

School of Theology at Claremont



1001 1378422



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

See D. for pattern

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.

v. 4, pt. 1

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1873.

63
1154
K4
1866
V4
p+1

D. Paz

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

ERSTE HÄLFTE: PSALM I--LXXII.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHETERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1873.

VORREDE ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Nachdem mein Psalmen-Commentar anderthalb Jahr lang im Buchhandel gefehlt hat, darf er nun endlich in dritter Ausarbeitung ans Licht treten, jetzt wieder wie das erste Mal in zwei Theilen: denn der Text der zweiten Ausarbeitung erscheint hier nicht allein vielfach verbessert, sondern hat sich auch unter der Hand um mehrere Bogen bereichert. Manche Berichtigungen verdanke ich meinem Freunde *Rev. Francis BOLTON*, dessen englische Uebersetzung meiner Psalmen (3 Bdd., Edinburgh 1871) und meines Lob zu den gelungensten in *Clark's Foreign Theological Library* gehört. Mancherlei Erweiterungen ergaben sich schon infolge durchgängiger Berücksichtigung der neuen Ausgabe des Hupfeld'schen Commentars von Eduard RIEHM (4 Bdd. 1867. 68. 70. 71), woneben auch was sonst seit 1867 von August DILLMANN (Anzeige des Ewald'schen Comm. in Bd. XIII der Jahrb. für Deutsche Theologie), Eberhard SCHRADER (Zur Textkritik der Psalmen in Jahrg. 1868 der Studien und Kritiken), August KLOSTERMANN (Untersuchungen zur alttest. Theologie 1868), Carl EHRT (Makkabäerpsalmen 1869), Carl Bernh. MOLL (Comm. in Lange's Bibelwerk, 2 Bdd. 1869. 71) und Andern zur Auslegung und Kritik der Psalmen beigesteuert worden ist Beachtung heischte. Für die Vergleichung der griechischen Uebersetzungen lag mir nun der die poetischen Bücher enthaltende Band der neuen Hexapla-Ausgabe von Frederic FIELD vor (Oxford 1867); die bisher unbekannte arabische Uebersetzung von dem Karäer Jefeth ben Eli aus Basra konnte ich in der Ausgabe von J. J. L. BARGÈS (Paris 1871) benutzen.

Welch reichen Zuwachs an etymologischen Feststellungen der Wortbegriffe diese dritte Ausarbeitung gewonnen hat, wird das ihr hinten angehängte Wörterverzeichnis zeigen. Manchem Leser würde vielleicht ein Wiederabdruck des in Bd. 2 (1860) der ersten Ausgabe enthaltenen Accentuationssystems der poetischen Bücher von S. BAER (S. 477—511)

erwünscht gewesen sein, denn das ist gegenwärtig die einzige Quelle, aus welcher sich gründliche Belehrung über dieses schwierige Stück hebräischer Grammatik schöpfen läßt. Aber die Reproduction jener umfänglichen Abhandlung würde bei der großen Kostspieligkeit des schwierigen Satzes unseren Commentar zu sehr vertheuert haben; übrigens verfügt die Verlagsbuchhandlung noch über einen kleinen Rest von Exemplaren jenes Bd. 2 (à 2 Thlr.), so daß die durch nichts ersetzbare Abhandlung wenigstens noch nicht gänzlich aus dem Buchhandel geschwunden ist. Ihre Stelle wird in der vorliegenden dritten Ausgabe ein accentuologischer Commentar zu Ps. 1—3 einnehmen.

Einen kurzen Abriß des poetischen Accentuationssystems enthält der von S. Baer herausgegebene, von mir bevorwortete hebräische Psalter, welcher 1861 im Verlag von Dörffling und Franke erschienen und noch immer als correcte billige Handausgabe (à 6 Sgr.) den Lesern meines Commentars zu empfehlen ist. Unterdeß ist auch der von mir S. 34 des letzteren geäußerte Wunsch in Erfüllung gegangen, daß eine hebräische Psalmenausgabe mit der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus aus dem Grundtext, welche nicht Bestandtheil der Vulgata geworden ist, herausgegeben werden möchte. Die kritische Bearbeitung des Textes dieser lateinischen Uebersetzung war die letzte Arbeit meines seitdem schwer erkrankten Freundes VON TISCHENDORF. Das neue Psalterium, welches mit einer reichen Fülle masoretischer und textgeschichtlicher Beigaben ausgestattet ist, hat den Titel: ספר תהלים *Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Constantinus de TISCHENDORF, S. BAER, Fr. DELITZSCH. Lipsiae: F. A. Brockhaus. 1873.*

Auf diese zwei Psalterien ist in dem vorliegenden Commentar, dessen zweiter Theil im Frühjahr 1874 dem ersten folgen wird, häufiger Bezug genommen.

Leipzig, am 19. Sept. 1873.

F. D.

VORREDE ZU DER ZWEITEN AUFLAGE.

Seit dem Erscheinen meines Commentars über den Psalter (2 Bdd. 1859—60) sind sieben volle Jahre verflossen, während welcher für die Psalmenauslegung Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist. Von dem Commentar HUPFELDS erschienen seit dem Abschluß des meinigen die zwei letzten Bände (Bd. 3. 1860, Bd. 4. 1862); der von HITZIG (1835—36) trat in neuer Gestalt, um den Ertrag einer nahezu dreißigjährigen Fortarbeit bereichert, aus Licht (2 Bdd. 1863—65) und auch der von EWALD ist zum dritten Male ins Feld gerückt (1866), mit stolzen Worten alle Mitarbeiter niederschraubend, um sich allein die Ehre zu geben. Außerdem hat BÖTTCHERS Neue Kritische Ährenlese, nach des Verf. Tode von MÜHLAU herausgegeben, werthvolle Beiträge zur Psalmenauslegung geliefert (Abth. 2. 1864); v. ORTENBERG hat das Verständnis der Psalmen textkritisch (Zur Textkritik der Ps. 1861) und KURTZ theologisch (Zur Theologie der Ps. in der Dorpater Zeitschr. 1864—1865) gefördert, und daneben wollten auch BÖHLS „Zwölf Messianische Psalmen“ (1864) und KAMPHAUSENS Psalmen-erklärung in Bunsens Bibelwerk (1863) beachtet sein.

An äußeren Anlässen zur Revision meines eignen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel. Trotzdem that HUPFELDS rücksichtslos wegwerfendes Urtheil mir wehe. In einem Aufsatz über masoretisch treue Darstellung des alttestamentlichen Textes (Luther. Zeitschr. 1863) gab ich dieser Empfindung gelegentlichen Ausdruck. „Ebenerst — schrieb mir HUPFELD am 20. Oct. 1863 — kommt mir Ihre Klage über mein Urtheil am Schluß meines Psalmenwerks zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urtheils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind und noch nicht verlernt haben, den Nachklang schönerer Zeiten gemeinsamen Forschens wiederzubringen und das Gefühl der Dankbarkeit für treue Genossenschaft zu erneuern, daß

sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat.“ Er schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß er noch Gelegenheit erhalten werde, öffentlich auszusprechen, wie sehr jenes schroffe und ungemilderte Urtheil jetzt seinem eignen Gefühl widerstehe. Von diesem Briefe habe ich bis jetzt keinerlei Gebrauch gemacht. Ich betrachtete ihn als ein Geheimnis zwischen uns beiden. Nachdem aber RIEHM jenes Urtheil unverändert in die 2. Ausgabe des 1. Bandes des Hupfeldschen Commentars herübergepflanzt hat, bin ich es nicht allein mir, sondern auch dem unterdeß Heimgegangenen schuldig zu erklären, daß dies nicht in seinem Sinne geschehen ist.

Von größtem Nutzen war mir bei meiner neuen Ausarbeitung der neue Commentar HITZIGS. Hier fand ich den meinigen mit oder ohne Nennung von Anfang bis zu Ende gleichmäßig berücksichtigt und einer scharfen aber wolwollenden Kritik unterzogen, hie und da nicht ohne willige Anerkennung der darin nicht zu vermissenden wissenschaftlichen Fortbewegung. In Vergleich mit einem solchen Halsgericht, wie es HUPFELD über mich und EWALD einige Jahre später mit ähnlichen Worten über ihn vollzogen hat, trat mir hier maßhaltige Kritik der Sache und bei allem Selbstbewußtsein des überall originellen Forschers doch auch Sinn für den Schweiß fremder Arbeit entgegen.

Um so mehr darf ich hoffen, daß alle diejenigen, welche wissenschaftlichen Wahrheitssinn und Fortschritt nicht für das ausschließliche Vorrecht ihrer Richtung halten, in dieser neuen Ausarbeitung meines Commentars vieles Lehrreiche und manches richtiger Erkannte finden werden. Daß ich fortgefahren habe, das reiche orientalische Wissen FLEISCHERS und WETZSTEINS in die Bahn biblischer Wissenschaft zu lenken, wird man mir danken. Daß ich aber auch Leistungen jüdischer Forscher gern in meinen Bereich ziehe, geschieht in dem Wunsche, die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu sehen. Die Schriftauslegung hat nicht allein der Kirche der Gegenwart zu dienen, sondern auch an der Kirche der Zukunft zu bauen. In diesem Sinne befehle ich die vorliegende Arbeit der Gnade und dem Segen des heilsgeschichtlichen Gottes.

Erlangen, am 7. Juli 1867.

Fr. Delitzsch.

EINLEITUNG

I N D E N P S A L T E R.

Was das Herz im Menschen, das ist der Psalter in der Bibel.

Joh. Arnd.

I. Stellung des Psalters unter den Hagiographen, besonders den poetischen Büchern.

Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Kethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in der urchristlichen Zeit die Kethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24, 44 hervorzugehen.¹ Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse beginnen die Kethubim mit der Chronik, welche sie ungeschickterweise von Ezra-Nehemia trennen, und lassen darauf die Psalmen, Iob, Sprüche und die fünf Megilloth folgen.² Und dem Talmud zufolge (*Bathra* 14^b) ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche; Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre reichste Blütezeit verdankt. Daß der Psalter die Abtheilung der Kethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäße, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Kethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums sowie auch alles folgenden Schrifttums Israels ist — die *תורה*, welcher gegenüber alle anderen h. Schriften als *קבלה* (auf ihr ruhende Ueberlieferung) gelten.³ An dieses grundlegende Fünfbuch schließt sich unter dem Gesamttitel *כְּתוּבִים*

1) Auch aus 2 Macc. 2, 13., wo τὰ τοῦ Δαβὶδ Bez. der *כְּתוּבִים* nach ihrem Anfang zu sein scheint, und aus Philo *de vita contempl.* (Opp. II, 475 ed. Mangey), wo er νόμους καὶ λόγια θεοπισθένια διὰ προφητῶν καὶ ὕμνων καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐδείβεια συναβίζονται καὶ τελειοῦνται unterscheidet.

2) In allen masor. Verzeichnissen folgen die 24 Bb. einander folgendermaßen: 1) *בראשית*; 2) *שמות*; 3) *ויקרא*; 4) *וידבר* (auch *במדבר*); 5) *אלה הדברים*; 6) *יחזקאל*; 7) *ישעיה*; 8) *ירמיה*; 9) *יחזקאל*; 10) *יחזקאל*; 11) *יחזקאל*; 12) *יחזקאל*; 13) *יחזקאל*; 14) *יחזקאל*; 15) *יחזקאל*; 16) *יחזקאל*; 17) *יחזקאל*; 18) *יחזקאל*; 19) *יחזקאל*; 20) *יחזקאל*; 21) *יחזקאל*; 22) *יחזקאל*; 23) *יחזקאל*; 24) *יחזקאל*. Die masor. Abbreviatur für die drei vorzugsweise poetischen Bb. ist demgemäß nicht *א"מ*, sondern (übereinstimmig mit ihrer talm. Aufeinanderfolge) *ה"א* (wie auch bei Chajug), s. Elia Levita, *Masoreth ha-Masoreth* p. 19. 73 (ed. Ven. 1538).

3) So werden die Psalmen z. B. in *Sifré* zu Num. 25, 27 citirt.

erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Canaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafbuch des babylonischen Exils herabführen (*Prophetæ priores*), und dann eine Reihe zukunfts-geschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (*Prophetæ posteriores*). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Ester) angefügt wären, was aus gutem Grunde nicht geschehen ist. Das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die prophetische — jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Charakters (obwol die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat): sie durften also nicht unter den *Prophetæ priores* zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, daß es wol zwischen Richter und Samuel stehen könnte, es hat auch ursprünglich hinter dem Richterbuch gestanden, wie die Klagelieder Jeremia's hinter seinem Weissagungsbuch, und nur aus liturgischem Grunde sind beide den sogen. Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Ester, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abth. des Kanons untergebracht werden, die man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתיבים betitelte, welches, wie der Enkel Ben-Sira's in seinem Prologe (132 v. Chr.) es wiedergibt, τὰ ἅλλα πάτρια βιβλία bed. Es heißen so Schriften und zwar heilige Schriften (γραφεῖα oder ἁγιογγραφα, wie man zur Zeit des Epiphanius sagte), auf welche man sich stützen und mit כתיב oder כתיב (γέγραπται γάρ)¹ berufen kann, also zwar nicht der Bed., aber dem Werthe nach s. v. a. כתיב קדש, aber nicht s. v. a. כתיב ברור הקדש; denn die Lehre von drei Stufen der Inspiration, wonach כתיב ברור הקדש die mit größter geistlicher Selbstthätigkeit verbundene dritte Stufe ist, läßt sich nicht über Maimūni (gest. 1204) zurückverfolgen,

II. Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's“. Sämtliche vorausgegangene Ps. werden hier unter dem Namen תפלות zusammengefaßt.

1) s. meinen hebräischen Römerbrief (1870) S. 12.

Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Ps. passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Ps. Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit תהלה eingeführt wird. In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den N. ספר (ספר) תהלים, wofür gemeinhin auch תהלים (apocopirt תלי) gesagt wird, wie Hippolytos (*ed. de Lagarde* p. 188) bezeugt: *Ἐβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα θελείμ*.¹ Auch dieser Name kann befremden, denn die Ps. sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber auch dieser Gesamtname der Ps. ist statthaft, denn alle haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei*, die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhöhung schließen — das V. תלי schließt beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis*. Die Sprache der Masora bevorzugt statt תהלים die weibliche Namensform und nennt den Psalter durchweg (z. B. zu 2 S. 22, 5) ספר תהלות.² Im Syrischen heißt er *k^ethobo d^emazmûre*, im Koran *zabûr* (nicht wie Golius und Freytag vocalisiren *zubbûr*), was für das arabische Sprachbewußtsein nichts weiter als „Schrift“ (synon. *kitâb*) bed. (s. zu 3, 1), vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen HSS ein Plural mit Umlaut *mezâmîr* gebildet wird. In der alttest. Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmennamen nur vereinzelt. Um so üblicher ist im Hellenistischen das entsprechende *ψαλμοί* (von *ψάλλειν* = תלי); die Psalmensammlung heißt *βιβλος ψαλμῶν* (Luc. 20, 42. Apg. 1, 20) oder *ψαλτήριον*, indem der Name des Saiteninstruments (*psanterîn* im B. Daniel)³ meta-

1) Bei Eusebios VI, 25: *Σέφρα θιλλήν*, noch anders vocalisirt Hieronymus (Vorr. seiner Psalmen-Uebers. *juxta Hebraicam veritatem*): *SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum*. Demgemäß findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod. 19* der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicet*.

2) Daß die Masora den Psalter הללה (hallêla) nenne, ist eine irrige Meinung Buxtorfs in seiner *Tiberias* und auch jüdischer Masoretiker. Diesen Namen führt nur das sogen. Halle Ps. 118—119, denn in der Masora zu 2 S. 22, 5 wird 116, 3^a im Verhältnis zu 18, 5^a חכרי הלהלה (die gleichlautende Stelle des Halle) genannt.

3) *Νάβλα* — sagen Eusebios und andere der griech. Väter — *παρ' Ἑβραίοις λέγεται τὸ ψαλτήριον, ὃ δὲ μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων ὀρθότατον καὶ μὴ συνεργούμενον εἰς ἤχον ἐκ τῶν κατωτάτω μερῶν, ἀλλ' ἀνωθεν ἔχον τὸν ὑψηλοῦντα χάλκον*. Deutlicher noch beschreibt dieses Instrument Augustin in Ps. XLII und anderwärts: *Psalterium istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes re-*

phorisch auf die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder übertragen wird; Psalmen sind Lyrallieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

III. Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nun die Entstehung der Psalmensammlung uns vorstellig zu machen suchen können, haben wir uns einen Ueberblick über den Entwicklungsengang der Psalmendichtung zu verschaffen. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf uns gekommenen Poesien des Altertums, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Prophetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נָבִיא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger מְשִׁיר heißt auch als solcher מְזִמֵּר (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu prophetischem Schauen erhebt, so geht die prophetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über.

Die mosaische Zeit wurde wie die Geburtszeit Israels als Volkes so auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied Ex. c. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit und auch durch den Psalter (vgl. v. 2 mit Ps. 118, 14; v. 3 mit Ps. 24, 8; v. 4. 14, 27 mit Ps. 136, 15; v. 8 mit Ps. 78, 13; v. 11 mit Ps. 77, 14. 86, 8. 89, 7 f.; v. 13. 17 mit Ps. 78, 54 u. dergleichen andere Parallelen) hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und Dt. c. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Ps., der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Aber schon der hexastichisch angelegte Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumphlied, zeigt uns die Kunst der

sonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet. An der Cithar laufen die Saiten über den darunter befindlichen Resonanzboden hin, an Harfe und Lyra läuft der Resonanzkörper um die frei (ohne Resonanzsteg) schwingenden Saiten herum, entweder in Bogen- oder Winkelform, wie bei den Harfen, oder sie umschließend, wie bei den Lyren. Harfen mit oben befindlichem Resonanzkörper (sei es metallenen oder hölzernen, näml. *lignum concavum* d. i. einem hohlen und dadurch sonoren Holze, welches wie eine *testudo* die Saiten überschildet und als *tympanum* dient), finden sich sowol auf ägyptischen Denkmälern als auf assyrischen. Cassiodor und Isidor verstehen unter dem von Augustin beschriebenen *Psalterium* das *Trigonum*, welches die Gestalt eines umgekehrten spitzwinkligen Dreiecks hat, aber deshalb nicht gemeint sein kann, weil die horizontalen Saiten dieses Instruments von dem dreiseitigen Resonanzkörper umschlossen sind, so daß es als dreieckige Lyra zu gelten hat. Indes gibt es auch ein *Trigonon* aus der makedonischen Zeit, welches zur Harfe umgestaltet ist (s. Weiss' *Kostümkunde*, Figur 347) und wiederum unsere Auffassung bestätigt.

Strophik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwicklung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwicklung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttest. *Magnificat*, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's war, zum Könige gesalbt hat.

Durch David gelangte die heilige Lyrik zu ihrer höchsten Blüte. Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowol durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbes. durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 S. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter so wenig (s: zu Ps. 8, 144), als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahve's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *çlōka* aus *çōka*. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die 4. Abtheilung der gesamten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaf, Heman und Ethan = Jeduthun (1 Chr. 25., vgl. 15,

17 ff.), und vervielfältigte die Instrumente, namentlich wol die Saiteninstrumente, durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36¹). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und weiterhin auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לירי überschriebenen Ps., deren unmittelbar davidische Abkunft sich wenigstens bei einigen 50 durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Samlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לַאֲסָף (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend prophetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Ps. der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießender Befriedigung, die nationale Concentration welttümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verf. von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Ps. und das dramatische Lied der Lieder, was wol daraus zu erklären sein möchte, daß er von der Ceder bis zum Ysop redete, daß seine Dichtungen größtentheils weltlichen Inhalts, mehr dem Naturreich als dem Gnadenreich zugewandt waren.

Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josafat und unter Hizkia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmern. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josafat die von Jahaziel dem Asafiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hizkia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient: Josafat durch eine auf Hebung der Volksbildung ab Zweckende Einrichtung, welche an die karolingischen

1) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps. 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (ὄργανον = עֲוָגָה) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (ψαλτήριον = נָבֵל), vgl. *Wajikra Rabba* c. 15 (f. 264^a) und das Targum zu Am. 6, 5.

missi erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hizkia, den man als den Pisistratos der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Samlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Ps. Davids und Asafs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie sein מִכְתָּב (מִכְתָּב?) Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver. Sowol aus Josafats, als aus Hizkia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asafische und korahitische Ps., welche, obgleich ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten.¹ Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das *λείμμα χάριτος* in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Ps. wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindeglieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen.

Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe,† es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, daß manche Ps. Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß der Psalter Ps. aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Ps. wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich viele Asafiten befanden², sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels auch als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. B. der Macc. geklagt wird, längst verstummt. Daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei, läßt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, daß es

1) In Betreff der Zeit Josafats hat dies schon Nic. Nonne erkannt in der auf Ps. 84, 4 bezüglichen *Diss. de Tzippor et Deror*, Bremen 1741. 4.

2) Bei Barhebraeus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaf, den hebräischen Priester, den Bruder Ezra's des Schreibers der Schriften“ zurückgeführt.

maccabäische Ps. seien, welche den eig. Grundstock des Psalters bilden; er erkennt den maccabäischen Fürsten Alexander Jannai für den Verf. von Ps. 1 und 2, bezieht Ps. 44 auf 1 Macc. 5, 56—62 und behauptet wie in seinem Psalmen-Comm. 1835—36, so auch in dem neueren 1863—65, daß von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Ps. in der Sammlung befinde und daß der Psalter von da an die hervorstechenden Ereignisse der Maccabäerzeit in chronologischer Folge widerspiegele. An Hitzig schließen sich v. Lengerke und Olshausen an; beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Ps. und der uns vorliegenden Psalmensammlung, während Hitzig, etwas tiefer herabgehend, Ps. 1. 2. 150 nebst andern und die Anordnung des Ganzen dem Sohne Hyrkans, Alex. Jannai, zuspricht. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg Hävernicks Keil, sondern auch von Gesenius Hassler Ewald Thenius Böttcher Hupfeld Dillmann das Vorhandensein maccabäischer Ps. bestritten worden. Wir unsererseits räumen wenigstens die Möglichkeit ein. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr volkstümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das B. Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Auch die Gesch. des Kanons schneidet die Möglichkeit macc. Ps. nicht ab. Denn obwol der Chronist, indem er 1 Chr. c. 16 Psalmen-Reminiscenzen vom ersten bis zum fünften Buche zu einem Mosaik verbindet, uns durch v. 36 zu dem sicheren Schlusse berechtigt, daß zu seiner Zeit der Psalter (vgl. τὰ τοῦ Δαβὶδ 2 Macc. 2, 13¹) bereits ein in 5 Bb. getheiltes Ganzes war (s. zu Ps. 96. 105. 106): so konnte er doch auch nach vollzogener Redaktion noch für jüngere Einschaltungen offen bleiben (wie auch das im B. Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war). Wenn Judas der Maccabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußstapfen trat (2 Macc. 2, 14: ὅσαντας δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν), so ließe sich wol denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Und wenn die jüdische Ueberlieferung die sogen. große Synagoge (בכנסת הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons theilnimmt, so ist dies der Annahme maccabäischer Ps. nicht ungünstig, da diese συναγωγή μεγάλη unter der seleucidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Macc. 14, 28). Daß nun gar die Maccabäerzeit unfähig gewesen sei, aufnehmenswerthe Ps. hervorzubringen, ist die ungeschichtlichste Behauptung. Obwol die Maccabäerzeit prophetenlos war, so ist doch anzunehmen, daß ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie

1) In der alten morgen- und abendländischen Kirchensprache heißt der Psalter geradezu *David* z. B. bei Chrysost.: ἐκμαθόντες ὅλον τὸν Δαβὶδ, am Schlusse des aethiop. Psalters: „zu Ende ist der David (*Dāvid*)“.

wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Einen thatsächlichen Beweis dafür liefert der aus 18 Ps. bestehende sogen. Salomo-Psalter (*Ψαλτήριον Σολομῶντος* im Untersch. vom kanonischen David-Psalter)¹, welcher zwar weit hinter der Urthümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurücksteht, aber nicht ohne zugleich zu zeigen, daß die Empfindungen der Gläubigen sich auch noch über die maccabäische Zeit hinaus in geistlichen und gehaltvollen Liedern ergossen haben. Schlechthin unmöglich sind also maccabäische Ps. nicht. Gewiß hat es deren viele gegeben, und daß ihrer etliche dem Psalter einverleibt seien, läßt sich nicht von vornherein in Abrede nehmen. Aber günstig ist die Geschichte des Kanons dieser Annahme nicht. Und gegen sie spricht der Umstand, daß die LXX-Uebers. der Ps., nach welcher schon in 1 Macc. citirt wird, mehrere Ps. *Ἀγγαίων καὶ Ζαχαρίων* überschreibt, keinen aber in jüngere Zeit herabdatirt. Und wenn maccabäische Ps. im Psalter vorhanden sein sollten, so könnten es doch noch nur wenige sein, weil sie in die bereits geordnete Samlung eingeschaltet sein müßten. Und da die maccabäische Bewegung, obwol im Geiste angefangen, doch im Fleische verlief, so können wir darauf bezügliche Ps. wenigstens aus der Zeit nach Judas Maccabaeus nicht mehr erwarten, und daß Alexander Jan-nai Verf. des ersten und zweiten Ps. sei und die Psalmensammlung abgeschlossen habe, ist nach Allem was wir über den Charakter und das Schalten dieses Despoten wissen moralisch unmöglich.

IV. Entstehung der Psalmensammlung.

Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern.² *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε* — sagt Hippolytos, dessen Worte später Epiphanius wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διῆλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον*, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Thora und diesen entsprechend (כנגדם) gab ihnen David das Buch der Ps., welches aus fünf Bb. besteht (ספר תהלים שירש בו) (המשנה ספרים). Die Fünfteheilung macht den Psalter zum Abbild und Echo der Thora, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Thora elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Ps. (42—84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Die fünf B. sind folgende: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150.³ Die ersten 4 Bb. schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des vorausgehenden Ps. ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89,

1) Zuerst bekannt geworden durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* (1626) und dann von Fabricius in seinen *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. (1713) aufgenommen, jetzt herausgegeben und erklärt von Eduard Ephraem Geiger, Augsburg 1871, welcher wie wir diese Ps. der Zeit des Pompejus zuweist.

2) Der Karäer Jerocham (um 950) sagt מגילות (Rollen) statt ספרים.

3) Der Karäer Jefeth ben Eli nennt sie ספר אשרי, ס' כאיל, u. s. w.

53. 106, 48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 120 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttest. Schrift eigentümlich ist das mit ׀ gepaarte ׀ִנְּיָ׀ ׀ִנְּיָ׀ (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünfteiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 36. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thukydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenremiszenzen aus Ps. 106 gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon damals in Bb. getheilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Ps., hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgänger Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. B. beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: „zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's“ sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter 72, 17 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet gelassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellschriften innerhalb des biblischen Schrifttums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bb. Samuel sowol das Beamtenverzeichnis einer jüngeren Quellschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichnis einer älteren (2 S. 20, 23—26) unversehrt mittheilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist gegen Ende der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, daß die Tragstangen der Bundeslade „bis heute“ in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 Kg. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wol nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermutung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch An-

fügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsamlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung *דודי תפלות* nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asafischen Ps. nur Ps. 50 in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasafisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Ps. 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josafats, deren denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzählt, von einem Asafiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Ps., welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsamlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Ps. Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, daß, als Josua ben Levi die Ps. zurechtstellen wollte, eine himmlische Stimme ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (*אל-תעירי את-הישן*), d. i. verunruhe David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf *גג ומגג*, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, *פרשת אבשלום* folgt, läßt sich zwar befriedigender als dort angeben, aber im Allgem. ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbb. gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in den *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene nach mehr äußerlichen als innerlichen Berührungspunkten.¹ Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsamlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muß, denn nirgends anders stehen alte davidische Ps. so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und besonders bei

1) Das Richtige hat hier schon Eusebios erkannt, welcher sich in seiner Auslegung von Ps. 63 (LXX 62) unter Anderem folgendermaßen ausspricht: *ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι τῆς τῶν ἐγγεγραμμένων διανοίας ἐνεκεν ἐφεξῆς ἀλλήλων τοὺς ψαλμοὺς κείσθαι κατὰ τὸ πλεῖστον, οὕτως ἐν πολλοῖς ἐπιτηρώσας καὶ εὐρών, διὰ καὶ συνῆφθαι αὐτοὺς ὥσπερ συγγένειαν ἔχοντας καὶ ἀκολουθίαν πρὸς ἀλλήλους· ἐνθεν μὴ κατὰ τοὺς χρόνους ἐμφέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκολουθίαν* (in Montfaucons *Collectio Nova* t. I p. 300). Diese *ἀκολουθία διανοίας* ist aber nicht immer central und tiefinnerlich. Die Versuche Luthers (Walch IV col. 646 ss.) und bes. Salomo Gesners, einen Zuh. innerlichen Fortschritts im Psalter nachzuweisen, überzeugen nicht.

der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20 mit dem Ps. Salomo's gewahrt blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwol nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josafats hinzu, in welcher wahrscheinlich auch das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hizkia's zu, nicht blos deshalb, weil einige Ps. derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josafat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hizkia's“ ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1) und weil von Hizkia erzählt wird, daß er die Ps. Davids und die Asafs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Ps. Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Ps. der 3 ersten Bb. sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Ps. waren wol aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Charakters. Aus solchen stammen die historischen Beischriften davidischer Lieder (auch eines des 5. Buches: Ps. 142). Im Ganzen und Großen ist ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald sagen, daß in Ps. 1—41 die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung, wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptgesichtspunkts dieser Sachordnung: der Nachbildung der Thora, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem auf Num. 14, 35 bezüglichen Ps. Mose's veranlaßt ward.

V. Anordnung und Ueberschriften.

Unter den Vätern hat Gregor von Nyssa zu zeigen gesucht, daß der Psalter in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Voll-

kommenheit emporführe, αὐτὸς πρὸς τὸ ὑψηλότερον τὴν ψυχὴν ὑπερ-
τιθεῖς, ὡς ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐφίκηται τῶν ἀγαθῶν¹, und bis in
die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Bb. eine
Stufenfolge allesbeherrschender und allesdurchdringender Grund- und
Hauptgedanken nachzuweisen.² Wir fürchten, daß die Forschung in
dieser Richtung sich ein unerreichbares Ziel steckt. Nichtsdestoweniger
trägt die Sammlung, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnen-
den Geistes. Denn ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einlei-
tendes und deshalb uralters als Ein Ps. angesehenes didaktisch-prophe-
tisches Psalmenpaar (Ps. 1, 2), welches mit אֲשֶׁר־י beginnt und schließt,
ihren Schluß vier Ps. (146—149), welche mit הַלְלוּ-יָהּ beginnen und
schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die
Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22 sich
57, 21 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten
Theils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegleibt,
indem statt dessen mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endge-
schick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist
diejenigen übergücklich, welche sich gemäß dem in Thora und Ge-
schichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten; der Schluß
des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Crea-
turen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf
aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das
Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man
mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie
Ewald annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach
einem *jer. Schabbath* c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Le-
bensjahren Jakobs) und die sowol in karäischen als rabbanitischen HSS
häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Gan-
zen und Einzelnen.³

Mit der Aufschrift לְדָוִד versehene Ps. finden sich im Psalter 73,
nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1; 18 in B. 2; 1 in B. 3;
2 in B. 4; 15 in B. 5. Die Redaktion hat die augenfällige Absicht ge-
habt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmen-
gruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Ps.
beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Ps.) anhebenden
Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdoxologie.

Die korahitischen und asafischen Ps. finden sich ausschließlich in
Buch 2 und 3. Die asafischen Ps. sind zwölf: 50. 73—83, und auch die
korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt

1) *Opp. ed. Paris.* (1638) t. 1 p. 288.

2) So namentlich Stähelin, *Zur Einleitung in die Psalmen* 1859. 4.

3) Die LXX zählt, wie unser hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer. Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149. Die Syrer verbinden Ps. 114 u. 115 zu Einem, zählen aber 150, indem sie Ps. 147 halbiren.

daß Ps. 43 als selbständiger Zwillingpsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Ps. aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daß sie ausschließlich auf B. 2 und 3 vertheilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. B. eröffnen korahitische Ps., welchen ein asafischer folgt; das 3. B. asafische Ps., welchen vier korahitische folgen.

Die Art und Weise, wie damit davidische Ps. zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, nach welchem zusammenzustellen ursemitische Sitte ist, denn schon im Alphabete stehen nach diesem Princip Hand und Hohlhand, Wasser und Fisch, Auge und Mund, Hinter- und Vorderkopf beisammen. So folgen auch die Ps. einander nach ihrer Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asafischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidsps. 86 eingeschoben, weil er sowol durch die Bitte: „*zeige mir, Jahve, deinen Weg*“ und „*gib deine Siegesmacht deinem Knechte*“ mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Samlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift „*nach (der Tonweise): verstummende Taube unter den Fennen*“ an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: „*o hätte ich Flügel gleich der Taube*“ u. s. w. angefügt; so stehen Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Ps., in denen der „Engel Jahve's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck עֲרֹחַ בְּצֶרֶה zusammentreffen.

Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, daß die elohimischen Ps. d. i. diejenigen, welche nach einer eigentümlichen Dichtungweise, wie ich in meinen *Symbolae* gezeigt habe, nicht infolge der Willkür eines Uebersetzers¹ Gott fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהוה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272 Mal und אלהים daneben nur 15 Mal vor, größtentheils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Ps. dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Ps. Asafs angefügt ist. In den Ps. 85—150 tritt wiederum יהוה ein mit solcher Ausschließlich-

1) Dies die Ansicht Ewalds; sie erweist sich bei näherer Einsicht in die auch sonst charakteristische Eigentümlichkeit der Elohimpsalmen als oberflächlich und irrig. Riehm räumt wenigstens ein, daß die Vorliebe für den Gottesnamen אלהים asafische ‚Familiensitte‘ war.

keit, daß in den Ps. der Bücher 4 u. 5 יהיה 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal אלהים (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Ps. Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asafischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Ps. Salomo's und 4 ohne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jahve-Psalmen.

Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohim-Psalmen die מְשִׁבִּיל (42—43. 44. 45. 52—55) und מִקְהָם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Bb. die שִׁיר הַמַּעֲלֹת (120—134) und, in Gruppen vertheilt, die mit הוֹדִי beginnenden (105—107) und die mit הִלְלִיָּה beginnenden und schließenden (111—117. 146—150) — woraus hervorgeht, daß diese Psalmtitel älter sind als die Schlußredaktion der Sammlung.

Es war nicht anders möglich, als daß die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mußten; aber die seit den letzten Decennien des vorigen Jahrh. herrschend gewordene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dermalen zu einer schnöden Absprecheri geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Caprice angesehen werden würde. Daß David und andere Psalmendichter ihren Ps. ihren Namen und deren Zweckbestimmung beigeschrieben haben können, zeigen Beispiele wie Hab. 3, 1 und 2 S. 1, 18 vgl. Ps. 60, 1. Und das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften geht ja auch daraus hervor, daß die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden; daß sie auch aus den Bb. der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige B. Ezra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, daß also der Schlüssel ihres Verständnisses schon frühzeitig verloren gegangen, so wie auch daraus, daß sie in den zwei letzten Bb. des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten.

VI. Strophik der Psalmen.

Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst den Reim, dann dazu das Metrum) die jüdische Poesie erst im 7. Jahrh. n. Chr. angeeignet hat. Zwar fehlt es in Poesie und Prophetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Tefilla-Styl 106, 4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber eine so feste Form wie im Syrischen¹ ist diese im Uebergange zum eig. Reim begriffene Assonanz noch nicht geworden. Eben sowenig lassen

1) s. Zingerle in DMZ X, 110 ff.

sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist Augustin *ep. CXIII ad Memorium* recht berichtet, wenn er von den Psalmen sagt: *certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent*, und es ist nicht nur der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephos, Eusebios, Hieronymus u. A. den alttest. Liedern und insbes. den Ps. etwas den griechisch-römischen Metren Ähnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Sylbenmaß hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren einfachen und zusammengesetzten *Schebâ*, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Sylben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *wenaschlicha minnennu abothêmo* (2, 3) oder der daktylische *âz jedabbêr elêmo beappô* (2, 5); die dichterische Rede bewegt sich freier als die syrische Poesie mit ihren steten ansteigenden (— ∙) oder absteigenden Spondeen (∙ —), sie stellt alle Arten des Sylbentanzes dar und gewinnt so den Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur den Schein — denn quantitirende Versarten sind der althebr. Poesie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd; diese nach Maßgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est*. Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt: *kiattâ Jahawê lebadâd*, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen: *labêtach tôschibêni*.¹ Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5^a wie ein rollender Donner und 5^b verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Ps., wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang

1) Das verhältnismäßig Beste hierüber ist immer noch Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer 1813, denn Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie 1825 und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus, daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsylbe der Wörter angebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-pölnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14, 18 *lûle charâschtem beeglâthi*). Aber die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ur-eigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsylbe auf die vordern, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI, 187).

vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden, dieses Grundgesetz nicht blos des prophetischen, sondern auch schon des rhetorischen und also überh. des höheren Stils, für welches seit noch nicht langer Zeit dieser treffende Name gemünzt worden ist.¹ Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweitheiligen, aus zwei Athemzügen bestehenden Langzeilen des Cäsurenschema (richtiger: des diätetischen Schema) hervortritt, z. B. 48, 6. 7: *Doch sie sahen, erstaunten sofort, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaßt allda, | Angst wie Geburtswehn.* Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v. 4. 8: *Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe.* Hier ist weder synonym oder identischer (tautologischer), noch antithetischer, noch synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Zeile statt, sondern er ist auf zwei Zeilen vertheilt, deren jede ein Athemzug für sich ist und welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz, wie *πρσφδός* und *ἐπφδός* zu einander verhalten. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze der einzelnen Zeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ם dieses alphabetischen Psalms):

1) Abenezra sagt dafür *בפול בפול* *duplicatum* und Kimchi *שונות שונות* *duplicatio sententiae verbis variatis*; beide stellen die Sache unter den Gesichtspunkt eleganter Ausdrucksweise (*דרך צחית*). Auch die Punctuation geht nicht von wirklichem Verständnis des rhythmischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aus, und wenn sie jeden durch *Silbuk* abgesteckten Vers wo irgend möglich halbt, so ist daraus noch nicht zu schließen, daß jenes rhythmische Verh. auch wirklich immer ein zweigliedriges sei, obwol es, wie Hupfeld in seiner trefflichen Abh. über das zwiefache Gesetz des Rhythmus und Accents, DMZ 1852, gezeigt hat, überall wo es stattfindet mindestens ein zweigliedriges ist

Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!

Wenigstens ist dies die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigentümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strophen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Senkung bestehende zweitheilige Langzeile ist, Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strophe abschließt:

Ach wie sitzt so einsam die Stadt,
Sie ward wie eine Wittwe,
Die Fürstin unter Staaten,

Bei Nacht weint sie, ja sie weinet,
Nicht gibt's der sie tröste
All ihre Freunde begingen Treubruch,

sonst groß an Volk!
die große unter Nationen,
sie ward zinsbar.

und ihre Wang' ist thränenvoll;
von all ihren Lieben,
wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebr. Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strophenganzheiten verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läßt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntnis der hebr. Strophik die sichere Handleitung der alphabetischen Ps.¹; wir nehmen aber von da für die weitere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebnis mit, daß der durch *Sôf pasûk* begrenzte Vers, dessen Absteckung mit der zuerst in dem nachtalmudischen Traktat *Sofrim* erwähnten Accentuation zusammenfällt², keineswegs, wie seit Köster (1831) fast allgemein angenom-

1) Daß von diesen auszugehen sei, vermuten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poesie ein wenig könne geurtheilt werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen.“

2) Wenn gleich, was Hupfeld und Riehm (Luth. Zeitschr. 1866 S. 300) entgegengehalten, schon in vormasoretischer Zeit die alttest. Bb. in Verse פסוקים getheilt wurden: so ist doch die Versabtheilung, wie sie jetzt fixirt vorliegt, zumal die der drei poetischen Bb., masoretisch.

men wird, der ursprüngliche Formtheil der Strophe ist, sondern daß Strophen Theilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind.¹ Hupfeld (Einleit. §. 5) hat dagegen eingewendet, daß „dies dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspreche, welcher nicht auf Einem Bein stehen kann, sondern zwei verlangt, daß also die rhythmische Einheit das Distichon ist.“ Aber folgt denn daraus, daß eine Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen ist? Das Distich ist selbst schon die kleinste Strophe, näml. eine aus zwei Zeilen bestehende. Und eine größere Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen, verbietet sich schon deshalb, weil die rhythmische Einheit, deren Grundform das Distich ist, ebensowol tristichisch sein kann und also diese sogen. rhythmischen Einheiten weder nach Zeit noch nach Raum gleichwerthige Formtheile bilden. Noch weniger aber gilt dies von den masoretischen Versen. Zwar daß die Accentuation von dem Gesetze der Dichotomie ausgehe, haben wir in unserem größeren Psalmencomm. 2, 522 f., hierin mit Hupf. übereinstimmig, gegen Ewald erhärtet. Aber die masoretische Vertheilung muß nicht allein das Gesetz der Dichotomie zuweilen fallen lassen, indem der Vers wie z. B. 18, 2. 25, 1. 92, 9 keine wirkliche Halbiring zuläßt, und sie unterwirft dem Gesetze der Dichotomie nicht allein dreigliederige Verse wie z. B. 1, 1. 2, 2., in denen das dritte Glied sich nachschlagend oder synthetisch zu den beiden andern verhält — beides Erscheinungen, die an sich schon Zeugnis für die relative Selbständigkeit der Verszeile ablegen — sondern auch viergliederige da wo der Sinn es fordert wie 1, 3. 18, 16 und wo er es nicht fordert wie 22, 15. 40, 6. Und diese masoretischen Verse von so verschiedenem Umfang sollten die Bestandtheile sein, nach deren gleicher Ziffer sich Strophen bemessen? Dillmann in seinem Hiob (1869) behauptet dies auch jetzt noch, wogegen Merx in seinem Hiob (1871) es mit Recht verneint. Wie können gleiche Summen masoretischer Verse Strophen heißen! Mögen sie als Abschnitte gelten können in welche das betreffende Redeganze sich inhaltlich

1) Diese Stichen, deren der Talmud (*Kidduschin* 30^a vgl. Strack, *Prolegomena* p. 11) im Psalter ■ mehr als in der Thora, nämlich 5896, zählt, wogegen der masoretischen Verse 2527 sind, hießen urspr. פסוקים. Auch bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie στίχος. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Die Syrer haben dafür *petgôm*, wie wenn Barhebraeus sagt, Ps. 23 bestehe aus 17, 29 aus 24 *petgôme*. Eine hebr. HS, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masor. Vers nur, wenn es der Raum der Zeile zuläßt, graphisch in je 2 Hälften, ohne sich auch nur an die allgem. Vorschrift in c. XIV des Traktats *Sofrim* und Ben-Bileams in seinem *Horajoth ha-Kore* zu kehren, daß die Brechung sich nach den Versanfängen und den beiden großen Pausalaccenten zu richten habe. Nirgends zeigt sich in den Handschriften, welche nach regellosester Willkür theilen und absetzen, eine Spur erhaltenen Verständnisses jener alten פסוקים. Diese waren nicht bloß Raumzeilen, wie meist auch die στίχοι oder ἐπη, nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird, sondern Sinnzeilen *κόλα* (Suidas: *κόλον ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχον στίχος*), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der griechisch-römischen Redner (z. B. der HSS des Demosthenes) *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

theilen läßt, aber mit den Bestandtheilen seiner poetischen Form fallen sie nicht zusammen. Eine Strophe wird doch erst zur Strophe durch ihr ebenmäßiges Verh. zu andern, sie muß für das Ohr gleiche Zeitwährung, für das Auge gleiche Gestalt haben, sie muß also gleiche Zahl der Sinnzeilen darstellen. Daß diese nach dem rhetorischen Grundgesetze höherer hebräischer Rede sich bis zu dem Ruhepunkt des Strophenschlusses in jenem Auf- und Niederwogen bewegen, welches wir Parallelismus nennen, das allein stempelt ein Redeganzes noch nicht zum poetischen, da ja auch die prophetische Rede sich in solchen Parallelgliedern fortbewegt — die poetische Form, welche ihrem Ursprunge nach die mit Musik und Tanz correspondirende Form gesungener Rede ist, fordert Wiederkehr gleichartiger Abschnitte, deren Längenmaß ihre Faßlichkeit und Erkennbarkeit für das Ohr nicht überschreiten darf. Dieses Längenmaß bestimmt sich nach der Zahl der Zeilen (Stichen). Strophen sind wiederkehrende Abschnitte von mäßiger und zwar ebenmäßiger Zeilenzahl. Die Gedankenbewegung in Parallelgliedern bleibt dabei in ihrem Rechte. Weit entfernt den Rhythmus auf Ein Bein zu stellen, lassen wir ihm seine zwei, bemessen aber die Strophe nicht nach Dipodien masoretischer Verse oder gar Verspaare, sondern nach der gleichen oder ebenmäßig wechselnden Zahl der meistens dipodisch (zweitrittig), oft genug aber tripodisch (dreitrittig), zuweilen auch tetrapodisch (viertrittig) auftretenden Glieder.

Ob und wie ein Ps. strophisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6. 6. 6. 6 oder 6. 7. 6. 7) oder, wenn ihr Umfang größer ist als daß sie ohne weiteres als Strophen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigentümliche der hebräischen Strophe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strophe, welcher die viergliedrigen Verse Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen, dem adonischen Verse entsprechenden Schlußzeilen auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden und relativ geschlossenen Gedankenverlaufe. Die Strophenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich nicht nur daß sämtliche Strophen des Gedichts umfanggleich sind (z. B. 4. 4. 4. 4), sondern auch daß das Gedicht in symmetrischen Verhältnissen aus umfangsvierten Strophen gemischt ist. Die von Einigen¹ gestellte Forderung, daß als strophisches Gedicht

1) So z. B. Meier in seiner *Gesch. der poetischen Nationallit. der Hebr.* S. 67., welcher behauptet daß Str. von ungleicher Länge den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und melodischen Gesanges widersprechen. Aber die Forderungen, welche die Melodie an die Vers- und Strophenbildung stellt, waren bei den Alten nicht so strenge wie jetzt und übrigens — ist das Sonett kein lyrisches Gedicht?

nur ein aus Strophen von gleicher Länge bestehendes gelten könne, widerlegt sich nicht nur durch die syrische¹ sondern auch durch die nachbiblische jüdische Poesie.² Es kommt vor daß auf umfanggleiche Strophen umfangverschiedene folgen (z. B. 4. 4. 6. 6); daß wie im Chiasmus die äußern und innern Strophen umfanggleich sind (z. B. 4. 6. 6. 4); daß die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z. B. 4. 6. 4. 6); daß die Strophenmischung antistrophisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); daß umfanggleiche Strophen sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; daß auf umfanggleiche Strophen ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); daß eine längere Strophe wie den Säulenfuß des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Ps. dem Auge darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt.

Was den Umfang der Strophen betrifft, so können wir der syrischen und synagogalen Poesie zufolge bis zu zwölfzeiligen erwarten. Die Verszeile besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei größeren Wörtern; die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen Ausdrucks, welche der deutschen unmöglich ist. Dieses Zeilenmaß ist häufig lange Strecken hindurch gleichförmigst festgehalten nicht in den Ps. allein, sondern auch im B. Iob. Denn daß auch das B. Iob strophisch angelegt ist, ist nun wenigstens von Merx anerkannt und steht ungleich fester als G. Hermanns Beobachtung strophischer Anlage in den Bukolikern und Köchly's in den älteren Bestandtheilen des Homer.³

VII. Tempel-Musik und Psalmodie.

Die Thora enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2). Das dirigirende Instrument der drei Sangmeister (Heman, Asaf, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מַצְלִיחִים oder מַצְלִיחִים⁴); den Sopran vertraten

1) s. Zingerle in DMZ X, 123. 124.

2) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 92—94.

3) Beiläufig sei erwähnt, daß Schwerdt (Ueber die innere Form der horatischen Oden 1868), nach Verszeilen zählend, in Horaz I, 1 das Schema 10. 8. 10. 8, in I, 4 das Schema 8. 4. 8 und desgleichen mehr findet — wir lassen dahingestellt ob mit Recht (s. Allg. Zeitung 1868 S. 4583 f.).

4) Talmudisch מַצְלִיחִים. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Naba-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näm. Ben-Arza (*Erachin* 10^a u. weiter; *Tamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Tosephta* zu *Schekalim* c. 2).

die Harfen (נְכָלִים), und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche, nach dem dort gebrauchten לְיָצֵחַ zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מְנַצֵּחַ gebraucht wurden. Da wo in einem Ps. סָלָה (s. zu Ps. 3) beigeschrieben ist, sollten die Saiteninstrumente (was ausdrücklich סָלָה הַיָּדוּן 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen¹; zu diesen Instrumenten gehörte außer den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels unzweifelhaft ist: sie bildete die eigentümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubfestes (*Succa* 15^a). Die Trompeten (חַצְצֵרוֹת) wurden ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81, 4. 98, 6. 150, 3) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen und concertirten nach 2 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiciren die Leviten und die Priester trompeten נְנֻקָּם 2 Chr. 7, 6., und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hizkia erschallt concertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind, und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne daß weiter der Priester gedacht wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29, 26—30. Im zweiten Tempel war das anders: die priesterlichen Trompetenstöße und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimūni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Betheiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16, 36. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jahve'n, denn er ist freundlich.“ Auch aus Ezr. 3, 10f. ist wenn auch nicht auf antiphonische², doch auf hypophonische (responsorische) Betheiligung der Gemeinde zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der עַמָּה vgl. מִשְׁרָרִים Ezr. 2, 65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören“ 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam

1) Vgl. Matthesons „Erläutertes Selah“ 1745: Selah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell.

2) Antiphonisch werden die Psalmen gesungen, wenn der Text so vertheilt wird, daß der eine Theil der Singenden anhebt, der andere fortfährt (nach Theodoret *h. e.* II, 24 innerhalb der Kirche zuerst von Flavian und Diodor in Antiochien eingeführt); hypophonisch (responsorisch) wenn der andere Theil (die Gemeinde) Schlußworte wiederholt oder mit besonderen Clauseln abschließt. Beides fällt in Ps. 136 zus., wo das Hypopsalma כִּי לַעֲוֹלָם הָסֵדֵר zugleich die andere Hälfte jedes Verses und die Hypophone also zugleich Antiphone ist.

mit den Frauen antwortet dem Männerchor (לָהֶם Ex. 15, 21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort חֲדָרִים heißen. Zur Zeit des zweiten Tempels hatte jeder Wochentag seinen Ps. Der Ps. des Sonntags war 24, des Montags 48, des Dienstags 82, des Mittwochs 94, des Donnerstags 81, des Freitags 93, des Sabbats 92. Diese Einrichtung ist wenigstens so alt als die ptolemäisch-seleucidische Zeit, denn die talmudischen Angaben werden durch die Aufschriften von Ps. 24. 48. 94. 93 bei LXX (dazu von Ps. 81 in der altlat. Uebers.: *quinta sabbati*) und was die Verbindung des Wochentagsps. mit dem Weinopfer betrifft durch Sir. 50, 14—16 bestätigt. Der Wochentagsps. wurde näml. zur Zeit des mit dem Morgen-Tamid verbundenen Weinopfers (נֶסֶךְ) gesungen¹: zwei Priester, die rechts und links von dem das Signal gebenden Cymbel- (*Zelazal*) Schläger standen, stießen bei den neun Absätzen (פְּרָקִים), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten und das Volk fiel anbetend nieder.² Der auf dem Suggestus (רֵיבֵן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinaufführte, stehenden Leviten, welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die Flöte hinzu.³ Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn daß die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und daß die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לפני המזבח standen (*Erachin* 10^a), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Discant vertraten die

1) Nach dem Grundsatz אֵין אוֹמֵר שִׁירָה אֶלָּא עַל הָרֵיץ „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine.“

2) *Rosch ha-Schana* 31^a. *Tamid* VII, 3 vgl. die Einleitung zu Ps. 92.

3) Beim täglichen Gottesdienst waren nach *Erachin* 10^a gebräuchlich: 1) Trompetenstöße 21 bis höchstens 48; 2) Nablā's 2 bis höchstens 6; 3) Flöten (חֲלִילִין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heißt Flötenschlagen (חֲלִילִי קָפָה הָחֲלִילִי). An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passah (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Ijar beim Schlachten des Nachpassah, am 1. u. 7. Passahstage und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אֶפֶסֶת) nach der Erklärung Maimūni's) war nicht von Metall, sondern Rohr (vgl. arab. *anbūb* Rohrstengel), weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur eine Flöte (אֶבֶן יְהוֹרִי) eine Solo spielende), welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloß, weil das den schönsten Schluß (חֲלִילִי) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. von Nablā's, Cymbeln und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle des Traktats *Erachin* erwähnt. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195. Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10^b auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (הִידְרוֹלוֹס Hydralis), sondern eine Windorgel (מְגַלְגָּלָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מִינֵי זָמֵר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart. V, 191*) ab *Jerusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, *Archäol.* 1, 281—284.

unterhalb des Suggestus zu den Füßen der Leviten stehenden Levitenknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שיר הקרבן d. i. der Wochentagsps., welcher das Morgenopfer abschloß, wurde in 9 oder richtiger wol 3¹ Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstöße der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81, 4); außer den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* 3, 4 lesen wir, daß wenn ein Zug von Leuten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, beim Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Tefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Hallel (*Pesachim* 64^a קרא את ההלל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langathmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt. Denn von einem der Hauptsänger wird erzählt, daß er, um die Töne zu vermannigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger בין הימין (zwischen die Haare d. i. nach Raschi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasensecheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten.² Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Ps. den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Sie leistet aber weder das eine noch das andere.

Die Accente sind nur musikalische und mittelbar interpunktionelle Zeichen für den cantillirenden synagogalen Vortrag. Und obendrein haben wir für die Accente der drei metrischen (d. i. aus symmetrischen Stichen und Strophen bestehenden) Bb. als musikalische Zeichen nicht mehr den Schlüssel. Denn die sogen. Sarkatabellen (welche von *Zarka* זרקה anhebend den Notenwerth der Accente angeben), z. B. hinter *Ausg.* 2 der Nägelsbachschen Gramm., betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem. Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente gibt es in der deutschen Synagoge nicht, denn die Ps. werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen, wenigstens im deutschen Ritus, nur zweierlei Wei-

1) Dies ist die Ansicht Maimuni's, welcher die 9 Trompetenstöße, von welchen nach *Succa* 53^b das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesanges theilt. Das Lied *Haazinu* Dt. c. 32, welches vorzugsweise שלום שירא heißt, wurde beim Sabbat-Musaf-Opfer gesungen, jeden Sabbat ein Absatz des in sechs Absätze getheilten Liedes, so daß es immer am je 7. Sabbat von vorn begann, s. *j. Megilla* sect. III g. E.

2) s. *Joma* 38^b und *j. Schekalim* V, 3., vgl. *Canticum Rabba* zu Hohesl. 3, 6.

sen: 1) die gewöhnliche, nach welcher von Vorbeter und Gemeinde Vers um Vers recitirt wird, wie z. B. an jedem Freitagsabend Ps. 95—99. 29.; 2) die eigentümliche für Ps. 119, wonach die ersten 7 Verse jedes Octonarius abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde recitirt werden, der 8^{te} aber als der Schlußvers immer von der Gemeinde mit einer Cadenz geschlossen wird. Diese Psalmodie folgt überall nicht den Accenten. Wie die Ps. nach diesen zu recitiren wären, läßt sich nur vermuthungsweise einigermaßen feststellen. Denn wir besitzen wenigstens noch einige Angaben Ben-Aschers, Schemtobs und Mose Provenzale's (in seinem gramm. Lehrgedicht *בְּשֵׁם קְרִמְיָן*) über die Intonation einzelner metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt; jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bb. *Legarme* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Mercha* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim *Ole ne-jored* (*Mercha mahpachatum*) und *Athnach* schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß *Rebia parvum* und *Zinnor* (*Zarka*) eine zum folgenden Großtrenner hineinleide Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi* (*Tiphcha initiale*) und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so läßt sich zwar eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Singweise nicht verbürgen.¹

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts (*De musica sacra*) und Martini's (*Storia della musica*) die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen (*tonus peregrinus*)² ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. Nicht blos melchitische, sondern auch jacobitische syrische Liturgien kennen jene 8 $\text{ἰ} \text{ῥ} \text{ῶ} \text{ῡ}$, neuere nestorianische auch den $\text{ἰ} \text{ῥ} \text{ῶ} \text{ῡ} \text{ῢ}$ $\text{ἰ} \text{ῥ} \text{ῶ} \text{ῡ}$.³ In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in sechs Gebets-

1) Vgl. meine Schrift: Physiologie und Musik etc. (mit Noten-Beilagen) 1868.

2) s. Friedr. Hommels deutschen Psalter 1859. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemäße vorausgesetzt ist, daß der antiphonische Gesang nicht nach Versen, wie dormalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat (s. die obenangeführte Stelle der KG Theodorets II, 24 und Basilius, ep. LXIII ad Neocaesar: ἐκ νυκτὸς ὁρῶντις παρ' ἡμῶν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς καὶ εἰς τὴν ψαλμωδίαν καθίστανται· καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις).

3) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 4 s.

zeiten von früh bis Mitternacht Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret* (Ep. 108 ad Eustoch. c. 26). Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium*, der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indes ist die jüdische Ueberlieferung dabei schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch noch durchzuerkennen.¹ Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., hörte in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Ps. in eigentümlicher Weise singen² und auch Benjamin von Tudela lernte in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Ps. kennen. Saadia zu Ps. 6, 1 schließt aus כל-השמירה, daß es acht Psalmenweisen (אחאן) gegeben. Und auch sonst werden acht נגירות erwähnt³, vielleicht nicht außer Beziehung zu jenen acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden.⁴ Auch die in alten Ritualbüchern⁵ bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente steht viell. nicht außer Zus. mit der Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

VIII. Die Uebersetzungen der Psalmen.

Die älteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht nur Gesetz und Propheten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiß also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24, 44 geradezu benannt werden. Die Sage von den LXX (LXXII) Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Thora; die Uebers. der anderen Bb. sind jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Consonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, daß der Text dieser Uebers. uns in wesentlich urspr. Gestalt vorliegt, so daß die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hilfsmittel gewonnen hat⁶,

1) s. Saalschütz, Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und Otto Strauß, Geschichtliche Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859.

2) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

3) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

4) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ V, 368 f.

5) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

6) Dahin gehören 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense*,

das Urtheil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständniß der alttest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Controle des in Talmud, Midrasch und überh. der außerägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe. Nsch einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächst dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Der Hebräerbrief ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse, das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuließ, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschauung und Sprache einen bedeutenden Antheil. Diese neutest. Anführungen schließen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13, 18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19, 5. 51, 6. 116, 10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neutest. Gebrauch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht bloß bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles und fast wunderbares Schriftwerk, und dieses Ansehn hatte seinen Berechtigungsgrund daran, daß sie, obwol der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine epochemachende Stellung in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Particularismus gethan. Die alexandrinische Uebers. war also ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum invoraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die neutest. Schrift ist verfaßt in der griechischen Gemeinsprache (*κοινή*) mit alex. Färbung. Ueberh. hat der Alexandrinismus invoraus die Formen geprägt, welche das Christentum mit

griech. Text in lat. Schrift mit der Itala zur Seite aus dem 5. oder 6. Jahrg. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1869 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitinger 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text, gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10, 2—18, 6. 20, 14—34, 6., aus dem 4. Jahrh., mitgetheilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Vgl. *Prolegg.* zu LXX (1869) p. LX s. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4^o, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. dessen Beschreibung von Schönfelder im *Serapeum* 1865 No. 21), von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920), geschrieben und vom Kaiser Heinrich II. († 1024), der es in St. Gallen zum Geschenk erhalten hatte, nach Bamberg gebracht, für die Textkritik der LXX von gleicher Wichtigkeit wie das ähnliche *Veronense*.

heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging (Mt. 2, 15), so ist auch der Weg des Christentums über Aeg. und insbes. Alexandrien gegangen.

Gleich ehrwürdig durch Alter und Selbständigkeit, obwol nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedeutung wie die LXX, ist das Targum oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Deutungen zur Paraphrase wird. Die Abfassungszeit ist ungewiß. Da es aber schon während des Tempelbestandes ein schriftliches Targum zum B. Iob gab¹, so wird auch das Psalmen-Targum, obwol die Spuren mannigfacher Uebearbeitung an sich tragend, aus der Zeit des Tempelbestandes stammen. Es gehört im Unterschiede vom Onkelos-Targum des Pentateuchs und Jonathan-Targum der Propheten zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe², denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerus. Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie אַנְגְּלִין *ἄγγελοι*, אֶסְדְּרִין *ἐξέδραι*, קִרְיִים *κύριος*) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständnis kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat. Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am korrektesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's. Kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen bietet die Schrift עֵטָה אִיר von Benzion Berkowiz (Wilna 1843).

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito (genauer *Peschitto* ܡܫܝܬܐ die einfache d. i. wortgetreue), die nicht später als im 2. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in unpunktirter und viell. auch wenig korrekter Gestalt vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (תְּמוֹנִיךָ אֲמִינִיךָ statt שְׂרָמוֹ וְאַבְרָמוֹ *dele eos et perde eos* statt שְׂרָמוֹ נְרִיבָמוֹ), 139, 16 (גַּלְמִי *retributionem meam* statt גַּלְמִי). In andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56, 9 (כְּנֹדֶךָ *ἐνώπιόν σου* statt בְּנֹדֶךָ), er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90, 5 (*generationes eorum annus erunt* d. i. וְיִזְכְּרוּתֵי שָׁנָה יִרְוִי, LXX τὰ ἐξουθενώματα αὐτῶν ἐτη ἔσονται), 110, 3 (*populus tuus gloriosus* d. i. עַמְּךָ נְרִיבָתָהּ im Sinne von נְרִיבָה Iob 30, 15 Adel, Hoheit, LXX μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή). Daß er neben dem Grundtext auch die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und läßt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, daß der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren hat, obwol dies wahrscheinlich ist,

1) s. *Tosefta* zu *Sabb.* c. 14., *jer. Sabb.* c. 16 §. 1., *bab. Sabb.* 115^a, *Sofrim* 5, 15.

2) s. Geiger, *Urschrift und Uebers. der Bibel* S. 166 f.

denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, daß die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617 den Anlaß zur Anfertigung einer neuen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum (dessen Sprache in syrischen Psalter-Handschriften das „Palästinische“ heißt DMZ XXV, 268) besteht ein unzufälliges Wechselverhältnis, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des לצים durch ממיקני und des הורה durch נמוסא) zu Tage tritt und sich kaum anders als wie beim Spruchbuch durch Benutzung der christlichen Peschito seitens des jüdischen Targumisten erklären läßt.¹ Daß der syrische Uebers. Christ war, ist aus Stellen wie 19, 5. 68, 19 (vgl. Eph. 4, 8 wie Hebr. 8, 8 zu Jer. 31, 31). 110, 3 ersichtlich; daß ein Judenchrist, zeigt seine hebr. Sprachkenntnis, mit welcher sich auch griechische verband; denn der geistige Völkerverkehr im römischen Reiche war damals durch das Griechische vermittelt. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigenthümliche targumische Weise: sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Consequenz Fragesätze in Aussagesätze um, was 88, 11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegentheil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6^b. 60, 6., keine Gewaltthätigkeit. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und folgerecht auch das סלה (eingeschl. הגיון סלה 9, 17), läßt er unübersetzt, und seine Vertheilung ist noch nicht die spätere masoretische. Durch alle diese Sonderbarkeiten wird die Peschito ein für auslegungsgeschichtliche und kritische Forschung nur um so anziehenderes Denkmal, und doch ist seit der Ausgabe Dathe's 1768, der den Text des Erpenius zu Grunde legte und ihn mit schätzbaren Anm. versah², fast nichts dafür geschehen.

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegentheil um, so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesetzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als daß ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neutest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte palästinische Text des A. T. war nicht nur den Consonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. masoretisch fixirte. Darum verfaßte Aquila aus Pontus, ein zum Judentum übergetretener Heide, in der

1) Aus späterer Zeit wird berichtet, Haja Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stieß, sich beim Katholikos erkundigt, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

2) Auch die Uebersetzungs-Fragmente zu den Ps., welche u. d. N. ὁ Σφόρς citirt werden, hat Dathe dort in der Vorrede zusammengestellt,

1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen ließ. Den ersten Satz der Thora übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν (אֶת) τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν (אֶת) τὴν γῆν. In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen sich eins innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zu 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. רִבִּיר *χορηματιστήριοιον*, מגלה *εἰλημα*, פתח *ἀνοιγμα*, רהב *ὄρμημα*, אמן *πεπιστευμένως*), zuweilen unglücklich und durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vocalisirt vorliegt (z. B. 10, 4 ὅταν ὑψωθῇ), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. סלה *ἀελ*, שִׁיר *ἱκανός*, מכתם *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀπλοῦ* = מך ורחם) und verschmäht auch das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. במתים *ἐν χορδαῖς*), wie überh. seine Uebers., obwol selbständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fußt. Sein Uebersetzer-talent ist unverkennbar. Er ist des Hebr. mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei Causativformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (הריץ *πτοματίζειν*, הריץ *δρομοῦν*, השכיל *ἐπιστημοῦν* u. dgl.) Daß er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verräth sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er ἡλειμμένον dem *χριστοῦ* vorzieht; indes darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermäßigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderen Urtheil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachos das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit: sie schließt sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigentümliches. Auch Symmachos legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, daß er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowol Aquila als Symmachos haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so daß einige Stellen (s. 110, 3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta soll unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden worden

sein. Jene verräth in ihren Resten Kenntniss der Sprache und Tradition, diese wird zuweilen (37, 35. Hab. 3, 13) paraphrastisch. Eine sonst noch erwähnte Septima lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich nur 6 Columnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen Columnen noch Quinta (*E*), Sexta (*ς*) und Septima (*Z*) hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebers. hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) zusammengestellt; möchte es der *Hexapla* Fields (Oxfords 1867 und weiter) gelingen, die seitdem von vielen Seiten her¹ gelieferte reiche Nachlese einzuspeichern.

Euthymios Zigadenos nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. als siebente Uebers. die mit Vergleichung des Grundtextes den urspr. Septuagintatext wiederherzustellen suchende von Lukianos, welcher 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien aus geschleppt worden war, als Märtyrer starb; das Autograph derselben fand sich in Nikomedien versteckt in einem kleinen kalkbeworfenen Thurme.² Eine genaue Vorstellung können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychios, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der *χωρή* nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions corrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et quae deerant sub asteriscis interserens*, was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn ließ.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala*, besitzen wir den Psalter vollständig: Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus dem Veroneser Psalterium und Sabbatier in t. II seiner *Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus dem Psalterium des Klosters St. Germain veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509 ist aus Augustin zusammengestellt, denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius Ambrosius Prosper Cassiodor, nach dem altlat. Texte. Hieronymus unterzog diesen zuerst in Rom einer Durchsicht, und so entstand das *Psalterium Romanum*, welches am längsten von der Kirche Mailands und der Basilica des Vaticans beibehalten worden ist. Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite

1) So hat z. B. Montfaucon die Psalter-Handschr. *Cod. Vatic.* 754 nur zu 16 Ps. benutzen können; Adler hat sie bis zu Ende verglichen und reiche Hexapla-Fragmente darin gefunden (s. Repert. für Bibl. u. Morgenl. Lit. 14 S. 183 ff.). Auch der Psalmen-Comm. von Barhebräus und das von Bugatus 1798 herausgeg. *Psalterium Mediolanense* hat man schon für diesen Zweck auszubeuten begonnen, aber noch nicht den von Montfaucon in *Bibliotheca Bibliothecarum* 1, 240 erwähnten angeblich aus der Quinta geflossenen syrischen Psalter der mediceischen Bibliothek.

2) Vgl. die *athanas. Synopsis* bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mittheilung aus einer syr. HS. im Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. a. a. O. (1784) S. 48 f.

sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text¹ mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäß dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallicischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum*; sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer HS Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494 (dann herausg. von Cochleus 1533); beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium*, in t.X p.1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt.

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lat. Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Tochterversionen der LXX und der Peschito, nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Werth. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissenschaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Nenerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Diese selbständige Uebers. des Hier. ist die kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluß des Psalters; denn bei diesem Buche stand der neuen Uebers. der zähe liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde (mit Weglassung der kritischen Zeichen) Bestandtheil der Vulgata. Um so wünschenswerther wäre es, daß Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t.IX p.III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Kritische Hülfsmittel brauchen nicht erst in weiter Ferne gesucht zu werden. Eine vortreffliche HS ist *Cod. 19* der Stiftsbibl. von St. Gallen, ein Geschenk des Abts Hartmot († 895).

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seiner Hexapla verloren gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns noch vorläge das älteste unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetzten A. T. (*canon Hebraice veritatis*) die reife Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer besetzten Forschers erhalten, ein Werk von größtem kritischen, sprach-

1) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. *ep. CVI ad Sunniam et Fretelam* — *ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesareensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc Λοιπιανός dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

und auslegungsgeschichtlichen Werthe. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte; diese griech. Uebers. ist uns nicht erhalten.

Die Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon aus Fajum, den arabischen Erklärer der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmenübers. finden sich zwei HSS in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmenerklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110 theilte 1791 Schnurrer in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock*. 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchener Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock*. 281 und *Cod. Huntingt.* 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 der Beiträge zur ältesten Ausl. u. Sprachenerklärung des A. T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständnis nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnisvollen Proceß des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A. T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45,10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Feststellung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Arbeit über die Ps. in der Synagoge. Die Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, aber erst die Uebers. Luthers trat ihr ebenbürtig an die Seite, schon deshalb, weil er zuerst wieder aus der Quelle des Grundtextes schöpfte.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt niemand nach ihm. Was Cicero von seiner Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes und Aeschines sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — das gilt auch von Luther: er hat sich in den Grundtext eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewahrung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugießen. Das gilt besonders von seiner Psalmenübers., an welche selbst Moses Mendelssohn sich anschließen für gut befunden hat. Daß sie hie und da durch richtigeres Verständnis des Sinnes und im Allgem. durch größere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) vervollkommnet werden kann, das zu läugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht bloß verheißenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntnis.

IX. Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Gesch. der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. T. und insbes. der Ps. Der Herr selbst erschloß diese und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Ps.; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, dessen Werkzeug gewesen zu sein David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 bekennt, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Ps. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem B. Jesaia unter allen alttest. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Ps. wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutest. Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen blieb der Folgezeit überlassen.

Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die altkirchlichen Ausleger besaßen, ausgen. Origenes und Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntnis, und auch diese beiden nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbständiger Freiheit erheben zu können. Von Origenes' Comm. und Homilien über die Ps. besitzen wir nur noch von Rufin übersetzte Bruchstücke und sein (von Kleopas 1855 aus einer HS des Mar-Saba-Klosters vollständig herausgegebenes) ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμοὺς. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, §. 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Ps., aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist anerkanntermaßen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon

(*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Comm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebios. Des Hebräischen ist dieser, obwol in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, daß er es für möglich hält, *Μαριαμ* (מרים) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mittheilungen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetzungsgeschichtliche Ausbeute, außerdem nur sehr spärliche, denn die Auslegung ist oberflächlich und in willkürlicher gespreizter Weise allegorisirend. Athanasios in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Ps. (in t. I p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von Philo abhängig. Eine recht schöne Schrift ist sein Schreiben: *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Ps., klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasios ins Lateinische und Jörg Spalatin aus dem Lateinischen Reuchlins ins Deutsche übers. (1516. 4.). Aehnlich sind Gregors von Nyssa 2 Bb. *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* (*Opp. ed. Paris.* t. 1), welche über Anordnung und Beischriften der Psalmen handeln, aber in Betreff letzterer so irregeführt durch die LXX, daß die Titellosigkeit von 12 in LXX betitelten Ps. (so viele zählt Gregor) auf Rechnung jüdischer *ἀπιστία* und *κακία* gebracht wird. Nichtsdestoweniger findet sich in dieser Psalmen-Einleitung des großen Nysseners manche kostbare Bemerkung. Ungefähr gleichzeitig mit Athanasios schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine nach Origenes' Vorbild allegorisirenden *tractatus in librum Psalmorum* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytos erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin.* CXII¹) aus Origenes und Eusebios übertragen, durch und durch geistvoll und kernig, aber ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillau und Guillon).² Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps.* I. XXXV—XL.

1) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebios v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterios v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymos v. Alexandrien. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium, welcher die Psalmen-Homilien des Origenes übers. oder vielmehr umgearbeitet hat (Hieron. selbst sagt *ep. LVII ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit*); 2) Eusebius von Vercelli, Uebersetzer des Psalmen-Comm. des Eusebios v. Cäsarea und 3) Ambrosius, welcher auch theilweise sich an Origenes anschließt. Von Apollinaris dem Älteren ist uns eine *Μετὰφρασις τοῦ ψαλτῆρος διὰ στίχων ἡρωικῶν* erhalten. Er hat auch den Pentateuch u. a. alttest. Bb. in heroische Verse übersetzt.

2) s. die Charakteristik dieses Commentars bei Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 291—308.

XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilios; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt Letzterer — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sich auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Ps. war das des Chrysostomos, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Ps. (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Photios und Suidas stellen diesen Psalmencomm. unter den Werken des Chrysostomos in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebr. Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griech. Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschwenglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wol auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzuhalten und macht so gewissermaßen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch dürftig und unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Ps. von David seien oder nicht, kurzweg mit *καταλείτω τῶν πλειόνων ἢ ψῆφος*¹ in ersterem Sinne entschieden wird; sehr dankenswerth ist die geflissentliche namentliche Vergleichen der griech. Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht ent-

1) Innerhalb des Talmuds vertritt R. Meir *Pesachim* 117^a die Ansicht, daß David Verf. aller Ps. sei: *כל השבחות שבספר תהלים כולן דוד אמרן*, während *Bathra* 14^b zehn Mitverfasser angenommen werden: *דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים*; s. darüber den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird *להלל פסיו* als emblematischer Name des Psalters erklärt *לן שאמרוהו לו פסיו* das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Und doch gibt es zwei neuere Psalmencomm., näml. von Klauf 1832 und Randegger 1841, welche zu dem Zwecke geschrieben sind, sämtliche Ps. als davidisch zu erweisen.

schädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymios Zigadenos (Zigabenos): sein Comm. zu den Ps. (griechisch in t. IV der Venediger Ausgabe der *Opp. Theophylacti*), auf des Kaisers Alexios Komninos' Aufforderung geschrieben, ist nichts als eine geschickte Compilation mit starker Benutzung der auf Athos liegenden noch ungedruckten gleichfalls compilirten Psalmenkatene des etwas älteren *Νικήτας Σερρών*.¹ Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomos' Psalmencomm. sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Comm. besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils diktirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lat. Uebers., deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefaßten afrikanisch-lateinischen Psalmencomm. (erste Ausg. von Erasmus *Basileae Froben*. 1522., welcher wie auch Trithemius den Verf. irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebers. des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großentheils aus Augustin, jedoch nicht unselbständig. Was die griech. Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photios mannigfach in sogen. *Στοιχά Catenae* aufgespeichert; die des Niketas Erzbischofs von Serrae in Macedonien (um 1070) ist noch ungedruckt; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach größtem Maßstab begann Aloysius Lipomanus (Ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585). Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgem. bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntniss des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Ps. (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weiss. auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese.

1) Dieser Aufschluß findet sich in Nikodimos des Agioriten neugriechischer Ausg. des Psalmencomm. von Euthymios (2 Bdd. Constantinopel 1819—21. 4), welche auch Auszüge aus jener Catene des Nicetas Serronius enthält.

Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Ps. nicht in das Licht der neatest. Erfüllung, sondern setzt sie ohne weiteres in neatest. Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Ps., die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Den „ganzen David“ auswendig zu wissen was damals gewöhnlich.¹ In der syrischen Kirche konnte ein Ungerlehrter nur unter dieser Bedingung zum Altardienst zugelassen werden. Statt weltlicher Volkslieder konnte man damals, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Quocunque te verteris*, schreibt Hieronymus aus dem heiligen Lande an Marcellus' Wittwe, *arator stivam tenens Alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

*Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!*

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Ps. geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Ps. geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus.² Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten.

Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen als schon unselbständigere Compiler Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Comm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis*. Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbständiger commentiren

1) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 1.

2) s. außer der schon erwähnten Schrift von Otto Strauß: Armknecht, *Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche* 1855., und W. von Gülick, *Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissenschaftl. und prakt. Bed.* (eine katholische Preisschrift) 1858., theilweise auch Rudelbachs *Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift* 1855, 4. 1856, 2. und insbes. über den poenientialen Psalmengesang Zöcklers *Gesch. der Askese* (1863) S. 256—264.

Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Comm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Außerdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Aygvanus (um 1400), dessen Comm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wiedergedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausleger kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX gerathen sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderehaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neutest. Umsetzung der Ps. hier ihren Fortgang, wie z.B. Albertus Magnus in seinem Comm. (*Opp.* t. VII) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, viell. mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (gest. 1022), der Mönch des Klosters St. Gallen, die seine deutsche Psalmenübers. Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahle des Mittelalters“).¹ Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus Beda und Gregorius zusammengetragen die oben erwähnte lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045). Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebraeus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden.

Der mittelalterlichen synagogalen Auslegung fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttest. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebr. Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Ps. mit dem Titel שוחר טוב (s. Zunz, Vorträge S. 266 ff.) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthal-

1) Aus einer bisher unbeachteten mittelalterlichen deutschen Psalmenerklärung in einer Handschrift der Klosterschule von Ilfeld a/H. gibt Prof. Freyer Auszüge in der Luth. Zeitschrift. Die Handschrift beginnt mit Ps. 7 und reicht nicht ohne Lücken bis 149, 6.

ten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungef. seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrisch-arabischem Einfluß der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schrifthanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), aus dessen arabischer Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung Haneberg (1841)¹ und Ewald (1844) Auszüge gegeben haben; die Karäer Salmon b. Jerocham und Jefeth, welche beide auch die Ps. ausgelegt haben, sind heftige Gegner Saadia's, aber Jefeth, dessen Psalmen-Comm.² theilweise durch Bargés (1846 und 1861) bekannt geworden ist, steht doch schon unter dem Einflusse der von Saadia zu Ehren gebrachten Grammatik als Wissenschaft, welche Salmon grundsätzlich verwirft. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaäki) aus Troyes (gest. 1105), welcher wie den ganzen Talmud (nur wenige Theile z. B. den Tractat *Maccoth* ausgen.) so auch das ganze A. T. (ausgen. die Chronik) glossirt hat und nicht allein in kürziger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Ps.) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Hilfsmittel benutzt. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra aus Toledo (gest. 1167) und David Kimchi aus Narbonne (gest. um 1250); jener ist selbständiger und genialer, aber in seinen eigenthümlichen Einfällen selten glücklich, dieser abhängiger, aber mit mehr Sinn für das Einfache und Natürliche begabt und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische. Der arabisch geschriebene Psalmencomm. Gecatilia's (Mose ha-Cohen Chiquitilla) ist uns nur aus Citaten, bes. bei Aben-Ezra, bekannt. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschêch (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; auch der Comm. Obadia Sforza's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlin's, philosophirt zu viel, ist aber dabei wenigstens kurz und klar. Allen diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntnis einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter ihr Gegensatz gegen das Christentum ist. Dennoch hat die Kirche diese Vorarbeiten nicht unbenutzt gelassen. Die Judenchristen Nicolaus de Lyra (gest. um 1340), der Verf. der *Postillae perpetuae*, und der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Additiones ad Lyræ*, gingen hierin voran. Selbständig wie sie schöpft Augustinus Justinianus von Genua in seinem *Octapulus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) meist aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man

1) s. Fleischers Anzeige der Haneberg'schen Schrift in dem Gersdorf'schen Repertorium XXXIV, 481—485.

2) Er liegt handschriftlich theilweise in Paris, theilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris*. Justinianus, Pagninus und Felix waren im Beginne der Reformationszeit die drei größten Autoritäten für den Grundtext. Die beiden Ersten hatten ihr Verständniß des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere translatum* 1522 unter Leo X. erschien, war Proselyt.

Wir sind nun an die Schwelle der reformatischen Auslegung gelangt. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter — *aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcumque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis*. Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses aufging, repräsentirt in Deutschland durch Reuchlin, in Frankreich durch Vatablus: da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften und, wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe. „Wunderbar — sagt der spanische Carmeliter Thomas a Jesu — wie so gewaltig die Lieder Luthers die lutherische Sache förderten. Nicht nur die Kirchen und Schulen hallen davon wieder, sondern auch die Privathäuser, die Werkstätten, die Märkte, Straßen und Felder.“ Denn umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen Anderen) gingen die alten Psalmen von neuem in den Gemeindegesang der deutschen wie der skandinavischen¹ lutherischen Kirche über; in der französischen Kirche dichtete Clément Marot erst 30, dann noch 19 Ps. in Lieder um (1541—43) und Theod. Beza fügte die übrigen hinzu (1562).² Calvin führte die Ps. in Marots Uebers. schon 1542 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Genfer Kirche ein, mehrere Ps. (wie 25. 46) übersetzte er selbst — der Psalter blieb bis ins 18. Jahrh. das ausschließliche Gesangbuch der reformirten Kirche; die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's; Melissus Lobwasser, Martin, Opitz bürgerten die französischen Ps. auch in Deutschland ein. Die englische Kirche machte die Ps. in ihrem unmittelbaren Wortlaut zum Bestandtheile ihrer Liturgie, innerhalb welcher der Psalter in 60 Theile (wie bei den Griechen in 60 *στάσεις*) zerfällt und allmonatlich absolvirt

1) Die schwedischen Psalmlieder sind neuerdings für den Gemeindegebrauch von Runeberg (Örebro 1858) überarbeitet und vermehrt worden.

2) s. Félix Bovet, *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, in der Lausanner Zeitschr. *Le Chrétien Évangélique* 1866 No. 4 und nun dessen treffliche *Histoire du Psautier des Eglises Réformées* 1872.

wird; die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter in griechische Verse, wie von Olympia Morata (gest. 1555)¹, und unter Einwirkung Melancthons² in lateinische umgegossen! So sehr hatte Lust und Liebe zu dieser Beschäftigung um sich gegriffen, daß selbst ein deutscher Fürst, Landgraf Moritz von Hessen, sich als Jüngling darin versuchte.³ Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Martin Herz 1860 biographisch skizzirt hat⁴), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von George Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, obschon man dem Urtheil von Harleß beipflichten muß, daß die besten Versuche dieser Art nur in dem Maße zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und glücklicher gelöst, als je zuvor. Den Anfang macht Reuchlin's „hebräische Septene“ d. i. seine Auslegung der sieben *Psalmi poenitentiales* vom J. 1512. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1514 mit den Ps. anhub (lateinisch von Luthers eigener Hand in Wolfenbüttel) und 1519 einen Theil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntnis der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literae*, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente; aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Erklärungen der Ps., bes. der Bußps. und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (Basel 1524. 4. u. ö.) führte die unterbrochene Psalmenarbeit Luthers weiter, welcher in einem kurzen, aber gewaltigen Vorwort rühmt, daß jene die erste des Namens werthe sei. Scharfsinn und Feinheit des Urtheils zeichnen die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer aus (1529. 4. u. ö.); ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit durchweg ירהיב übersetzt wird.⁵ Ebenbürtig aber als

1) s. Proben in Bonnets Leben der Olympia Morata, deutsch von Merschmann 1860 S. 131—135.

2) s. Wilh. Thilo, Melancthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

3) *Davidis regii Prophetarum Psalterium vario genere carminis latine redditum ab ill. Principe ac Domino Dn. Mauritio H. C., Smalcaldiae, Mich. Schmuck imprimebat 1593.*

4) Seine Psalmen (zu denen Veit Dietrich Anmerkungen schrieb) erlebten in 70 J. 40 Auflagen.

5) Aehnlich ist *ὁ ὄντων* oder *ὄντοργός* des *Graecus Venetus*, welcher leider die Psalmen nicht übersetzt hat.

Exeget tritt dem deutschen Reformator Calvin an die Seite, dessen Psalmencomm. (zuerst Genf 1564) mit psychologischem Tiefblick mehr Erkenntnis des Typus und größere Freiheit historischer Anschauung verbindet, aber nicht ohne mancherlei Verirrungen dieser Freiheit. Calvins Historisiren ist zur Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger, dem Schullehrer der mährischen Brüder, welcher 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, seinen 1580—81 erschienenen Psalmencomm. in neuer Bearbeitung herausgeben zu können — ein originelles Werk, welches gleich den ersten Psalm nach vielem Hinundherrathen zuletzt in die Seleucidenzzeit herabsetzt.

Innerhalb der nachreformatorischen Auslegung begegnet uns zunächst Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, dessen *Comm. exegetico-practicus* über die Ps. (in erster Ausg. von seinem Sohne 1664) ein Werk voll Belesenheit, Geist und Witz ist, vielfach ein willkommener Supercommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine Leipziger Vorlesungen über die Ps. dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Comm. (1668), aber der freie Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr: Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römische betheiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragendsten Psalmenausleger von 1550—1650 sind Genebrardus, Agellius, de Muis, alle drei mit Kenntniss der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin, welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb papistischer Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche in Scholasticismus. Dieser gipfelt in le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis* und in Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* (6 Folianten 1665—1676). In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein klägliches Nachlaß des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine Masse unverarbeiteten Stoffes: die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser ungesichteter Beleg- und Parallelstellen. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. Jenseit 1750 verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die

Psalmen-Erklärungen von de Sacy, Berthier und la Harpe zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, daß sie das Wesen der Offenbarungsreligion verleugnet hätte. Jene Liebe zu den Ps., aus welcher der von Bengel bevorwortete Evangelische Lieder-Psalter des wahrhaft christlichen Dichters und Ministers Chr. Karl Ludwig v. Pfeil (1747) hervorgegangen ist¹, entartete mehr und mehr zu einem bloß literarischen, höchstens poetischen Interesse, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Bengels Vorbilde folgenden *Gnomon* zu den Ps. 1760 und Chr. A. Crusius im 2. Th. (1761) seiner *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, ein Werk, welches auf der von Bengel neugebrochenen Bahn weiter geht und reich an Keimen fortschreitender Erkenntnis ist (s. meine Biblisch-prophetische Theologie 1845). Den Charakter der damaligen Theologie ersieht man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebers. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Ps. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier einiges geleistet, aber übrigens geschwätzig, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen Vorlesungen, gewesen.

Den Uebergang zur neueren Auslegung bezeichnen Rosenmüllers *Scholia* zu den Ps. (zuerst 1798—1804), ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerther Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger Bucer Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Sammelwerk. Weit selbständiger und epochemachend war de Wette's Psalmencomm. (zuerst 1811, Ausg. 5 von Gustav Baur 1856). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den biblischen Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Ps. zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne, und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wiederholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger eröffnet de Wette's Comm. insofern eine neue Epoche, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger als Rosenmüller, welcher, obwol nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compiler ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Ps. hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Diese negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Comm. (1835. 36) zur positiven zu erheben. In seinem neueren Psalmencomm. (Bd. 1. 1863, Bd. 2 Abth. 1. 1864, Abth. 2. 1865), welcher der exegetischen

1) s. dessen Leben von Heinr. Merz (1863) S. 111—117.

Aufgabe gleichmäßiger entspricht, ist sein kritischer Standpunkt noch wesentlich der gleiche: er läßt nur 14 Ps. von den 73 לירר überschriebenen dem David, weist sämtliche Ps. von 73 an nebst 1. 2. 60 (diese drei wie auch 142—144. 150 von Alexander Jannai) der Maccabäerzeit (z. B. 138—141 Alexanders Vater Johannes Hyrcan) zu, und weiß auch Verf. (Zacharia 2 Chr. 26, 5., Jesaia, Jeremia) oder wenigstens Abfassungszeit aller andern herauszuerkennen. Dieser allesdurchschauenden Kritik, welche überall mit fast mathematischer Sicherheit positive Ergebnisse herausrechnet und maccabäische Ps. für den eig. Grundstock des Psalters ansieht, schloß sich v. Lengerke in seinem halb aus Hengstenberg halb aus Hitzig compilirten Comm. 1847 an, welcher behauptet, daß nicht ein einziger Ps. mit Sicherheit David zugeschrieben werden könne, und Olshausen in dem seinigen 1853, welcher nur wenige Ps. wie 2. 20—21 der vorexilischen Königszeit beläßt und alle andern mit unwiderstehlicher Neigung in die Maccabäerzeit bis in den Anfang der Regierung Johannes Hyrcans herabzieht, während Hupfeld in seinem Comm. 1855—62 (4 Bdd., Ausg. 2 mit werthvollen exegetischen und kritischen Zusätzen von Riehm 1867—71) es für unwürdig ernster Forschung erklärt, sich so „kindischem Hypothesenspiel“ zu überlassen und der negativen Kritik de Wette's nicht bloß treu bleibt, sondern sie noch entschiedener durchzuführen sucht — auch er behauptet, daß sich kein einziger Ps. mit Sicherheit David zuweisen lasse — und von der Voraussetzung ausgeht, daß wenn auch nur ein Theil der Ueberschriften falsch ist sie ebendeshalb alle für uns unbrauchbar seien. Wir stehen weder auf Seiten dieser überall die Ueberlieferung verneinenden Skepsis noch auf Seiten jener sie meistens verneinenden und ihr positive Gegenbehauptungen entgegensetzenden Selbstzuversicht, ohne aber deshalb die großen Verdienste zu verkennen, welche sich Olshausen, Hupfeld und Hitzig, jeder in seiner Weise, um die Psalmenauslegung erworben haben. An Olshausen schätzen wir seine hervorragende conjecturalkritische Begabung, an Hupfeld die grammatische Durchbildung und die soweit sie sich erstrecken gründlichen Studien, an Hitzig die überall anregende Originalität, den in Aufspürung der Gedankenzusammenhänge glücklichen Scharfsinn und die bei Constatirung des Sprachgebräuchlichen und syntaktisch Statthaften hervortretende bewunderungswürdige Belesenheit. Der Comm. von Ewald (Poetische Bb. 1839. 40., Ausg. 2 1866) genügt, abgesehen von dem einleitenden Theil, der Aufgabe der Auslegung seiner Anlage nach nur fragmentarisch, bekundet aber in der den einzelnen Ps. vorausgeschickten Charakteristik eine sonderliche Gabe, die Herzensschläge der Psalmendichter zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. In wahrhaft geistlichem Rapport mit dem Geist der Psalmisten steht keiner dieser Ausleger. Der vielgeschmähte Comm. Hengstenbergs 1842—47 (4 Bdd., Ausg. 2 1849—52) war deshalb, inwiefern er die Psalmenauslegung zuerst wieder in kirchlichen Zusammenhang stellte und bei ihrer grammatisch-historischen Aufgabe nicht stehen blieb, eine bahnbrechende Erscheinung. Als Vorläufer können die geistesverwandten Arbei-

ten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter 1835) und Stier (Siebzig Psalmen 1834. 36) gelten, welche sich nur über eine Auswahl von Ps. erstrecken, und als Seitenstück der Comm. von Tholuck 1847, welcher die sprachliche Seite ausschließt und den exegetischen Fortschritt für die Gemeinde praktisch zu verwerthen sucht. Der Vollständigkeit halber nennen wir auch noch den Comm. Kösters 1837, welcher für die Würdigung der Kunstform der Ps., bes. ihrer Strophik, von Bedeutung geworden ist, und Vaihingers 1845, so wie die praktischen, aber auf wissenschaftlicher Arbeit beruhenden Psalmenauslegungsschriften von Schaubach (1863) und Taube (1858 ff.). In außerdeutschen Ländern ist kein Werk über die Ps. erschienen, welches sich denen Hengstenbergs, Hupfelds, Hitzigs an die Seite stellen könnte. Und doch fordert die unerschöpfliche Aufgabe ineinandergreifendes Arbeiten vieler. Möchte denn in den Ländern skandinavischer, romanischer und englischer Zunge das auf dem Psalmen-Gebiete von Björk, von Perret-Gentil, Armand de Mestral und J. Fr. Thrupp gegebene Beispiel edlen Wettseifers mit deutscher Wissenschaft viele Nachahmer finden! Möchte in der römisch-katholischen Kirche der eifrige Fleiß Bade's und Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs vielen zum Vorbilde gereichen! Möchte auch die griechische Kirche auf Grund der von Pharmakides gegen Oikonomos verfochtenen Kritik der LXX über die aus den Vätern geschöpften Psalmenwerke von Nikodimos und Anthimos hinaussehreitend in jenem wetteifernden Anschluß an deutsche Wissenschaft fortfahren, den die Prolegomena zu dem Psalmencomm. des jerusalemischen Patriarchen Anthimos von Dionysios Kleopas (Jerusalem 1855. 4) bekunden! *Non plus ultra* ist die Losung der Kirche Christi in Bezug auf Gottes Wort und *plus ultra* ist ihre Losung in Bezug auf dessen Verständnis. Die gemeinsame wetteifernde Arbeit an der Schrift ist die schönste conföderative Bethätigung der getrennten Kirchen und die sicherste Anbahnung ihrer künftigen Einheit. Die Schriftauslegung baut die Kirche der Zukunft.

X. Theologische Vorbetrachtungen.

Der Psalmenausleger kann sich entweder auf den Standpunkt des Dichters oder auf den Standpunkt der alttest. Gemeinde oder auf den Standpunkt der Kirche stellen — eine Grundbedingung des Auslegungsfortschritts ist die Auseinanderhaltung dieser drei Standpunkte und demgemäß die Unterscheidung der zwei Testamente und überh. der verschiedenen Heilsoffenbarungs- und Heilserkenntnisstufen. Denn wie das Heil selbst, so hat auch dessen Offenbarung und Erkenntnis eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thatsachen, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluß der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stufengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zu verbürgen und das Verständnis zu vermitteln. In den

Ps. liegt ein halbes Jahrtausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntnis des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, daß Ein Ps. von Mose ist und daß die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereignis, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht bloß ihm äußerliche Thaten, die darin lyrisch widerklingen, sondern weil er David zum Hauptverf. hat, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., ist er ein unmittelbarer Bestandtheil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht bloß aus dem Geiste des Glaubens, sondern größtentheils zugleich aus dem Geiste der Prophetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntnis, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schließliche wesentliche Heil sich im Bewußtsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältnis der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zornesgeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglücklichsten Tages, um jenes Zornesgeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jahve Elohim war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmäßigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Ps. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigentum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jahve's er-

wartet. Daß unter allen davidischen Ps. sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, bes. infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 S. c. 7 mit vollem Recht an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der *בן-דוד*, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die *אחריית* als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu prophetisch oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ist, daß die Zahl dieser nicht bloß typisch messianischen Ps. so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Ps. die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jahve's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach innen und außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttest. Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere den HERRN selbst, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, gemeinhin über

die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jahve, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet *ישועה ליהוה* (3, 9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Ps. weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jahve und um Jahve's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jahve hat Jesum in sich. Jahve ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die *ישועה* dieses Gottes in leibhafter Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheißung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht bloß auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Sproß seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesamte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist. Psalmen, in denen der D. über seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheißung sich schließlich erfüllt, nennen wir eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Ps. Diese Ps. schließen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Prophetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Prophetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder.

Der messianische Inhalt der Ps. ist aber nicht beschränkt auf den der eig. Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so daß z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriß sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und vorzugsweise der Heilsgeschichte ein typischer, und nicht allein im Großen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Prophetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu *עבדי דוד* Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und *דוד מלכם* Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder auch ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender Dichter) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir typisch-messianische Ps. Es gehören dazu jedoch nicht ausschließlich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Propheten in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und Ps. 69) ist gewissermaßen ein *τύπος τοῦ μέλλοντος* gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit *ἵνα πληρωθῇ* angeführt werden, mit dem Unterschiede nur, daß es dort das weissagende Wort,

hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher typologischer Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Geschichte, und somit auch das rechte Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff.

Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-prophe-tisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äußern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart hinausgehoben von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber prophetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Man hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede gestellt, psychologisch unmöglich wären sie aber nur, wenn man dabei ein Ueberschanken des Selbstbewußtseins Davids in das seines Gegenbilds anzunehmen hätte; allein der Sachverhalt ist ein anderer. Wie der Dichter seine Erlebnisse, um sie dichterisch auszusagen, idealisirt d. h. bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt und mit Abstreifung des Zufälligen und Unbedeutenden in die Region des Idealen erhebt: so idealisirt auch David in diesen Ps. seine Erlebnisse und Aussichten, was an sich schon die Reducirung derselben auf das Wesen ihres typischen Thatbestandes zur Folge hat; er thut es aber nicht in dichterischer Selbsterregung, sondern getrieben vom Geiste Gottes, und dies hat die weitere Folge, daß die Erhebung seiner Erlebnisse in die Region des Idealen mit Erhebung derselben in die Region des Antitypus zusammenfällt, mit andern Worten: daß die Aussage seiner vorbildlichen Geschehnisse und der entsprechenden Stimmungen sich zur weissagenden Aussage der Geschehnisse und Stimmungen seines Gegenbilds gestaltet.

Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Psalmen wie 45 und 72 als eine vierte Kl. mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehen; es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so daß solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schließlichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist.

Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jahve's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Propheten. Aber

die Schlußfolgerung der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in den der alttest. Glaube sich barg, ist Jahve. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Daß der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde, war dem alttest. Gemeindebewußtsein fremd. Und die Erkenntnis, daß er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur in einzelnen Lichtstrahlen herein in das alttest. Dunkel, dessen Polarstern יהוה und nur יהוה ist.

Indem wir nun 2) das Verhältnis der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, finden wir auch dieses anders als wir vom Erfüllungsstandpunkt erwarten. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15. 51, 21), häufiger aber sind solche, in denen es gegen die *λογικὴ λατρεία* so entwerthet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ist nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Ps. an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt, es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsproceß, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15, 22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutest. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbsthingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Spr. 21, 3 Rechtthun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demut, Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbol gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält — mit Einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutest. Bewußtsein an die Bosprennung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigung- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9, 24 ff. Zach. 12, 10. 13, 7 sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Prophetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttest. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Ps. ausspricht, ruhte auch in Betreff der

Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jahve. Dieser ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מִכַּפֵּר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79, 9. 65, 4. 78, 38. 85, 3 u. a. St.). Jahve am Ziele seines Heilsgeschichtsweges ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17, 11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Von da weiter gehend fassen wir 3) das Verhältnis der Psalmen zur neutest. Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fließenden neutest. Moral ins Auge. Sowol in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Ps. im Bewußtsein der betenden neutest. Gemeinde eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, der sie zwanglos sich fügen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Ps. mit dem christlichen Bewußtsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Ps. vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloßer Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewarenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und großentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits aber ist es nicht minder wahr, daß im Lichte der stellvertretenden Genugthuung und des Geistes der Wiedergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutest. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Ps. sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttest. Bewußtsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowol als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden That-

sache des inwendigen Lebens geworden ist.¹ Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse wie 17, 1—5 der Umsetzung in das neuest. Bewußtsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gottes sacramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; auch muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurtheilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daß wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogen. Fluchpsalmen betrifft², so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen und dem Strafgericht nicht durch Buße zuvorkommen, ist auch im N. T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Denn das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Weg der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neuest. Beters (s. 9, 21. 59, 14 u. a. St.), und alles Herabwünschen des Gerichts auf die, welche sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstemmen, geschieht auch in den Psalmen in Voraussetzung ihrer beharrlichen Unbußfertigkeit (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109., die Imprecationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, gibt es für sie keine andere Rechtfertigung als daß sie aus prophetischem Geiste geflossen sind, und sie lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebe und sich um so dringlicher seiner Gnade befehle.

Auch 4) das Verhältnis der Psalmen zu den letzten Dingen ist ein solches, daß sie, um Gebetsausdruck des neuest. Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Africanus von dem A. T. sagt: οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφής, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Erst Jesaia

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, III: Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger, in der Dorpater Zeitschr. 1865 S. 352—358: „Die alttest. Glaubensgerechtigkeit, repräsentirt durch das *evangelium visibile* des Opfercultus, hat noch nicht die im N. T., bes. durch Paulus, ihr angewiesene fundamentale und primäre, sondern nur eine mehr secundäre, nachhelfende Stellung; die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein.“

2) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, IV: Die Fluch- und Rachepsalmen, ebend. S. 359—372., und unsere Erörterungen im Eingang der hieher gehörigen Ps. 35 und 109.

weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), und erst das Buch Daniel, diese auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttest. Apokalypse, weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches wenigstens voraussetzt daß der Wundermacht göttlicher Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Ps. zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daß diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederaufspriessen des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem Bilde anzudeuten (141, 7), das hoffnungslose Dunkel des Scheol (6, 6. 30, 10. 88, 11—13) bleibt unaufgehoben, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Bewahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinmenschlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Andererseits finden sich in den Ps. auch Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jahve dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwol sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist anspielungsweise sich statt des Anheimfalls an Tod und Hades eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24). Aber überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß Grab und Hades durch ein explicites Wissen um ein besseres Jenseits depotenzirt wären, sind sie vielmehr nur momentan für das darüber sich hinwegsetzende Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden und also noch nicht faktisch und dauernd überwunden. Ebendeshalb findet sich in den Ps. so wenig als im B. Iob eine vollkommen befriedigende Theodicee in Betreff der mit

Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Vertheilung der diesseitigen Geschichte — Ps. 7. 49. 73 kommen der rechten Lösung zwar nahe, aber sie bleibt auf der Stufe der Ahnung und Andeutung stehen.¹

Dennoch kommt im N. T. nichts zum Durchbruch was nicht bereits in den Ps. sich regte. Denn Tod und Leben sind in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutest. Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Ps. leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutest. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn die Psalmisten fürchten den Hades doch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter; denn die dort in geistlich gehobenem Seelenzustande ausgesprochenen Hoffnungen sind ihrer wahrhaft befriedigenden Erfüllung nach wirklich jenseitige. Es gibt, wie Oetinger sagt, keine wesentliche neutest. Wahrheit, welche nicht in den Ps., wenn nicht *voit* (dem ausgewickelten Sinne nach), doch *πνεύματι* enthalten wäre. Die alttest. Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttest. Eschatologie läßt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutest. Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Der Christ kann auch hier nicht umhin, sich über die Schranke der Psalmisten hinwegzusetzen und die Ps. nach

1) s. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, II: Die Vergeltungslehre der Psalmen, a. a. O. S. 316—352. Klostermann in seinen Untersuchungen 1868 geht von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daß der alttest. Fromme in dem Bewußtsein seines persönlichen Verh. zu Gott die Gewißheit einer künftigen Herstellung aus dem Tode hatte; aber er verkennet den geschichtlichen Verlauf, in welchem der potentielle Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins nur allmählich actualer Inhalt reflectirten Bewußtseins wird. Dagegen bleibt Schultz in seiner Alttest. Theologie 2, 220., indem er behauptet, daß die hier in Betracht kommenden Psalmstellen gar nichts für eine Lehre von der Auferstehung bieten, ebenso weit hinter dem Sachverhalt zurück als Klostermann darüber hinausgeht. Es ist an sich schon unwahrsch., ja unmöglich, daß die Auferstehungshoffnung unvorbereitet und unvermittelt in das israel. Bewußtsein eingetreten sei. Wo anders aber haben wir vorzugsweise zu erwarten, sie andämmern zu sehen, als in den Psalmen, wo der in Gott sich bergende Glaube in den mannigfachen Situationen dem Tode Trotz bietet? — William Binnie in seinem Werke *The Psalms: the history, teachings and use* (London 1870) geht mit Recht von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen hierin nicht gegen die Veden zurückstehen können, indem er auf Max Müllers *Chips from a German Workshop* p. 45 verweist.

dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen damals mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet war. So verstanden sind die Ps. Lieder des neatest. wie alttest. Israel. Die Kirche, indem sie die Ps. betet, feiert die Einheit der zwei Testamente, und die Wissenschaft, indem sie die Ps. auslegt, gibt der Unterschiedenheit des alten und des neuen Testaments die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Ps. im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen auseinanderhält.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

*Cum consumnaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, aperiabitur
(novis aperiis urgetur).*

Sir. 18,6 (von Augustin auf den Psalmenausleger angewandt).

DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS

Ps. I—XLI.

PSALM I.

Das auseinandergehende Geschick der Frommen und Gottlosen.

- 1 Selig der Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rath,
Und auf der Sünder Weg nicht hintritt,
Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt;
- 2 Sondern an Jahve's Gesetze hat er seine Lust
Und in dessen Gesetze forscht er Tag und Nacht —
- 3 Der ist gleich einem Baum gepflanzt an Wasserbächen,
Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit
Und dessen Laub nicht hinwelkt,
Und alles was er thut führt er hindurch.
- 4 Nicht also die Gottlosen,
Sondern sie gleichen der Spreu, welche Wind verjagt.
- 5 Darum bestehen Gottlose nicht im Gerichte,
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
- 6 Denn Jahve kennet der Gerechten Weg,
Aber der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Samlung der Ps. und die der jesaianischen Weissagungen gleichen sich darin, daß die eine mit einer überschriftlosen Rede, die andere mit einem überschriftlosen Psalme beginnt, welche die beiden Samlungen prologisch eröffnen. Daß Ps. 1 uralters schon als Prolog der Samlung galt, sieht man aus Act. 13, 33., wo die Worte: *mein Sohn bist du* . . . als ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ ist eine alte Verbesserung. Aber jene Zählungsweise beruht auf Ueberlieferung. Ein Scholion aus Orig. u. Euseb. sagt von Ps. 1 u. 2: ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ συνημμένοι und ebenso Apollinaris:

Ἐπιγραφῆς ὁ ψαλμὸς εὐρέθη δίχα,
Ἠνωμένος δὲ τοῖς παρ' Ἑβραίοις εἰς οἷς.

Denn es ist altjüdische Ansicht, wie Albertus M. bemerkt: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit אֲשֶׁרִי 1, 1 und schließt mit אֲשֶׁרִי 2, 12., so daß also Ps. 1 u. 2, wie *Berachoth* 9^b (vgl. j. *Taanith* II, 2) gesagt wird, Ein Ganzes (חֲדָא פְּרָשָׁה) bilden. Der urspr. Sachverhalt ist das gewiß nicht. Zwar berühren sich Ps. 1 und 2 mehrfach (dort יְהוָה, hier יְהוָה; dort וְיָדָבְרָה, hier וְיָדָבְרָה; dort אֲשֶׁרִי am Anf., hier am Ende), aber diese phraseologischen Berührungen reichen nicht aus, den Schluß auf Einheit des

Verf. (Hitz.), geschweige auf gliedliche Zusammengehörigkeit der 2 Ps. als Eines Ganzen zu berechnen. Nur insofern gehören die 2 anonymen Lieder zus., als das eine geeignet ist, das Proömion des Psalters nach seiner ethischen, das andere nach seiner prophetischen Seite zu bilden. Es fragt sich aber ob dies im Sinne des Samlers lag. Viell. ist Ps. 2 nur jener Berührungen halber an Ps. 1 angeschoben, welcher der eig. Prolog des nach dem Vorbilde der Thora pentateuchisch angelegten Psalters ist. Denn der Psalter ist Ja und Amen in Liedern zu dem Gottesworte der Thora. Darum beginnt er mit einem Ps., welcher das Geschick des Liebhabers der Thora dem Geschehe der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jahve nach Mose's Tode seinem Nachfolger Josua das Buch der Thora ans Herz legt. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit μακάριοι anhebt, so der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete alttest. Psalter mit אֲשֶׁרִי. Mit zwei אֲשֶׁרִי 1, 1. 2, 12 beginnt und mit zwei אֲשֶׁרִי 40, 5. 41, 2 schließt das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Ps. beginnt mit אֲשֶׁרִי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne daß man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein מִשְׁכִּיל, Ps. 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein הַמְלִילָה.

Was die Abfassungszeit des Ps. betrifft, so wollen wir darauf, daß 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung klingt, kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 ist wie eine auslegende und ausschmückende Paraphrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduzieren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. auch dies, daß Jer. den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also eine zeitgeschichtliche Anwendung von dem Ps. macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. Denn in die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende לִצְרִים, ein in der Zeit der Chokma von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Da er aber keinerlei zeitgeschichtliches Anzeichen enthält, so verzichten wir auf eine nähere Bestimmung seiner Entstehungszeit und sagen mit dem h. Columba (dieser gegen die von Einigen beliebte Beziehung des Ps. auf Joas den Pflegling Jojada's). *Non audiendi sunt hi, qui ad excludendam Psalmorum veram expositionem falsas similitudines ab historia petitas conantur inducere.*¹

V. 1—3. Das exclamative אֲשֶׁרִי hat wie auch 32, 2. 40, 5. Spr. 8, 34 *Metheg* beim ׀, in einigen Codd. sogar ein *Metheg* zur Rechten und eins zur Linken des *Schebâ*, um dieses als lautbares zu bezeichnen; denn der Bedeutsamkeit des Wortes halber soll ausnahmsweise *asch're* gelesen werden. Es ist die Verbindungsform des *pluralet*. אֲשֶׁרִים (von אֲשֶׁר, verw. רָשָׁה, קָשָׁה gradaus gehen, glücken, rechtbeschaffen s.), überall in der auch vor leichten Suffixen nicht anders lautenden (Olsh. §. 135^c) Form אֲשֶׁרִי als Ausruf: o über die Glückseligkeit des und des. Der selig Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut:

1) s. Zeuß, *Grammatica Celtica* (1853) 2, 1065. Der Comm. Columba's über die Psalmen, mit irischen Glossen versehen und aus dem Kloster Bobbio stammend, findet sich unter den Schätzen der Ambrosiana.

er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes geoffenbartes Wort. רָשָׁעִים sind die Gottlosen, deren sittlicher Zustand lose, haltlos und wie aus den Fugen rechter Einheit (Charakterhaftigkeit) gegangen, so daß sie einem aufgewühlten stürmischen Meere gleichen Jes. 57, 20f.¹; הַשָּׂאִים (vom Sing. הָשָׂא, wofür הָשָׂא gebräuchlich ist) die Sünder ἁμαρτωλοί, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben; לִצְרִים (v. לִצֵּץ wie מֵת v. מוֹת) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande verdrehenden frivolen Witzes machen, s. über die Wurzelbed. *flectere, torquere* zu Spr. 1, 6. 22. Die 3 Benennungen stehen auf gleicher Linie neben einander, bilden aber ihrem Inhalte nach eine Klimax: *impii corde, peccatores opere, illusores ore*, welcher gemäß betreffs der Ersten, wie Iob 21, 16. 22, 18., von עֲצָה (v. עֲצָץ *figere, statuere*) Entschließung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; betreffs der Zweiten von דְּרָה Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; betreffs der Dritten von מוֹשֵׁב, was wie arab. *meğlis* sowol Sitz (Iob 29, 7) als Zusammensitzen (107, 32), sei es amtliches (Sitzung) oder geselliges (vgl. 26, 4f. Jer. 15, 17), bed. Zu הָלַךְ in ethischem Sinne vgl. Mi. 6, 16. Jer. 7, 24. Also: glückselig derj., welcher nicht in der Gesinnung wie sie die Gottlosen hegen einhergeht, geschweige daß er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder gar sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern wolgefiele. Die Beschreibung setzt sich nun mit בִּי אֵם (*imo si* Ew. §. 356^{b2}) fort: sondern (wenn) sein Wolgefallen ist = (Nominalsatz statt des Verbsatzes:) er hat Wolgefallen (וּפָסַח dem Grundbegriff nach Beugung = Neigung, denn حَفْضُ הַפֶּסַח bed. niederdrücken, herabneigen *inclinare* Iob 40, 17) an תוֹרַת ה' der Unterweisung Jahve's, welche Israels νόμος Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend bei Tag und Nacht (zwei Adv. mit den alten Accusativendungen *am* vgl. chald. רִמָּם, samar. רִימִן, und *ah* vgl. אֶרְצָה erdwärts, בֵּיתָה daheim). Die Perf. v. 1 besagen was er bislang nie gethan hat, das Fut. יִרְחֹק was zu thun er sich immerfort befließigt; הִקָּה von tiefem (vgl. הִסֵּחַ

1) Jedoch hat man zu רָשָׁע nicht רָעַשׁ, רָעַשׁ zu vergleichen, sondern das Arabische weist für רָשָׁע in den zwei Stämmen رَسَعَ und رَسَعَ den Urbegriff *schlaff*, locker s. auf, im Gegens. zu رَمَحَ صَدَقَ hart, fest, straff s., wie رَمَحَ صَدَقَ d. h. nach dem Kamus رَمَحَ صَدَقَ مستو متين مستو eine harte, feste und gerade Lanze. Auch sonst wird ja das Locker- und Losesein auf das sittliche Gebiet übertragen; رَمَحَ لِيَدِي لِيَدِي licherlich (*dissolutum*) s. stellt sich zu رَمَحَ لِيَدِي cadaver quod dissolvitur. Dieselben beiden Grundbegriffe stehen sich auch in der intellektuellen Sphäre entgegen: رَمَحَ حَكَمَ weise, eig. dicht, fest, tüchtig, solid, und رَمَحَ سَخَفَ thöricht, albern, eig. dünn, locker, haltungslos s., wie ein schlechtes fadenscheiniges Gewebe, s. Fleischers Uebers. von Samachshari's Goldenen Halsbändern S. 26 u. 27 Anm. 76. Also bed. رָשָׁע den Losen und zwar als sittlich-religiöser Begriff den Gottlosen.

2) Ueber die Makkefirung כִּי אֵם s. den accentuologischen Anhang dieses Commentars.

depressum esse), dumpfem, gleichsam zwischen innen und außen schwebendem Verlauten bed. hier das stille Selbstgespräch (vgl. *هكس*

musitando secum loqui) des Forschenden und Sinnenden. Mit *וְהָיָה*¹ v. 3 beginnt nun die Entfaltung des *אֲשֶׁר*; es ist consecutives Prät.: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasserbächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub nicht abfällt. Im Untersch. von *נָטוּיִם* bed. *נָטוּיִם* nach *Jalkut* §. 614 fest eingepflanzt, so daß ihn alle Winde, wenn sie heranstürmen, nicht von der Stelle rücken können (*אֵין מוֹדוּיִן אֹתוֹ מִמְקוֹמוֹ*). In *פְּלִגֵּי מַיִם* dient sowol *מַיִם* als der Plur. der Hebung des Bildes; *פְּלִגֵּי* (arab. *falg*, oder *פְּלִגֵּי* Iob 20, 17 arab. *falağ*, v. *פִּלַּג* spalten Iob 38, 25) bed. nach dem *Jalkut* „jedes fließende Wasser, bes. den Bach einer Quelle, und jeden Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet“, ausgeschlossen große Flüsse (wie den Nil oder Euphrat) und

den Winterstrom (*سَيْل*); der Plur. bez. entw. Einen Bach von Seiten seiner Wasserfülle, oder auch mehrere die von verschiedenen Seiten den Baum mit nährender und erfrischender Feuchtigkeit versorgen. In dem Relativsatz liegt nicht aller Nachdruck auf *בְּעֵרְתוֹ* (Calvin: *impii, licet praecoces fructus ostendent, nihil tamen producunt nisi abortivum*), sondern *פְּרִי* ist erstes, *בְּעֵרְתוֹ* zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (s. v. a. sonst *יָבִיֵּא* bringt er) und zwar zur bestimmten gehörigen Zeit (= *בְּעֵרְתוֹ*, denn *עֵת* = *עֵרָה* oder *עֵרָה* wie *רָרָה*, *לָרָה*, v. *וַיָּרָה*), ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Der Satz *וְעֵלְתוֹ לֹא יִבֹּל* ist die andere Hälfte des Relativsatzes: und daß Laub nicht abfällt oder welk wird (*נָבֵל* wie das gleichbed. *זָבַל* von *בָּלַל*). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild allmählich gereifter segenverbreitender Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit *וְכָל*, wo bildlose Rede eintritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subj. Die Accentuation faßt dieses Versglied als 3. Glied des Relativsatzes, aber von einer wol fortkommenden Pflanze läßt sich zwar *צִלָּהּ*, nicht aber *הַצִּלָּהּ* sagen. Dieses *Hi.* (v. *צִלָּהּ* *صَلَح* spalten, durchgehen *pervadere* 2 S. 19, 18.,

durchdringen 45, 5., intr. zweckdienlich, tauglich s. Jer. 13, 7) bed. sowol causativ: machen daß etwas durchgeht oder gedeiht (Gen. 39, 23), als transitiv: durchsetzen, in tauglicher Weise oder tauglich machen²

1) Beim *Schebâ* steht *Metheg* (*Gaja*), wie überall wo ein mit *Schebâ* anlautendes Wort *Olewefored*, Groß-*Rebia* oder *Dechi* ohne vorhergehenden Diener hat, falls zwischen dem *Schebâ* und dem Worttone wenigstens ein Vocal und kein *Metheg* außer etwa das vor *Scheba compos.* feststehende liegt z. B. *נִתְּחָה* (mit *Dechi*) 2, 3, *וַיֵּצֵאוּ* 91, 15 u. dgl. Die Intonation des Accents soll in diesen Fällen vorzugsweise schon mit dem flüchtigen *é* beginnen.

2) Im Arab. z. B. ein Instrument tauglich machen d. i. stimmen, s. Kosegarten *Chrestom.* p. 24 s.

und intransitiv: durchdringen, gelingen (Richt. 18, 5). Bei der 1. Bed. wäre Jahve Subj., bei der 3. das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dies das Nächstliegende: alles was er angreift vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7, 11. 31, 21. Dan. 8, 24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingibt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äußerlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

V. 4—6. Die Gottlosen (הרשעים mit fingerzeigartigem Art.) sind das Gegentheil eines an Wasserbächen gewurzelten Baumes: sie sind במץ wie die Spreu (v. מץ auspressen), die der Wind fortjagt, näml. von der hochgelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne alle Lebenskraft und Lebensfrische, lose aufliegend auf der Tenne und auffliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Mit על-זנן wird aus dieser sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen eine Folgerung gezogen: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht במשפט. So heißt das Gericht gerechter Vergeltung, welchem Gott jeden einzelnen Menschen und ausnahmslos alle mit allen ihren Handlungen unterzieht (Koh. 12, 14), sein in den Lebensverlauf jedes Einzelnen und in die Geschichte der Völker hereinragendes gerechtes, nach Verdienst vergeltendes Walten. In diesem Gericht bestehen Gottlose nicht (קיים stehen bleiben, wie עמר 130, 3 sich aufrecht erhalten), noch Sünder צדיקים. Gemeinde (צדקה = 'idah v. צדק, קדר) Gerechter heißt die Gottesgemeinde (צדקה), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äußerlich und scheinbar angehören: οὗ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äußerlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Waizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme und ihr zeitweiliges Wohlergehen, welches keine göttliche Wurzel hatte, nimmt ein schreckliches Ende. Denn erkennend ist J. der Gerechten Weg, יודע wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches in lebendiger inniger Beziehung zu seinem Gegenstande steht und zugleich Zukehr und Zusammenschluß in Liebe ist. Der Gerechten Weg d. i. Lebensgang hat Gott zum Ziele, Gott erkennt diesen Weg, welcher ebendeshalb sein Ziel auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg האביר geht weil sich selbst überlassen unter, geht hinab in אביון, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht.

Im Arab. bed. أبد ins Endlose (bes. die unabsehbare Steppe, welche

בֵּידָא oder בֵּידָא heißt) sich verlieren.¹ Nur der Gerechten Weg ist
 עוֹלָם 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit dem-
 selben furchtbaren אֲשֶׁר־ schließt der mit אֲשֶׁר־ beginnende Ps. 112.

PSALM II.

Das Reich Gottes und seines Christus, denen Alles sich zu
 beugen hat.

- 1 Warum toben Völker
 Und Nationen sinnen Eitles!?
- 2 Auflehnen sich Könige der Erde
 Und Oberherren rathschlagen zusammen —
 Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.
- „Auf! sprengen laßt uns ihre Bande
 Und hinweg von uns werfen ihre Seile!“
- 4 Der in den Himmeln Thronende lachet,
 Der Allherr spottet ihrer.
- 5 Dann wird er sie anreden in seinem Zorn
 Und in seinem Erglühn sie niederdonnern:
- 6 „— Und doch hab eingesetzt Ich meinen König
 Auf Zion meinem heil'gen Berg.“

(Der göttliche König:)

- 7 „Melden will ich von einem Rathschluß!
 Jahve sprach zu mir: mein Sohn bist du,
 Ich habe heute dich geboren.
- 8 Heische von mir, so geb' ich dir Nationen zum Erbe,
 Und dein Besitz seien der Erde Enden.
- 9 Zerschmeißen sollst du sie mit Eisenscepter,
 Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern.“
- 10 Und nun, ihr Könige, zeigt euch verständig;
 Laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
- 11 Dienet Jahve mit Ehrfurcht
 Und frohlocket mit Zittern.
- 12 Küßt den Sohn, daß er nicht zürne und ihr verloren gehet,
 Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —
 Heil allen die sich in Ihn bergen!

Auf den didaktischen Ps. 1., der mit אֲשֶׁר־ begann, folgt nun ein prophetischer, der mit אֲשֶׁר־ schließt; er berührt sich auch sonst mit Ps. 1, noch mehr aber mit Psalmen der älteren Königszeit (59, 9. 83, 3—9) und mit Jesaia's prophetischem Stile. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jahve und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche J. seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne verliehen. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Rede des Sängers und Sehers beginnt und schließt den Ps. Die Empörer, Jahve und sein Gesalbter treten selbstredend auf,

1) Die Wurzel ist בָּרַד trennen, scheiden, welche in dem nachbiblischen (midrasischen) אֲבָר מִן abwendig machen von jem. hervortritt.

den Rahmen aber bildet Rede des Verf., welche, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen ausspricht. Wir haben kein rein lyrisches Gedicht vor uns. Das Ich des Dichters tritt zurück. Der im Centrum des Ps. redende Gottgesalbte ist nicht der anonyme Dichter selber. Mag es aber ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheißung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich dereinst der Weltberuf des davidischen Königtums erfüllen soll: jedenfalls tritt dieser Gottgesalbte in der göttlichen Machtherrlichkeit auf, in welcher der Messias bei den Propheten erscheint.

Der Ps. ist anonym. Ebendeshalb dürfen wir weder David (Hofm.) noch Salomo (Ew.) zu dessen Verf. machen, denn aus Act. 4, 25 ist nichts zu entnehmen, da im N. T. Davidslied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind, und es allewege weit gewagter ist, einen anonymen Ps. dem David oder Salomo zuzuschreiben, als einem לְדָוִד oder לְשִׁלְמֹה überschriebenen die unmittelbare Abkunft von David oder Salomo abzuerkennen. Aber auch Gegenstand des Ps. ist weder David (Kurtz) noch Salomo (Bleek). David könnte es sein, denn in seine Regierungszeit fällt wenigstens Eine Völker-Coalition wie die von welcher unser Ps. seinen Anlaß nimmt, s. 2 S. 10, 6.; Salomo dagegen kann es nicht sein, weil in seine nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübbte Regierung kein solches Ereignis fällt, vielmehr erst aus diesem Ps. erschlossen werden muß. Eher ließe sich auf Uzia (Meier) oder Hizkia rathen (Maurer), welche beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvölker losgerissen vom Hause Davids voranden. Die Situation entspräche, denn die aufständischen Völker, welche uns vergegenwärtigt werden, sind Jahve und seinem Gesalbten bisher unterworfen gewesene. Aber es fehlen zeitgeschichtliche Anzeichen, welche die eine oder die andere Vermutung stützten. Wäre der Gottgesalbte, welcher v. 7 das Wort ergreift, der Psalmist selber, so wüßten wir wenigstens, daß der Psalm einen König voll hohen messianischen Selbstbewußtseins zum Verf. hat. Aber die dramatische Haltung des Psalms bis zu dem folgenden יֵצִיאוֹ v. 10 ist jener Identificirung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen. Daß aber Alexander Jannai (Hitz.) beides zugleich sei, dieser mit Recht gehaßte blutdürstige Despot, der seine Regierung sofort mit Brudermord einweihte, ist eine Vermutung, welche den heilsgeschichtlichen und sittlichen Charakter des Psalms in widerliche Lüge verkehrt. Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen (2 S. 7, 14. Ps. 89, 28), als das davidische. Der Psalm feiert die Weltherrschaft eines Königs, welcher Sohn Davids und Sohn Gottes ist. Die Ereignisse seiner Zeit, welche den Dichter bestimmten, sind uns nicht mehr durchsichtig. Er ist aber von da aus mitten in jene Völkerbewegungen versetzt, welche damit enden, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15. 12, 10).

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25—28 haben v. 1. 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Jesum den heiligen Knecht Gottes und seine Bekenner. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugnis des ewigen melchisedekischen Priestertums Jesu, dieser als Zeugnis seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute“ zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute“ ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. Aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, trat er an diesem Tage, den die Kirche deshalb *dies regalis* nennt, sein ewiges Königtum an. Der neustest. Widerhall dieses

Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen $\delta \chiριστός$ und $\delta υἱὸς τοῦ θεοῦ$ Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des Hohenpriesters) gehen auf diesen Ps. und Dan. 9, 25 zurück, so wie ohne Widerrede $\delta υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου$ auf Ps. 8, 5 und Dan. 9, 13. Wenn de W. und Hupf. behaupten, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach katedralen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Jesus erscheint ja Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn dastellt als $ποικαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ$. Das Amt des Messias ist nicht nur ein heilschaffendes, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst weist in den Evv. öfter darauf hin, daß er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50 f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der große Tag der $ὁργὴ τοῦ ἀγρίου$ Apok. 6, 17., vor welchem die mattherzigen Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die fleischlichen Messias Hoffnungen der Juden.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strophe, beherrscht von einem fragenden Warum. Das frevle Beginnen richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewißheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in der Frage aus. Mit folg. Prät. fragt $לָמָּה$ nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völker sich so lärmend zusammengedrängt (A. $\acute{\epsilon}\theta\nu\sigma\nu\beta\acute{\eta}\theta\eta\sigma\alpha\nu$)? und mit folg. Fut. nach dem Zwecke des so erfolglos Geschehenden: wozu sinnen sie Leeres? $יִרִיק$ könnte adv. s. v. a. $לִיִּיק$ sein, ist aber hier wie 4, 3 regierter Acc., denn $הִקֵּה$, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äußernde Tichten und Trachten bed. (hier hinterlistiges wie 38, 13), bedarf eines Objekts. Mit diesem $יִרִיק$ begründet die unwillig staunende Frage sich selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Unterthan und Glied des göttlichen Reiches, kennt J. und seinen Gesalbten zu gut, als daß er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empörung invoraus erkennen sollte. Daß es auf diese beiden abgesehen ist, sagt v. 2., welcher ohne dem $לִמָּה$ untergeordnet zu sein die Sachlage weiter ausmalt. Das Fut. bez. das gegenwärtig vor sich Gehende: sie setzen sich in Positur, nehmen herausfordernde Stellung ein ($הִתְרַצְּב$ wie 1 S. 17, 16), worauf dann wieder (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6) in das Perf., den farbloseren Ausdruck des Thatsächlichen, übergegangen wird: $נִסְּדוּ$ (mit $יִרִיק$ als Exponenten des Reciproken) eig. sich dicht und fest aneinander drängen, dann wie $سَالَدَ$, welches in seiner Bed. *clam cum aliquo locutus est* von ebendieser Grundbed. des sich dicht Andrängens ausgeht: sich vertraulich berathschlagen (wie 31, 14 u. $נִצְּץ$ 71, 10). Die Subjektsbegriffe $אֲרָץ מַלְכֵי-רִזְיָהִם$ (nach arab. *razuna* gewichtig s.: die Gravitätischen, die Würdenträger, *σεμνοί augusti*) sind nur dem poetischen Stile gemäß ohne Artikel. Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt wider J. und seinen $מְשִׁיחַ \chiριστός$, den von ihm aus mittelst heiligen Salböls geweihten und ihm innigst

verbundenen König. Der Sänger vernimmt v. 3 den Beschluß der rathpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *émō* statt *éhém* geht auf J. und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Ausrufs: der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poët. Stil bedeutsame **אֶסֶר** hinweist, zersprengen (**מִסְרֹרֹת** = **מִאֶסְרֹת**¹⁾), dann das Flechtwerk von sich mit dem Aerger Gebundener und zugleich dem Triumph Befreiter hinwegschleudern (**מִמֶּנִּי** *a nobis*, die palästinische Schreibweise, wogegen die Babylonier **מִמֶּנִּי** *a nobis* im Untersch. von **מִמֶּנִּי** *ab eo* sprachen und schrieben *Sota* 35^a). Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jahve's und seines Gesalbten, und nicht bloß weil die ganze Welt Jahve's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

V. 4—6. Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuts sieht der Sänger in dieser sechszeiligen Str. Jahve und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer. Im Gegens. zu den irdischen Machthabern und Vorgängen heißt J. **יֹשֵׁב** **בְּשָׁמַיִם**: in unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit thront er darüber; **אֲדָרִי** heißt er als der welcher das Geschehen hienieden mit unbedingter Freiheit nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit überwaltet. Die Futt. besagen nicht was er thun wird, sondern fortwährend thut (vgl. Jes. 18, 4 f.); **לִמִּי** gehört nach 59, 9. 37, 13 auch zu **יִשְׁחָק** (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren **שָׂחַק** = **צָחַק**). Er lachet der Trotzigen, denn zwischen ihnen und Ihm ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen läßt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmut, fixirt das **אֵי** wie Deut. 29, 19 vgl. **אֵי** 14, 5. 36, 13., ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann“. Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zornglut in Bestürzung, bringt sie sowol innerlich als äußerlich außer Fassung; **בְּהֵל** **בְּהֵל** nebst **בְּלֵא** **בְּלֵא** syr. als Quadriliterum *balhi* bed.

urspr. loslassen, fahren lassen, dann im Hebr. theils äußerlich überstürzen, theils innerlich bestürzt machen und außer sich (aus Rand und Band) bringen. V. 5^a ist wie ein rollender Donner (vgl. Jes. 10, 33), **בְּהֵרֹוֹתִי** 5^b wie der einschlagende Blitz. Und wie die erste Str. mit Worten der Empörer schloß, so diese zweite mit selbsteigenen Worten Jahve's. Mit **יֵאָדָּי** beginnt wie Gen. 15, 2. 18, 13. Ps. 50, 17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3, 14. Ew. §. 341^c) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich... Mit **יֵאָדָּי** setzt er

1) Auch das neuere Arabisch macht **وَزَرَ** aus **أَزَرَ** (umgürten), s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 Col. 569.

ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Daß man nicht „ich habe gesalbt“ (Trg. Symm.) übersetzen dürfe, hat Böttch. bewiesen und wird auch von Riehm gegen Hupf. anerkannt; נָסַק נֶסֶק bed. wol hingießen, aber nicht begießen, und die Bed. des breit und fest Hingießens (Metallguß, Opferguß, Salbenguß) geht dann, wie in הָצִיק, הָצִיק , in die Bed. des fest Hinstellens (*fundere in fundare, constituere*, wie LXX Syr. Hier. Lth. übers.) über, so daß also der Fürstename נָסִיק sich nicht mit מָשִׁיחַ , sondern mit נָצִיב vergleicht.¹ Das Trg. setzt nach רִבְיָהּ (*unxi*) richtig וּמָנִיחָהּ (*et prae feci eum*) ein, denn עַל-צִיּוֹן ist nicht der Ort der Salbung. Von einem Könige Israels, der auf Zion gesalbt wäre, weiß die Gesch. nichts. Der Zion ($\text{צִיּוֹן} =$ Bergstock v. צָהָה hinstellen, aufrichten²) ist als Herrschersitz des Gesalbten genannt; dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt (2S. 5, 7. 9. 1K. 8, 1) mit Einschluß des Moria gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronszitz angewiesen.

V. 7—9. Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Rathschlusses ist und vermag. Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jahve's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher: sein Psalm ist Spiegelbild des Gesehenen, Wiederhall des Gehörten. Wie Jahve sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf Ihn. Der Gottesname יְהוָה hat Groß-*Rebia* und wegen der Tonfülle der umfänglichen Intonation dieses Accents *Gaja* beim *Schebâ* (vgl. אֱלֹהִים 25, 2. אֱלֹהִים 68, 8. אֱלֹהִים 90, 1).³ Die Constr. von סָפַר mit אֶל (wie 69, 27 vgl. אָמַר Gen. 20, 2. Jer. 27, 19. דָּבַר 2Chr. 32, 19. דִּבְרֵי Jes. 38, 19): Erzählung oder Meldung thun hinsichtlich . . ist umständlich und deshalb feierlich.

1) Schon der Jalkut zu den Ps. §. 620 schwankt in der Erkl. des נֶסֶקְתִּי zwischen אֲמַשְׁחִיחֶהּ ich habe ihn gesalbt nach Dan. 10, 3., אֲחִיכִרְתִּיהּ ich habe ihn gegossen nach Ex. 32, 4 u. ö. und גִּדַּלְתִּיהּ ich habe ihn groß gemacht nach Mi. 5, 4. Aq., indem er καὶ ἐδίασάμην (v. $\text{διόξασθαι} = \text{ἐφαίρειν}$) übers., fügt eine vierte Möglichkeit hinzu. Eine 5. Möglichkeit: נָסַק läutern, weihen (Hitz. im Psalmencomm. 1863 gegen Sprüche 1858 S. 77) existirt nicht, denn diese Bed. gewinnt das arab. *nasaka* von der Grundbed. des Schlemmens oder Schwemmens aus (z. B. des Wegschwemmens der Salzbestandtheile eines Ackers). Auch Spr. 8, 23., wo Hitz. erklärt: ich ward gewoben = gewirkt, bed. נֶסֶקְתִּי ich bin hingegossen = eingesetzt.

2) Vgl. צִיּוֹן *cippus*, Denkmal, Zeichen und עֶלְמָן Kennzeichen, Zeichen: *‘alam* Zeichen — sagt Jâkût — bedeutet in der Nomadensprache den „Berg“. Wetzstein dagegen zu Jes. S. 578 leitet צִיּוֹן v. צִוֵּן (صون) schirmen, schützend umschließen ab, so daß es n. d. F. בְּיִזְר die Umwallung, die Felsenburg bed.

3) Im Allgem. bem. wir hier, daß dieses das *Schebâ* in die Intonation hineinziehende *Gaja* (*Metheg*) nur von dem Masoreten *Ben-Naftali*, nicht von *Ben-Ascher* (beide um 950) auch Wörtern mit den geringeren Trennern *Zinnor* und *Klein-Rebia* beigegeben wird, was auch in Baers Psalter 1861 noch nicht durchgreifend beachtet ist, so daß also z. B. 5, 11 אֱלֹהִים , 6, 2 dagegen (bei *Dechi*) יְהוָה , nicht יְהוָה zu schreiben ist.

Selbstgewiß und furchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein חק entgegenhalten d. i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung, an der sich nicht ändern und rütteln läßt. Alle alten Uebers. ausgen. den Syrer lesen חק יהוה zusammen. Die Strophenzeile wird dadurch den andern conformer, aber der Ausdruck verliert an Gewicht. Mit Recht hat חק אֵל *Olewejored* (s. hinten den accentuologischen Anhang). Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Decret und was für eines! Ein großartiges nach Urheber und Inhalt. J. hat ihm erklärt: בְּיָמֵי אֲתָהּ¹, und zwar an dem bestimmten Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältnis gezeugt oder geboren hat.

Das V. הָלַךְ (mit dem Umlaut i²) vereinigt, wie وَلَدٌ und γεννᾶν, die Bedd. des Zeugens und Gebärens (LXX γεγέννηκα, A. ἔτεκεν), während הוֹלִידִי אֵל nur vom Vater gesagt wird; es ist wie mit ἀπεχύνησεν Jac. 1, 18 eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint, und zwar, da es sich um Einsetzung (נִסָּךְ) in das Königtum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung (מְשִׁיחַ) geschehn ist.³ Mag David oder ein Davidide oder der andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Meldung dieses חק zu gelten, denn dort empfängt David mit Rückblick auf seine Salbung und zugleich mit der Verheißung ewiger Herrschaft das Zeugnis von dem ewigen Sohnesverhältnis, in welches J. Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so daß David und sein Same zu J. sagen kann אֲבִי אֲתָהּ 89, 27., wie J. zu ihm בְּיָמֵי אֲתָהּ. Aus diesem Sohnesverhältnis des Gesalbten zu J. dem Schöpfer und Eigner der Welt, fließt Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf שָׁאֵל folgt der nach Aufforderungen naturgemäße Cohortativ Ges. §. 128, 1. J. hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu

1) Auch bei Athnach bleibt hier wie 25, 7. 40, 18. 70, 6 אֲתָהּ ohne gedehntes ā (Psalter 2, 468), aber das Wort ist *Milel* geworden, während es außer Pausa nach Ben-Ascher *Milra* ist, von Ben-Naftali aber auch außer Pausa (wie 89, 10. 12. 90, 2) auf *penult.* betont wird. Ueberhaupt hat das *Athnach* der Bb. חָאם (Ps. Iob Spr.), dem *Zakef* der 21 anderen Bücher entsprechend, nur halbe Pausalkraft und da, wo es auf *Olewejored* folgt, in der Regel gar keine, vgl. 9, 7. 14, 4. 25, 7. 27, 4. 31, 14. 35, 15 u. s. f.

2) Der Umlaut i geht entw. auf eine Grundform הָלַךְ, הָלַשׁ (וֹרֵשׁ), שָׁאֵל zurück, oder er ist unmittelbar aus Pathach entstanden; für das Erstere sprechen Formen wie הִלְשִׁיתָ und שָׁאֵלְךָ, für Letzteres daß ē in geschlossener Silbe gew. in *Segol* übergeht.

3) Eine moslemische Tradition sagt, daß die Lehre von dem Gottessohne auf christlicher Fälschung Eines Buchstabens beruhe. Es heiße (in Ps. 2) nicht وَلَدٌ, wie die Christen lesen, sondern وَلَدْتُ nicht *genui*, sondern *produxi* (*effeci ut nasceretur*), s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 344. Im Hebr. aber ist הָלַךְ nur von der Geburtshelferin üblich.

wollen, und daß er will, zeigt sich daran, daß er sich gegen die Empörer auf Jahve's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz v. 9. Die Suff. gehen auf den Hauptbegriff in v. 8: die **זִרְיָם**, die in Heidentum versunkenen *ἑθνη*. Für diese wird sein Herrschersepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt. Mit **נָחַץ** wechselt **רָצַע** (= **רָצַץ** *frangere*) fut. **רָצַע**, wogegen LXX (Syr. Hier.), welche *ποιμάνεις αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ* (wie 1 Cor. 4, 21) *σιδηρῶ* übers., **רָצַע** von **רָצַח** vocalisirt. Der Eisenstab, dem hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so mit Bezug auf **שֶׁבֶט** als Stab des Hirten 23, 4. Mi. 7, 14 zum Werkzeuge der Zwingherrschaft.

V. 10—12. Der D. schließt mit Nutzenanwendung des Geschauten und Gehörten auf die Großen der Erde. Mit **וְיָצְחָהּ** καὶ *vñv* (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlußfolgerungen gezogen. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das prophetisch Geschaute und Vernommene an die Könige insgemein. **שֹׁפְטֵי אֶרֶץ** sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* **הַיָּשָׁרִים** bed. Verstand oder Einsicht beweisen; das *Ni.* **נוֹסֵר** als sogen. *Ni. tolerantivum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie **נוֹסֵר** Spr. 13, 10 sich rathen lassen, **נוֹרֵשׁ** Ez. 14, 3 sich suchen lassen, **נוֹמָדָם** sich finden lassen 1 Chr. 28, 9 u. ö. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt v. 11 eine spezielle Ermahnung bezugs Jahve's, v. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich **עָבְדוּ** und **גִּילוּ**, dieses nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von **חִילוּ** 96, 9 (mit welchem es die gleiche Wurzelbed. der Bewegung im Kreise hat), sondern, da „erbet mit Zittern“ (Hitz.) eine Tautologie ist und aufforderndes **גִּילוּ** sonst überall „frohlocket“ bed., nach 100, 2 im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, eines solchen Gottes Knechte sein zu dürfen. Richtig LXX *ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ*. Das Frohlocken soll, damit es nicht in Sicherheit und Uebermut umschlage, mit Zittern (**ז** wie Zef. 3, 17) geschehen, mit Zittern der Ehrerbietigkeit und der Selbstzucht, denn Gott ist ein verzehrendes Feuer Hebr. 12, 28. Der nun folgenden zweiten, auf das Verhältniß zum Gottgesalbten bezüglichen Ermahnung sind die alten Uebers., als ob ihre Klarheit sie geblendet, alle mit Ausnahme des Syrers aus dem Wege gegangen, indem sie **בָּר** entw. **בָּר** Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht (LXX Targ. It. Vulg.), oder **בָּר** rein, lauter übers. (Aq. Symm. Hier.: *adore pure*¹). So auch Hupf.: fügt euch aufrichtig, wogegen Ew.: nehmt lautere Warnung an und Hitz.: fügt euch der Pflicht (**בָּר** wie arab. *birr* = **בָּר**); Olsh. meint sogar, in dem **בָּר** möge ein Fehler stecken, und Diestel entscheidet sich

1) Schegg billigt diese Uebers.; aus seiner Anzeige dieses Comm. in Reusch' Literaturblatt 1867 Nr. 24 trage ich hier zu S. 33. 34 der Einleitung nach, daß Hieronymus' *Psalterium Romanum* sich im Missale erhalten hat und das *Ps. Gallicanum* aus der Vulgata in das Brevier aufgenommen ist.

für **בִּי** statt **בִּר**, wonach auch Hupf. in der vorausgestellten Uebers.: „fügt euch ihm“. Aber alles das ist ein beispielloses Hebräisch. Sprachgebrauch und im Bunde mit ihm der einheitliche Grundgedanke des Ps. fordern *osculamini filium*. Das *Pi.* **נִשֵּׁק** bed. küssen, nirgends etwas anderes, und während **בִּר** im Hebr. Reinheit und nichts weiter bed. und **בִּי** als Adv. *pure* sich nicht belegen läßt, ist hier, nachdem J. sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, nichts natürlicher, als daß das in feierlicher Rede nicht befremdende und hier, wie Böhl bemerkt hat, über den Misklang **בִּן פֶּן** hinweghebende **בִּר** (im Aramäischen und wol auch Phönicischen wechselnd mit **בִּן**, einmal Spr. 31, 2 sogar flectirt **בִּרִי** = **בִּנִי**) in ähnlich absoluter Weise, wie **רוּחַ**, den einzigartigen Sohn und zwar den Gottessohn bezeichne.¹ Auf die Ermahnung, sich Jahve zu unterwerfen, folgt, wie schon AE bem., die Ermahnung, dem Sohne Jahve's zu huldigen. Küssen ist s. v. a. huldigen; Samuel küßt 1 S. 10, 1 den Saul, indem er sagt daß er ihm damit huldige.² Subj. des Folg. ist nun aber nicht der Sohn, sondern Jahve. Dem neustest. Bewußtsein liegt die Bez. des **פֶּן-רִאשֹׁנָה** auf den Sohn allerdings mindestens gleich nahe (s. Apok. 6, 16 f.), und da die Warnung vor dem Vertrauen (**תִּסְמוּחַ**) auf Fürsten 118, 9. 146, 3 sich nicht auf den Christus Gottes anwenden läßt, so kann die Bez. des **בִּי** auf diesen (Hgst.) nicht als unmöglich gelten. Da aber **בִּי** **תִּסְמוּחַ** das übliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu J. ist und der künftige Zorntag im A. T. überall z. B. 110, 5 als Tag des Zornes Gottes erscheint, so bez. wir das *ne irascatur* auf Den deß Sohn der Gesalbte ist; wer den Sohn nicht ehret der ehret den Vater nicht (Joh. 5, 23), darum ergeht der Mahnruf: huldiget ihm, dem Sohne, mit der Warnung: damit Jahve nicht zürne und ihr umkommet **לִרְדָּה**. Dieses **לִרְדָּה** ist Acc. der näheren Bestimmung. Wenn jemandes Weg **הַאֲבֵר** 1, 6., so geht er selbst verloren hinsichtlich des Weges, indem dieser ihn in den Abgrund führt. Fraglich ist, ob **בְּמִצֵּט** „um ein Kleines“ im Sinne von *brevi* oder *facile* bed. Der Sprachgebrauch spricht für Letzteres (Hupf.). Denn überall sonst bed. **בְּמִצֵּט** für sich allein (ohne solche Zusätze wie Ezr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „um ein wenig, beinahe, leicht“. Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. Also: denn entbrennen könnte leicht (schier) sein Zorn, vgl. zur

1) Abgesehen davon, daß **בִּר** den Artikel nicht trägt, fällt die Indetermination unter den Gesichtspunkt derj., welche, weil sich mit ihr die Vorstellung des Majestätischen, Großen, Schauerlichen verbindet, von den arab. Grammatikern **التكثير** oder **لتكثير** oder **لتهويل** genannt wird: sie fordert durch die in ihr liegende Unbegrenztheit die Einbildungskraft zur Vergrößerung des so ausgedrückten Begriffs auf. Ein arab. Ausleger würde hier wie oben v. 7 erklären: „Küsst einen Sohn, und was für einen Sohn!“ (s. *Ibn Hishâm* in de Sacy's *Anthol. gramm.* p. 86, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir!*). Lehrhafte Beispiele dafür sind **בְּיָד** Jes. 28, 2 durch eine Hand, näml. Gottes Allmachtshand, welche aller Hände Hand ist, und Jes. 31, 8 **מִפְּנֵי-חֶרֶב** vor einem Schwerte, näml. dem keine Gegenwehr zulassenden göttlichen Schwerte, vgl. auch zu Spr. 21, 12.

2) s. darüber Scacchi, *Myrothecium* t. III (1637) c. 33.

Wortstellung 73,2. Der D. warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht den nach v. 4 unvermeidlichen Zorneifer Jahve's für seinen Christus herauszufordern. Wol allen, die von diesem Zornesausbruch nichts zu fürchten haben, weil sie in Jahve als ihr Asyl sich hineinbergen. Der Constructivus חוֹסֵי schließt בִּי ohne Genitivverhältnis mit sich zu Einem Begriffe zusammen Ges. §. 116, 1. חָסָה, das übliche Wort von gläubiger Zuflucht zu J., bed. seinem Wurzelbegriffe nach nicht sowol *refugere*, *confugere*, als *se abdere*, *condere* und wird deshalb nie mit חָסָה, immer mit חָסָה verbunden.¹

PSALM III.

Morgenlied eines Bedrängten, aber in Gott Getrosten.

- 2 Jahve, wie viel sind meiner Dränger!
Viele stehn auf wider mich,
- 3 Viele sagen von meiner Seele:
„Es gibt kein Heil für ihn in Gott.“ (*Sela*)
- 4 Aber du, Jahve, bist Schild um mich,
Meine Ehre und meines Haupts Erheber.
- 5 Laut ergeht an Jahve mein Ruf
Und er erwidert mir von seinem heil'gen Berg. (*Sela*)
- 6 Ich legte mich, da schlummerte ich ein —
Erwacht bin ich, denn Jahve stützt mich.
- 7 Nicht fürcht ich mich vor Myriaden Volkes,
Die rings sich wider mich gelagert.
- 8 Stehe doch auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du zerschlägst all meinen Feinden die Backe,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
- 9 Jahve's ist das Heil —
Ueber dein Volk komme dein Segen! (*Sela*)

Auf die beiden prologischen Ps., welche ein verwandtes Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der חֲכָמָה und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkt der נְבִיאָה, folgt nun ein Morgensegen; denn Morgen- und Abendgebete

1) Ueber alte Stadtnamen, welche dieses antike חֲסָה aufweisen, s. Wetzstein zu Iob 24, 8 Anm.; das Arabische — bemerkt dieser — hat حَسَا (حسى) noch in der Beziehung der Grundbed. auf Wasser, welches zurückgezogen und verborgen unter dem Sande fließt und nur durch Graben zum Vorschein kommt; die felsige Grundlage, auf der es unterhalb der Sandfläche sich sammelt und am Versickern

oder Verdunsten gehindert wird, heißt حَسَى hasâ oder حِسَى hisâ der Bergungs- oder Schutzort und eine dort gegrabene Quelle عَيْنُ الْحَسَى. [Wenn dies richtig, so müßte die Bed. des Einschlüpfens (*absorbere*), welche حَسَا hat, auf die Wurzelbed. in sich bergen oder aufnehmen zurückgehen, denn eine andere Bezeichnung jenes das Wasser einschlüpfenden Bodens ist جَرَعَاءَ Schluckerde v. جَرَعَ zerren, schlucken.]

sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3, welches die Erwähnung des „heiligen Berges“ mit Ps. 2 gemein hat, geht naturgemäß dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn daß Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Etliche meinen, beruht auf grammatischem Misverständnis.

Mit Ps. 3 beginnen die ausgesprochenermaßen musikalisch eingerichteten Lieder. Mit **מִזְמוֹר לְדָוִד** ein Psalm Davids (absichtlich mit $\frac{3}{2}$, um die Indetermination des ersten Gliedes hervorzuheben wie z. B. **مِثْلُ اللَّعْرَبِ** „ein Sprichwort der Araber“) wird das folg. Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes bez. Da **מִזְמוֹר** ausschließlich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wol ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das **וּמָר** (**וּמָר**) ist ein schallnachahmendes Wort (Hupf.), welches im *Kal* abkneifen und zwar (die Reben) abranken oder schneiteln bed. (vgl. arab. **زبر** schreiben, von dem summenden Geräusch des Griffels oder Kalams auf dem Schreibstoff). Mit dieser Bed. „kneifen“ hängt die dem *Pi*. eigene des Singens und Spielens nicht zus. Denn weder das rhythmische Abtheilen (Schultens) noch das articulirte Sprechen (Hitz.), wofür der Fortgang des aethiopischen *zamara* vom Singen zum Verkünden keinen Beweis abgibt, gewährt eine wahrscheinliche Vermittelung, da Cäsur und Silbe keine naturwüchsigen Begriffe sind, und auch nicht das Kneifen der Saiten (Böttch. Ges.), wofür die Sprache **גָּגַן** (gleicher Wurzel mit **גָּגַן** *tangere, pulsare fides*) geprägt hat. Hiezu kommt daß die ältesten Stellen, wo **וּמָר** und **וּמָרָה** vorkommen (Ex. 15, 2. Richt. 5, 3), eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Untersch. vom Tonspiel bez. z. B. 98, 5. 81, 3 vgl. Hohesl. 2, 12. Auch würden wenn **וּמָר** urspr. wie *ψάλλειν carpere (pulsare) fides* bed. nicht Instrumentnamen wie arab. *zembr* Hoboe und *zummarā* Pflöge gebildet werden. Nein, **וּמָר** bed., wie Hupfeld gezeigt hat, als unmittelbares Schallwort wie *canere* „musiciren“ im weitesten Sinne (vgl. Curtius unter *σύριγξ*); der genauere Sprachgebrauch aber unterscheidet **וּמָר** und **שִׁיר** wie musiciren und singen. Mit **בָּ** des Instruments bez. **וּמָר** Gesang mit musikalischer Begleitung (wie aeth. *וּמָר* *instrumento canere*) und **וּמָרָה** (aram. **וּמָרָה**) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Sonach bed. **מִזְמוֹר** technisch das Musikstück und **שִׁיר** (viell. wurzelverw. mit **סִיר** Strick als das sich Hinziehende) das Gesangstück. Und deshalb übers. wir jenes mit „Psalm“, denn *ὁ ψαλμός ἐστίν* — sagt Gregor von Nyssa — *ἡ διὰ τοῦ ὄργάνου τοῦ μουσικοῦ μελωδία, ὥδῃ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένη τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐκφώνησις*.

Daß Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden **סֵלָה**. Es findet sich im Psalter, wie schon von Bruno richtig gezählt wird, 71 mal (17 mal im ersten Buche, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten, 4 mal im fünften) und mit Ausnahme der anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Daß es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Beischrift ist, erhellt daraus, daß alle Ps. mit **סֵלָה** mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen **לְמִנְצַח** versehen sind, nur acht nicht (32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung **מִזְמוֹר** kundgibt; die Tefilla Habakuks c. 3., das einzige Schriftstück, in welchem **סֵלָה** außerhalb des Psalters vorkommt, hat das **לְמִנְצַח** ausnahmsweise am Ende. Die 3 **סֵלָה** dieser Tefilla mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74 mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so ist 1) jede

abbreviatorische Deutung — am besten = סב למעלה דשָׁר (wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*) — deshalb verwerflich, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln. Auch 2) die Ableitung von שָׁלָה = שָׁלָה *silere*, wonach es eine Pause bez. oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heißt, ist deshalb unannehmbar, weil שָׁלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von ש and ס (סִירָיון, שִׁירָיון) äußerst selten ist. Es gibt nur Einen Verbalstamm, mit dem שָׁלָה sich combiniren läßt, näml. שָׁלָל oder שָׁלָךְ (שָׁלָל). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens, woraus sich im Hinblick auf die Derivate שָׁלָל Leiter und מַסְלָה in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 für שָׁלָה im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Steigerung ergibt. Wenn die mischnische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von שָׁחַח erklärt und Trg. Quinta Sexta, auch, obwol schwankend, Aq. und zuweilen der Syr., es demgemäß „auf ewig (immer)“ übers., wofür sich auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam* „quid sit Sela“ zuletzt entscheidet: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt. Daß aber die musikalische Bed. auf Verstärkung irgend welcher Art hinausläuft, zeigt das διάψαλμα der LXX (angeeignet von Symm. Theod. Syr.); denn διάψαλμα bed. seiner Bildung (— μα = — μενον) nach nicht die Pause als Schweigen der Psalmodie, wie Gregor von Nyssa definiert: ἡ μεταξὺ τῆς ψαλμωδίας γενομένη κατὰ τὸ ἀθρόον ἐπηρέμησις πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπικρινομένου νοήματος, sondern entw. das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie διαύλιον (διαύλειον) nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, vgl. *pause* in den Mystères = Musikausfüllung während des stummen Spiels, oder verstärktes Spiel, wie διαψάλλειν τριγώνοις in einem Fragmente des Komikers Eupolis bei Athenäus von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vorkommt.¹ So vocalisirt wie das Wort vorliegt, ist es ein Nomen שָׁל mit *ah* der Richtung (sinnverwand mit שָׁלָה hinauf! Iob 22, 29); denn unterlassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl. 1 K. 2, 40 שָׁלָה LA für שָׁלָה und bes. Ez. 8, 3 *extr.*) und das ך vor ך bei nur virtueller Verdoppelung ist auch da üblich wo der zu dagessirende Buchstabe kein Guttural, sondern eine Liquida ist z. B. שָׁלָה Gen. 28, 2., שָׁלָה Gen. 14, 10., שָׁלָה 1 S. 25, 5 für *paddanna, harra, carmilla*. Der Zusammenstellung שָׁלָה שָׁלָה 9, 17., in welcher שָׁלָה auf Saitenspiel (92, 4) geht, läßt sich entnehmen, daß שָׁלָה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezügliche Bemerkung ist. Verstünden wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger ausdrucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *For*te. In 16 Ps. (7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal; in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur 7 Ps. (3. 32. 46. 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) viermal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbständig war die altertümliche Musik noch nicht, daß שָׁלָה durchaus dem Ritornello entspräche. Es steht aber

1) s. über die Erklärungen des διάψαλμα bei den KVV und alten Lexikographen Suicers *thes. eccl.* und Augusti's Christl. Archäologie Th. 2.

auch nicht immer am Schlusse von Strophen, so daß es Zeichen eines regelmäßigen Zwischenspiels wäre, sondern überall da, wo die Instrumente in Anschluß an die Melodie des Ps. aufräuschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strophe der Fall ist. In unserm Ps. steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strophe. Weshalb nicht auch am Schlusse der 3., leuchtet ein.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der absalomischen nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält aber auch andere Lieder, welche diese zweite Verfolgungszeit widerspiegeln — um so unbedenklicher ist es, die überschriftlichen Worte: *als er sich auf der Flucht befand vor Absalom seinem Sohne* als Ueberlieferung gelten zu lassen. Und was stände dieser Angabe inhaltlich entgegen? Alle Züge des Ps. stimmen mit ihr: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen 2 S. 16, 7 f, die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11, die hohe Ehrenstellung des Sängers. Hitzig will die Nachbarspsalmen 3 und 4 lieber auf den amalekitischen Ueberfall während der Niederlassung Davids in Ziklag beziehen. Aber da damals Zion-Jerusalem noch unerobert war, vernothwendigt sich so Herumdentelung an 5^b. Und daß der Ps. keine Hinweisung auf Absalom enthält, ist der Ueberschrift nicht entgegen. Es erklärt sich aus der Stimmung 2 S. 19, 1. Und wenn sich Psalmen der absalom. Verfolgungszeit dadurch kenntlich machen müßten, so gäbe es überhaupt keine.

V. 2—3. Die 1. Str. enthält die Klage über die gegenwärtige Noth. In Verbindung mit exclamativem יְהִי רַבִּי ist auch 104, 24 auf *ult.* betont; die Betonung des Perf. der Vv. עָצַץ folgt überh. häufig (auch ohne *Waw* der Folge) dem Vorgange des starken Verbums Ges. §. 67 Anm. 12. צָר ($\sqrt{\text{צָר}}$ pressen, schnüren) bed. sowol den Bedränger als die Bedrängnis oder Noth (vgl. צָרָה Nothwendigkeit).¹ An die Stelle des Ausrufs

tritt dann Aussage und das in dem Präd. רַבִּי liegende רַבִּים wird nun zum Subj. participieller Prädicate: die Insurrection dauert an und ist im Wachsen. Das $\text{לִּ$ von לְנֶגְדְּךָ bed. „in der Richtung auf“, mit folg. Anrede 11, 1 (= „zu“) oder, wie hier und häufig (z. B. Gen. 21, 7), folg. Erzählung (= „von“). לְנֶגְדְּךָ für לִּי will sagen, daß der Widersacher Rede über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältniß zu Gott richterlich urtheilt. יְשׁוּעָה ist pathetische Form für יְשׁוּעָה , sei es mit verdoppelter Femininendung (Ges. Ew. Olsh.) oder, was wir mit Hupf. für sprachgebrauchsgemäßer und sprachanaloger halten (vgl. 44, 27 mit 80, 3 und לִּיָּהּ eig. $\nu\lambda\chi\tau\alpha$, dann wie vulgärgriech. $\eta\ \nu\lambda\chi\tau\alpha$, $\nu\lambda\chi\theta\alpha$), mit urspr. (accusativischem) *ah* der Richtung. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade ent wurzelt sein. Offenbare Feinde sowol als irre gewordene Freunde halten ihn für einen fortan Verworfenen. David hatte sich ja im Anfang jenes Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äußerer Macht erreichte, durch den Ehe-

1) Gleiche Grundbed. weisen die Wurzeln זָר und סָר in אֶסְרֶם auf, wovon viell. das secundäre مَسَر herauspressen, mit Anstrengung herausziehen, türk. *syrmak*, und einen auf den andern pressen, hetzen d. i. verleumden. Daß das anlautende ■ dreibuchstäbiger Stämme nicht selten präformativ ist, unterliegt keinem Zweifel.

bruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends gestürzt. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

V.4—5. Aber durch Buße gereinigt steht er ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm. Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber J. ist der Schild der ihn von

hinten vorwärts deckt (בַּיָּדֵי Constr. v. בַּיָּד = بَعْدَ Acc. des Nomens, welches Trennung, Scheidung bed. und deshalb auch von Deckung und Schirmung gesagt werden kann wie im Arab. von zeitlichem Abstand). Sein Königtum ist ihm geraubt, aber J. ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15, 30., aber J. ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des gläubigen „Gott ist Schild“ ist Gen. 15, 1 vgl. Dt. 33, 29. Weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: „ich rief und er antwortete mir“ ist hier, wo אָקָרָא nicht in historischem Zus. steht, irrig; das Fut. der Folge fordert sie nicht wie aus 55, 17 f. vgl. zu 120, 1 erhellt, es ist nur zuversichtlicher Ausdruck der dem Gebete folg. Erwiderung von Seiten Gottes. In Wortfügungen, wie קוֹלִי אָקָרָא, halten Hitz. Hupf. קוֹלִי für den engeren Subjektsbegriff neben dem allgemeineren (wie 44, 3. 69, 11. 83, 19): meine Stimme — ich rief, aber die Wortstellung ist wol 69, 11. 108, 2., nicht aber 17, 10. 27, 7. 57, 5. 66, 17. 142, 2. Jes. 26, 9 und an u. St. dem günstig; קוֹלִי ist nach Ew. §. 281^c Acc. der näheren Bestimmung, wie ohne Zweifel Jes. 10, 30 vgl. Ps. 60, 7. 17, 13 f.: das Rufen wird dadurch als lautes bez.¹ Diesem Rufen folgt, was יַעֲנֵנִי als reiner Modus der Folge besagt, Erwiderung oder, was עֲנֵה (vgl.

עֲנֵה entgegenzutreten, entgegenstehen) urspr. bed.², Entgegnung, und zwar von da, wohin es gerichtet: מִיָּדֵי קֶרְשִׁי. Von Kirjath Jearim aus hatte David die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen, als er fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2 S. 15, 25. Er war also durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden gibts keine Scheidewand des Raums und der Creatur.

V.6—7. Daß dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm jetzt

1) Auch Böttcher, *Collectanea* p. 166 s., vertritt die Ansicht, daß קוֹלִי, פִּי, נַפְשִׁי in solchen Stellen *appositum vicarium subjecti* und also *nomin.* sei, aber 1) daß nie פִּי dabei steht, erklärt sich daraus, daß dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht paßt. Und 2) daß anderwärts dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, so wie 3) daß sie anderwärts mit dem verbalen Subjectsbegriff im Parallelgliede wechseln 130, 5. Spr. 8, 4 — dieses beides gestattet keine Folgerung. Die syntaktische Streitfrage ist übrigens alt und wird schon bei Kimchi im Wurzelbuch s. r. פִּי ausführlich behandelt.

2) s. Reddslob in der Abb.: Die Integrität der Stelle Hos. 7, 4—10 in Frage gestellt S. 7.

am frühen Morgen dessen Schutz in der verfloßenen Nacht. Ein grammatischer Schnitzer ist es, wenn man אֶשְׁנָה übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die 1. p. fut. consec., welches sich durch י kennzeichnet, pflegt *ah* der Richtung anzunehmen, welches die Folge-Vorstellung subjektiv verstärkt: „und so schlummerte ich denn ein“, vgl. 7, 5. 119, 55 u. ö. Gen. 32, 6., bes. gern im jüngern Stil Ezr. 9, 3. Neh. 13, 21., s. Ges. §. 49, 2. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 412. Es ist ein Rückblick auf die vergangene Nacht. Wolbehalten erwacht, fühlt er dankbar wem er das verdankt: ה' רִסְמִכְנִי . Es ist die Folge dessen, daß J. ihn stützt, daß Gottes Hand sein Kopfkissen ist.¹ Weil diese liebevolle allmächtige Hand unter seinem Haupt (Hohesl. 2, 6), ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. שִׁירָה (שִׁיר) trägt sein Obj. in sich selbst: Posto fassen, wie Jes. 22, 7 synonym הָיָה 27, 3 und שִׁירָה 1 Kg. 20, 12 vgl. $\text{\epsilon\pi\iota\tau\iota\theta\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \tau\iota\omega\iota}$ (= $\text{\epsilon\pi\iota\chi\epsilon\iota\theta\epsilon\alpha\iota\ \tau\iota\omega\iota}$, was Syro-Hex. Job 19, 3 mit שָׁן שָׁן übers.). David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Das Targum verwechselt רִבְבוֹת ² mit רִיבוֹת , ein Grund dazu lag nicht vor: ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen. Hier am Schlusse der 3 Str. fehlt סֵלָה , weil das לֹא אֵיךָ nicht im Triumphestone gesprochen, sondern nur demütiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufräuschten, so würde nicht ein Hülferruf, hervorgedrängt durch die immer noch ihn umlagernde Noth, folgen können.

V. 8—9. Das kühne קִימָה ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35, Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kūmah* ist *kumáh* als *Milra* accentuirt, um (da die Lesung קִימָה vorausgesetzt ist) das auslautende *ah* vom folg. gleichartigen Anlaut scharf abzuheben und so eine reine genaue Aussprache des letzteren zu ermöglichen (Hitz. Ew. §. 228^b).³ Neben יְהוָה steht אֱלֹהֵי mit dem

1) Auf den anderen David bezogen ist v. 6 ein Oster-Metten-Ruf geworden, s. Val. Herbergers Paradies-Blümlein aus dem Lustgarten der Psalmen (Neue Ausg. 1857) S. 25.

2) So, nicht רִבְבוֹת ist zu schreiben, s. meine Vorrede zu Baers Genesis-Ausgabe p. VII s.

3) Das ist die, wie auch Riehm immer noch Hupfeld sagen läßt, bisher von Niemandem außer Ewald zu erklären versuchte, in der That aber überlieferte und in den Nationalwerken vielbesprochene Ursache der Betonung *schubáh*, *kumáh*, *schüháh* vor יְהוָה : sie will verhüten, daß nicht der eine oder andere der zwei Hauchlaute beim schnellen Sprechen verschluckt werde ($\text{שְׁלֹא יִרְבֹּעַ$). Deshalb geschieht ebendasselbe auch da wo nicht der Gottesname, sondern ein anderes mit einem א u. dgl. beginnendes und nach Sinn und Acc. engverbundenes Wort folgt z. B. Richt. 4, 18 zweimal *Milra* vor א ; 57, 9 *Milra* vor ה ; לְמָה *Milra* vor ה Ex. 5, 22.; נָחָה Jes. 11, 2 und הִבָּאתָ Gen. 26, 10 *Milra* vor ע , und dafür zeugt daß aus gleichem Grunde *Pasek* gesetzt wird, wo zwei י zusammentreffen würden, z. B. Gen. 22, 14 *Adonaj für'eh* mit dem Trennungsstrich dazwischen, vgl. Ex. 15, 18. Spr. 8, 21. Daß Jer. 40, 5 וְשָׁבָה *Milel* bleibt, hat darin seinen Grund daß es durch *Pazer* von dem folg. אֶל־יְהוָה getrennt ist; eine wirkliche Ausnahme aber (*Michlol* 112^b), nicht wie Norzi aus Mißverständnis bem. eine streitige (s. Masora zu Num. 10, 36 und *Michlol* 112^a), ist וְהָיָה *Milel* vor הָיָה 2 S. 15, 27., aber keinesfalls ausreichend, den rein orthophonischen (nicht rhythmischen) Grund jener

Suff. des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit כִּי und rückblickendem Perf. Es sind nicht solche Perf. prophetisch gewisser Hoffnung wie 6, 9. 7, 7. 9, 5f., denn der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung: sie drücken Erfahrungsthatssachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb כל) bis auf die Gegenwart herab entnommen sind. Das V. הִצִּיחַ ist mit doppeltem Acc. construiert, wie z.B. II. 16, 597 τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος στῆθος μέσσον οὐτάσσε δουρί. Das Schlagen auf die Backe ist äußerste Beschimpfung (Iob 16, 20. Mi. 4, 14 u. ö.) und zusammen mit der Zerbrechung (שִׁבַּר) der Zähne zugleich Unschädlichmachung. Im Traume gesehene Abfallen beider Backen deutet nach *Berachoth* 56^b auf Zunichtemachung des Anschlags den der Feinde Mund gefaßt hat. Ohne ersichtlichen Grund bleibt hier שִׁבַּרְתָּ unverlängert (vgl. dagegen Jer. 28, 13). Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachvoller Vernichtung. Die Feinde sind als bissige Ungetüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. J. hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrim zu schützen: הִשְׁתַּחֲוֶה לָהּ penes *Jovam est salus*. יִשְׁתַּחֲוֶה (ו. יִשְׁע. וְסַע, *amplum esse*¹) bed. Weite als

Freiheit und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengnis und Bedrängnis, Wolergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem ל der Zugehörigkeit liegt die Ausschließlichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jahve's freier Verfügung steht הִשְׁתַּחֲוֶה das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2, 10. Apok. 7, 10). David denkt dabei zunächst an seine Heilsbedürftigkeit. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schließt er mit dem fürbittenden Folgerungssatze עַל-עַמֶּךָ בְּרַחֲמֶיךָ. Man denke הָרַחֵם oder רַחֲמֵיךָ hinzu. Seine Imprecationen richten sich nicht gegen sein Volk, sondern gegen dessen Verführer und ihre böswilligen Partisane. Sein Volk trägt er nach wie vor auf liebendem fürbittendem Herzen. Die Verführten bedauert er, ohne ihnen zu grollen. Ueberhaupt verschwinden ihm, indem er für das Volk als Ganzes betet, die Unterschiede. Das Eine Schlußwort des Ps. — bem. Ew. — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

Ultimabetonungen zu widerlegen. Sogar das ר hat zuweilen gleiche Folge für den Wortton: *ribáh ribi* 43, 1. 119, 154., s. über die Ursache Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik S. 13.

1) Das Arabische bildet von diesem Verbum wenigstens Einen Eigennamen, näml. قَوْسَعَة (Ausweitung, Insweitesetzung).

PSALM IV.

Abendlied eines Unverzagten gegenüber Schmähern und
Kleingläubigen.

- 2 Rufe ich, so erwidre mir, Gott meiner Gerechtigkeit,
Der du in Drangsal mir Raum geschafft;
Sei mir hold und höre mein Gebet!
- 3 Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,
Indem ihr Schein lieb habt, sucht nach Lüge?! (*Sela*)
- 4 Wißt denn, daß ausgezeichnet Jahve einen Frommen sich,
Jahve hörets wenn ich zu ihm rufe.
- 5 Zürnet, doch versündigt euch nicht! —
Besprecht euch in euren Herzen auf euren Lagern und seid stille! (*Sela*)
- 6 Opfert Gerechtigkeits-Opfer
Und haltet euch zuversichtlich zu Jahve!
- 7 Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?“
O erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, Jahve!
- 8 Du hast Freude mir ins Herz gegeben
Mehr als zur Zeit wo ihres Kornes und Mosts vollauf ist.
- 9 In Frieden will ich mich legen und alsbald schlafen,
Denn du, o Jahve, in Einsamkeit
Schaffst du mir sicher Wohnen.

● Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Ihre Zusammengehörigkeit erhellt aus den Wechselbeziehungen von 4, 7 zu 3, 3 und 3, 6 zu 4, 9. Es sind die zwei einzigen Ps., in denen eigne Rede Anderer mit **רבים אמרים** ins Gebet genommen wird. Der eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Aus dem *quousque* 4, 3 und der Rede der Kleinmütigen 4, 7 geht hervor, daß Ps. 4 der spätere ist.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde **לַמְנצָח** mit *Gaja* wie überall¹⁾. Es findet sich im Psalter nicht, wie man gewöhnlich zählt, 54 sondern 55mal: 19mal in B. 1, 25mal in B. 2, 8mal in B. 3, 3mal in B. 5. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist **לַמְנצָח** das erste Wort der Psalmüberschrift; nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, weil dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Die Bed. des V. **נִצָּחַ** (v. **נִצָּחַ** *clarescere*, arab. rein, lauter s.) ist aus der Chronik und dem dazu gehörigen B. Ezra ersichtlich. Die Vorliebe des Chronisten zur Culturgeschichte und zu altertümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Gesch. der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Zerubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempeldienst und Tempelbauten. Den Tempeldienst amtlich versehen heißt 1 Chr. 23, 4 (vgl. 28—32) **נִצָּחַ עַל-מִלְאָכָה בִּירוּחַ** und ebenso heißt Ezr. 3, 8 f. die Aufsicht über Arbeit und

1) Das Gesetz mit seinen Ausnahmen, wonach hier *Gaja* (*Metheg*) steht, ist zur Zeit nirgends als in Merx' Archiv 1867 S. 195 f. zu finden, wo Baer es erörtert hat.

Arbeiter an dem zu bauenden Tempel. Dieselben 3300 (3600) Aufseher, welche 1 K. 5, 30 **הָרָרִים בָּעֵם הַעֲשִׂים בְּמִלְאָכָה** heißen, bezeichnet der Chronist 2 Chr. 2, 1 als **מִנְצָחִים עֲלֵיהֶם**. Bei der Tempelreparatur unter Josia lesen wir, daß Leviten angestellt waren **לְנִצָּח** 2 Chr. 34, 12., näml. **מִלְאָכָה** v. 13., wofür 2, 17 **לְהַנְדִּיר** zur Arbeit anzuhalten gesagt wird. Der Grundbegriff von **נִצָּח** ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowol ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Uebermögens (s. *Ithpa*. Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Chr. 23, 4 mit 9, 13.; 1 Cor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also **מִנְצָח** derjenige, welcher ihn auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und gewinnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers.¹ An der Spitze der Ps. versteht man gemeinhin den Tempelmusikmeister. **מִנְצָח** *est dux cantus* — sagt einmal Luther — *quem nos dicimus den Kapellenmeister, qui orditur et gubernat cantum, ἑξάρχος* (*Opp. lat.* 18, 134 *ed. Erl.*). Aber 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses **לְמִנְצָח** an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (**הָרָאשׁ**) war 1 Chr. 16, 5., jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischen Sänger am davidisch-salomonischen Heiligtum untergeordnet waren; 2) es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln **לְהַנְדִּיר** um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nablā's und sechs andere die Cithern **לְנִצָּח**. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren“, denn die Direktion kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu die Cymbeln besser als die Cithern. Es bed. „um vorzuspielen“: die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zum Vorspielen geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Clarinetten. Hienach ist **מִנְצָח** nicht der Tempelmusikmeister, sondern überh. der Sangmeister und **לְמִנְצָח** weist den Ps. demj. zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerehören einzuüben hat, bestimmt also den Ps. zur Aufnahme unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgem. Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. (Lth.): **לְשִׁבְחָהּ** „liturgisch zu singen“ und der LXX: *εἰς τὸ τέλος*; wenn dies „zur Ausführung“ bed. und dem Ps. nicht vielmehr eschatologischen Sinn zuspricht.²

1) Nicht aber: des Siegers, wonach Aq. τῷ νικοποιῶν, Symm. ἐπινίκιος, Theod. *εἰς τὸ νίκος* übersetzen, denn was Chrysostomus zu *εἰς τέλος* Iob 23, 3 LXX bemerkt: *παρ' Ἑβραίοις τὸ τέλος καὶ ἡ νίκη διὰ μιᾶς σημαίνεται λέξεως* gilt für verschiedene Sprachzeiten; **נִצָּח** Sieg, **מִנְצָח** Sieger ist hebraeoaramäisch, vgl. den Fortgang der Vv. **וַיִּכְּחַ** in die Augen stechen, **וַיִּזְכֹּר** hell aufleuchten zu eben-dieser Bed. des Siegens (Fleischer zu Levy's Chaldäischem Wörterbuch I, 424). Der griechische Salomo-Psalter, den auch Aug. Carrière (*De Psalterio Salomonis*. Argentorati 1870) gegen Ewald (vgl. Göttinger Anzeigen 1871 S. 841 ff. und 1873 S. 237 ff.) mit Eduard Ephraem Geiger nicht aus der Zeit des Ptolemäus Lagi, sondern des Pompejus datirt, übers. **לְמִנְצָח** in der Aufschrift des 8. Salomo-Psalms wie Theodotion mit *εἰς νίκος*.

2) So z. B. Eusebios: *εἰς τὸ τέλος ὡς ἂν μακροῖς ὕστερον χρόνοις ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μελλόντων πληροῦσθαι* und Theodoret: *σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος ὅτι μακροῖς ὕστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προφητευόμενα*, womit *Pesachim* 117^a stimmt: **לְמִנְצָח** d. i. Psalmen mit **לְמִנְצָח** und **בְּנִינִי** gehen auf die Endzeit. Gregor von Nyssa verbindet die verschiedenen Uebers., indem er erklärt: *εἰς τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡ νίκη*. Ewalds Ansicht, daß *τέλος*

Das beigelegte **בְּנִינִיּוֹת** ist nicht davon regiert. Man sieht dies aus Hab. 3, 19.: dem Sangmeister, mit Begleitung meines Saitenspiels (s. meinen Comm.), wo Hitz. übers.: dem Sangmeister meiner Musikstücke; aber **בְּנִינִי** ist keine belegbare RA und **בְּנִינִיּוֹת** heißt nicht das Musikstück. Das *Pi.* **בְּנִינִי**, vollständig mit **בְּנִינִי**, bed. die Saiten rühren (verw. **בְּנִינִי**), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralet.* gebrauchte **בְּנִינִיּוֹת** (77, 7. Jes. 38, 20): das Saitenspiel und das überschriftliche **בְּנִינִיּוֹת** Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.: mit Saitenspielbegleitung, **בְּ** wie 49, 5. Jes. 30. 29. 32. Das Lied soll in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen werden. Daß die überschriftlichen Worte **לְמַנְצָה בְּנִינִיּוֹת** vor **לְדָוִד** stehen, kommt wol daher, daß sie urspr. über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

V. 2. J. ist **אֱלֹהֵי צְדָקָה** Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 24, 5. 59, 11), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtigkeit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Daß nicht vergeblich, verbürgt ihm bisherige Erfahrung: der du in Drangsal mir Weite (Raum) geschafft. Bei diesem begründenden Verh. des **אֱלֹהֵי הַרְחֵבָה לִי** ist es wahrscheinlicher, daß wir einen Attributivsatz (Hitz.) als daß wir einen unabhängigen Satz vor uns haben, jedenfalls einen rückblickenden; **הַרְחֵבָה** ist nicht Precativ (Böttch.), denn das precativ gefärbte Perf. der Gewißheit beschränkt sich auf solche exclamative Aussagen wie Iob 21, 16 (s. daselbst). Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte rechtfertigende Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. An dem **חָרֵב** von **רָחַב** wie **فَسَح** (ausgedehnt, geräumig, weit s.) **فَسَح** (wov. **نَفَس** **נִפֵּשׁ**) haftet die Vorstellung der Expansion der Athmung (des Luftstroms) und des Raumes (DMZ XII, 657). Es ist Weitung des beklommenen Herzens 25, 17. Jes. 60, 5 und Weitung der beengten Lage 18, 20. 118, 5 gemeint. Ueber das **דָּגַל** in **לִי** s. zu 84, 4. **דָּגַלְתִּי** bed. seinem Wurzelbegr. nach: neige dich zu mir, denn **חָנָה** vgl. **חָנָה** bed. sich über jem. den man schützen will wegbeugen, sich liebeich überhin beugen.

V. 3—4. Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms. Im Gegens. zu **בְּנֵי-אָדָם** Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. **בְּנֵי-אִישׁ** Männer, welche aus ihr hervorrangen; diesen Unterschied erweisen Stellen wie 49, 3. 62, 10. Spr. 8, 4. Jes. 2, 9. 5, 15. Von seinem entarteten Sohne spricht David in diesem und dem vorigen Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Die Anrede richtet sich an die aristokratische Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (**עַד-מָה**)

in dieser Formel die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unwahrsch.: es ist in dieser Bed. kein Septuaginta-Wort.

bei folg. Nichtguttural mit ׀ ohne ersichtlichen Grund wie 10, 13. Jes. 1, 5. Jer. 16, 10) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio?* Ueber בְּלִמָּה (נִכְלָם) s. zu 35, 4. Die beiden folg. Satzglieder sind dem Hauptsatze mit עַד-מָה (ähnlich wie Jes. 1, 5^a. Ew. §. 341^b) untergeordnete Umstandssätze; das energische Fut. mit *Nun parag.* pflegt nicht an der Spitze selbständiger Sätze zu stehen, also: indem ihr lieb habt רִיק רִיק Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — indem ihr ausgeht auf בָּזֹב Lüge¹ — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung, es sei unter בְּבוֹרֵי die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber v. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältniß zu Gott, worauf sie sich gründet. Das ׀ von וְיָרֵעַ ist wie 2 K. 4, 41 das der Folge: so wisset denn. Das הִי. הַפְּלָה (von פָּלָה² = פָּלַא, verw. פָּלַל eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9, 4. 11, 7., dann in außergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8, 18 und erweisen 17, 7 vgl. 31, 22., so daß also nicht das bloße Erkiesen (בָּחַר), sondern das wundersame Erkiesen zu wundersamer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit*, Windberger Psalmübers. *gewunderlichet*) gemeint ist. הָׁׁ gehört wie 135, 4 zum Thatwort und der Hauptton liegt auf הָסִיר: der den sich J. selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein הָסִיר Frommer. Der Begriff von הָסִיר (und auch מַחֲסִירָא Bernstein zu Kirsch' *Chrestom.* p. 176) ist nicht passiv (Hupf. Diestel), denn Gott selbst heißt 145, 17 הָסִיר und nach 12, 2 vgl. Jes. 51, 1 ist הָסִיר s. v. a. אִישׁ הָסִיר, also nicht der welcher חֶסֶד erfährt (der Begnadigte oder Geliebte), sondern der welcher חֶסֶד übt (Spr. 11, 17) d. i. Menschen nach Gottes Willen und Gott selbst (vgl. Jon. 2, 9 mit Ps. 144, 2) zum Gegenstand seiner Liebesbethätigung macht, gleicher Form mit פָּרִיץ, פָּלִיט u. dgl., v. הָסִיר (√ חס stringere, engl. *to strike*, wov. *ḥassa* striegeln, *miḥassa* die Pferdestriegel) eig. sich stringirt d. i. stark afficirt fühlen (vgl. *ḥiss* Sinneseindruck), im Hebr. von starkem innigem Liebesgefühl. Als ein הָסִיר und also mit nichten ein Verworfenener ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam beurkundeten Willen und muß scheitern an dem Liebesverhältniß, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

1) Das ׀ des V. בָּקֵשׁ verliert in Perf. Fut. Partic. sein Dagesch und behält es nur im Imper. בִּקְשׁוּ, יִבְקְשׁוּ, מִבְקָשִׁים, aber בִּקְשׁוּ.

2) Wov. פָּלַן (arab. *fulāni*, *fulān*, *ful*) der in Betreff dessen פָּלוֹן Scheidung, Geschiedenheit, Entzogenheit, näml. des Wissens, stattfindet. Im Mischnischen hat פָּלָה wie im Arab. die Bed. des Auseinanderlegens der Haare und des Ungeziefer-Ablesens.

V. 5—6. Die Anrede setzt sich fort: sie sollen in sich gehen und sich an J. halten, statt sich von Uebermut und Unzufriedenheit fortreißen zu lassen. Richtig schon LXX *ὁργίζεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε* (vgl. Eph. 4, 26): wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung, näm. Verleumdung und Empörung (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1). Bei der Uebers. *contremiscite* vermißt man einen Ausdruck dessen wovor sie beben sollen (näm. der gewissen Strafe Gottes). Er warnt seine Widersacher vor blinder Leidenschaftlichkeit und räth ihnen, damit sie nicht ihr eigenes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch, einsames Ueberlegen. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken (vgl. Cato bei *Gell.* XVI, 1 *cogitate cum animis vestris*) und die Lager- oder Ruhestätte weist, ohne buchstäblich verstanden werden zu wollen, auf eine Lage des Gemüths hin, in welcher es ruhiger Betrachtung offen ist. Das Herz ist die Stätte des Gewissens und der Geist Gottes verkleidet sich, wie hiezu Hamann (Werke 1, 98) bem., in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rath, seine Weisheit aus unserem eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen. Der zweite Imper. setzt den ersten fort: und stehet ab, eig. schweiget (נָחַם / נָחַם plattdrücken, ebnen, beschwichtigen; stetig, still s.) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Abmahnung geht v. 6 in Ermahnung über. Es versteht sich, daß, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligtum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absalomiten zu: Opfert זָבַח־צֶדֶק. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Thieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäß sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemäßen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeits-Opfer“ wirkliche Opfer, nicht bloß symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsweise ist der Zuruf זָבַח־אֱלֹהִים. Das V. זָבַח ist, wie 31, 7. 56, 4. 86, 2., mit אֱלֹהִים construiert, indem sich mit dem Begriff des Vertrauens der des Anschmiegens, Anhängens, Anschließens verbindet; die sinnliche Grundbed. des Worts hat das arab. *بَطَحَ expandere* (wov. z. B. *بَطْحَاء*

eine von weitem Cirkel eingeschlossene Niederung) bewart, ein Begriff, welcher, wie in dem gleichbed. *بَسَطَ*, auf die Wirkung bezogen, die durch heitere, wolgemute Stimmung auf Herz, Stirn, Angesicht und das ganze Wesen der Menschen hervorgebracht wird, in den Begriff dieser Stimmung selbst übergeht, so daß also *בָּטַח* (wie das arab. *inbasata* heiter, furchtlos, keck werden, eig. ausgeweitet (vgl. *רָחַב* Jes. 60, 5) = unbekommen, getrost, zuversichtlich s. bed. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hilfsmittel beraubten Könige gegenüber verblindet. Wenn sie Gotte sich vertrauens-

voll hingäben, so wäre ebendamt auch das murrende und grollende Misvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen. So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten.

V. 7—8. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewart David überhandnehmende Entmutigung. Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach 2 Sam. 13, 15. Jes. 42, 23 als Wunsch fassen, aber die Situation stempelt sie zu einer Zweifelfrage mutlosen Blicks in die Zukunft. Das Dunkel währt Davids Leidensgefährten nun schon so lange, daß ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David im Hinblick auf sie: o erhebe über uns ¹ נִסְחָה־עֲלֵינוּ das Licht deines Antlitzes. Die Form der Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heißt es im zweiten Spruche: רָשָׁא ד' פָּנָיו im dritten רָאָה ד' פָּנָיו , diese beiden Wünsche sind hier in Ein Gebetswort verschmolzen, und obendrein spielt נִסְחָה auf נֵס Panier, Fahne an, denn der Imper. von נָסַח , welcher regelmäßig נָסַח lautet, läßt zwar auch die Form נִסָּח 10, 12 zu, aber die (sonst, da נִסָּח Iob 4, 2 „versucht w.“ bed., beispiellose) Schreibung נִסְחָה erklärt sich nur aus Vermischung der wurzelverwandten Vv. נָסַח und

נָסַח erheben und dadurch augenfällig, allgemein sichtbar machen (60, 6); auch ד' נִסָּח (vgl. 60, 6) ist ja ein uraltes Thora-Wort Ex. 17, 15. Darf man annehmen, daß diese Vermischung eine begriffliche, nicht bloß graphische sei, so sind drei Gebetsgedanken in einer Ohr und Auge betheiligenden Weise auf den kürzesten Ausdruck gebracht: J. möge ihnen sein Antlitz leuchten lassen; er möge das Licht seines Antlitzes über ihnen erheben, so daß sie es über sich haben, wie die Sonne am Himmel, und das möge das siegverheißende Banner sein, zu dem sie sich halten. David selbst aber ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äußerer Entbehrung J. in sein Herz gegeben, ist $\text{מִיֵּצֵה דִגְגָם וְתִירוּשָׁם רָבִי}$. Der Ausdruck ist so concis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae* = *maius quam*; sodann 2) ist מִיֵּצֵה nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füße gleich den Hindinnen d. i. gleich Füßen d. H.) s. v. a. מִשְׁמַחַת עֵר ; 3) ist der nächstliegende Ausdruck des Gemeinten: רָבִי (אשר) מִיֵּצֵה (אשר) רָבִי mit Nachdruck ans Ende des Satzes stellen zu können, und dadurch ist bei sich gleichbleibendem Sinne ein anderes Verhältnis der Satzglieder entstanden, nämlich: mehr (größer) als zur Zeit ihres Kornes und ihres Mostes, deren viel, so daß רָבִי von seinen Subjecten abgetrennt, den Attributivsatz (= אשר רָבִי) für sich allein darstellt, wonach auch mittelbar accentuirt ist, denn *Tarcha*

1) Das in der zweiten Sylbe vor dem Ton stehende Metheg tritt in den drei metrischen Bb., falls diese Sylbe die erste des mit einem großen Trenner ohne vorausgehenden Diener bezeichneten Wortes ist und mit *Schebâ* anlautet, zu diesem Schebâ, also nicht נִסְחָה־עֲלֵינוּ , sondern נִסְחָה־עֲלֵינוּ , vgl. 51, 2 בְּבוֹא־נִסְחָה , 69, 28 נִסְחָה־נִסְחָה , 81, 8 נִסְחָה־נִסְחָה , 116, 17 נִסְחָה־נִסְחָה , 119, 175 נִסְחָה־נִסְחָה . Der Grund und Zweck sind die gleichen wie die zu וְהִיָּה 1, 3 angegebenen.

Munach sind nach Accentsystem XVIII, 2 aus *Mercha Mugrasch* (דגנך ומירושם) transformirt. Die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräthe besonders hervorgehoben werden, mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden. Die Suff. gehen nicht wie 65, 10 auf die Landesbewohner im Allgem., sondern dem Gegens. gemäß auf die Absalomiten, auf das abgefallene Volk. Als David nach Mahanaim gekommen war, während die Empörer in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so daß er Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2 S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubentfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingeschauert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräthen, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

V. 9. So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen. Das Lied schließt hier dreizeilig wie es begonnen. Keineswegs steht יחידך (eig. in seinen Vereinigungen = zusamt Olsh. §. 135^c, wie בָּלֵךְ allesamt, בְּצֵרָה rechtzeitig) ohne allen Nachdruck; auch nicht 19, 10., wo es „allzusammen, ausnahmslos“ bed. Bei synon. Vv. bez. es das Beieinander dessen was sie besagen, wie Jes. 42, 14; ähnlich 141, 10., wo es das Zusammenreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier: er will schlafengehen und auch sofort einschlafen (וַיִּשָּׁן in fortwirkendem cohortativem Sinne = וַיִּשְׁכַּח). Sein Gott macht ihn in Abgeschiedenheit sorglos wohnen. לְבָדָד ist erste und לְבָדָדָה zweite Zustandsbestimmung. Jenes ist nicht nach Dt. 32, 12 s. v. a. לְבָדָדָה, ein Zusatz, der hier ohne vorzustellenden Gegensatz und also zwecklos wäre. Man hat also, was auch die Situation mit sich bringt, לְבָדָד nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen. Er bedarf keiner Wachten, denn er ist von J. umfriedet und umfriedigt. Die Abgeschiedenheit בְּבֵדָד, in der er sich befindet, ist Sicherheit בְּבֵדָד, weil J. bei ihm ist. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem und dem vorigen Ps. das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit, Erhabenheit, Freude, Friede, Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht das Abendlied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schließt, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen. Dante in seinem *Convito* hat Recht, daß die Süßigkeit der Musik und Harmonie des hebr. Psalters in der griech. und lat. Uebers. verloren gegangen ist.

PSALM V.

Morgengebet vor dem Gang ins Gotteshaus.

- 2 Meine Reden vernimm, o Jahve,
Achte auf mein Sinnen!
- 3 Horch auf mein lautes Rufen, mein König und mein Gott,
Denn an dich ergeht mein Flehn.
- 4 Jahve, in der Frühe wollst du hören meinen Ruf,
In der Frühe rüst' ich dir Opfer und schaue aus.
- 5 Denn nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt, bist du,
Nicht kann bei dir weilen der Böse.
- 6 Nicht Stand halten Ruhmredige deinen Blicken,
Du hassest alle Unheilverübenden.
- 7 Du bringst die Lügenreder um,
Den Mann der Blutschuld und Tücke verabscheut Jahve.
- 8 Doch ich durch deine reiche Gnade darf in dein Haus gehn,
Anbeten gegen deinen heiligen Thronszitz in deiner Furcht.
- 9 Jahve, leite mich durch deine Gerechtigkeit um meiner Laurer willen,
Ebne vor mir deinen Weg —
- 10 Denn in seinem Munde ist nichts Gewisses, ihr Innres Verderben,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei geglätteter Zunge.
- 11 Laß sie büßen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoß hinweg sie, die dir trotzen,
- 12 Daß alle die dir vertraun sich freuen, auf ewig jubeln,
Und schirme sie, daß frohlocken in dir die deinen Namen lieben.
- 13 Denn du, ja du segnest den Gerechten —
Jahve! gleich einem Schilde mit Huld umgibst du ihn.

Auf das Abendgebet folgt nun ein zweites Morgengebet, welches wie jenes mit **כִּי-אַתָּה** zum Schlusse lenkt (4, 9. 5, 13). Die Situation ist eine andere als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört auch dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müßte er gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm.

Das überschriftliche **אֱלֹהֵי הַנְּחִילֹת** ist keinesfalls Devise des Inhalts (LXX Vulg. Lth. Hgst.). Als solche würde es hinter **מְזִמֹּר** stehen. Was mit **לְמִנְצָח** zusammengehört, hat immer musikalische Bed. Käme **נְחִילֹת** v. **נָחַל**, so könnte es nach dem biblischen Gebrauche dieses Zeitworts „Erbschaften“ oder nach dessen talmudischem Gebrauche „Schwärme“ und zwar von Bienen (**נְחִיל**) bed., und **הַנְּחִילֹת** müßte dann Anfang eines Volksliedes sein, dem der Ps. angepaßt ist; Haja Gaon versteht eine wie Bienengesums klingende Tonweise, Reggio ein die Bienen besingendes Lied. Oder ist **נְחִילֹת** s. v. a. **נְחָלֹת** (v. **חָלַל** bohren) und dieses ein bes. Name der Flöten (**חָלִילִים**), etwa der Doppelflöte d. i. zweier Flöten mit gemeinschaftlichem Mundstück? Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40.¹ Die Präp **אֶל** war dann passender als **עַל**, weil, wie Redslob bemerkt hat, der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen kann.

1) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel s. Einleitung S. 25.

Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Str. Die Strophenzeilen nähern sich hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen.

V. 2—4. Introitus: Bitte um Erhörung. Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. אָמַר ist der Plur. v. אָמַר (אָמַר), eines dem poetisch-prophetischen Stile eignen Worts. Auch das denominative הִיאִיר (wie *audire* v. *aus* אָזַר) ist mehr in Poesie als Prosa heimisch. הִיאִיר (wie אָזַר) oder הִיאִיר (wie מִיאִיר) kommt nur in zwei Ps. לָדוֹר vor: hier und 29, 4. Es bed. von הִיאִיר (wov. syr. *hagogutho* Phantasie) = הִיאִיר (s. 1, 2) das sinnend Gesprochene, hier das Beten in entsunkener Andacht. So beginnend steigert sich das Gebet allmählich zu *vox clamoris*; שָׁעַר v. שָׁעַר, zu untersch. von שָׁעַר (*inf. Pi.*) 28, 2. 31, 23., Ein Wort mit aram. אָזַר, aeth. *šawēā* (rufen), wenn es nicht vielmehr mit שָׁעַר zusammengehört und sich wie استغاث *opem implorare* zu غاث *opitulari* verhält. Ueber הִיאִיר von gespanntem Aufhorchen s. 10, 17. Die Gebetsanrede יֵאָדָר ist, wenn der Betende ein König, um so bedeutsamer. David und überh. der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Morgens בֹּקֶר (wie 55, 18 vgl. בֹּקֶר des Morgens, heute Morgen für בֹּקֶר 88, 14) wollst du hören meinen Ruf ist s. v. a. meinen mit frühem Morgen ergehenden. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment“ und verwischt mit dem *prima luce* auch die so schöne und von selbst sich darbietende Bez. auf das tägliche Morgenopfer. Das V. עֲבָרָה ist das übliche Wort von Aufeinanderschichtung und Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1, 7 u. Opferstücke Lev. 1, 8. 12. 6, 5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27, 21. Lev. 24, 3f. und Aufschichtung der Schaubrote Ex. 40, 23. Lev. 24, 8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6, 5 vgl. Num. 28, 4 war eine der ersten priesterlichen Functionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei אָזַר im Sinne hat, ist הִיאִיר. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Tamîd auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (אָזַר *speculari* wie Hab. 2, 1 vgl. zu 10, 8), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, daß es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, daß er geradauf gen Himmel steige.

V. 5—7: Gründung der Bitte auf Gottes Heiligkeit. Das Verbaladj. הִיאִיר (von der in خفص *fut. i* noch erhaltenen Urbed. unbeweglichen Haftens ausgehend) wird im Sing. immer (34, 13. 35, 27) mit dem Acc. verbunden. רִבּוֹנִי ist persönlich gemeint, da הִיאִיר wol ein sachliches Obj., nicht aber wol ein sachliches Subj. haben kann. Statt הִיאִיר רִבּוֹנִי heißt es kürzer (Ges. §. 121, 4) הִיאִיר; das V. הִיאִיר (einkehren, bei oder neben jem.

seine Wohnung nehmen) hat wie יָשַׁב 80, 2. Sach. 2, 11 öfter Accusativ-Obj. Richt. 5, 17., auch persönliches wie hier und 120, 5 vgl. Jes. 33, 14; nach dieser jes. Stelle ist das Licht der göttlichen Heiligkeit für die Sünder ein verzehrend Feuer, welches sie nicht ertragen können. Im Talmud *Chagiga* 12^b lauten die Worte, sei es in unklarer Erinnerung oder zur Verdeutlichung: לֹא יִגִּיר בַּמְגוּרָךְ רַע. Es folgen nun specialisierende Bezeichnungen des Bösen. הוֹלִלִים *prt. Kal* = *hōl'lim* oder auch *Po.* = *hōl'lim* (= מְהוֹלִלִים)¹ sind die Tollen und insbes. die tollen Prahler; der Grundbegriff des Verbi ist nicht der des Hohlseins, sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebarens. Von solchen heißt es, daß sie nicht Stand halten können wenn sie Gottes Augen offenbar werden (לִנְגֹד wie 101, 7 augenfällig vor jem., v. נִגַּד hervortreten, weithin sichtbar, offensichtlich s.). פָּצְלֵי אָנָן sind solche welche verüben (οἱ ἐργαζόμενοι Mt. 7, 23) Nichtswürdigkeit; אָנָן Hauch (*ἀνεμος*) ist theils Mühsal, bei welcher man keucht, theils Heillosigkeit, in welcher auch nicht eine Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche haßt J., denn wenn er das Böse nicht haßte (11, 5), wäre seine Liebe keine heilige. In הִבְרִי כֹזֵב ist הִבְרִי die übliche Verbindungsform in der Mehrzahl für מְדַבְּרִי. Ebenso 58, 4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: אִישׁ הָמִים וּמְרָמָה wie 55, 24 und אָבֵר wie 9, 6 vgl. 21, 11. הִבְרִי (bei Amos 6, 8 תִּבְרִי) scheint eine secundäre Bildung von עִיב zu sein, wie הִבְרִי begehren von אָבֵר, also gleicher Wurzel mit aram. עִיב ver-
schmähen, schmähen, und arab. *'aib* Schandfleck (vgl. zu Thren. 2, 1). Daß, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wol nur Zufall.

V. 8—10. Da der Ps. ein Morgenlied ist, so besagen die Futt. v. 8 was er dagegen thun darf und thun wird (66, 13); durch die Größe und Fülle göttlicher Gnade (69, 14) hat er Zugang (εἰσόδον, denn בּוֹיָא bed. seiner Wurzel nach „eingehn“) zum Heiligtum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Es ist das Bundesladenzelt auf Zion gemeint. Daß an diesem täglicher liturgischer Dienst stattfand, muß vorausgesetzt werden, da die Bundeslade Zeichen und Gewähr der Gegenwart Jahve's ist, wird aber auch 1 Chr. 16, 37f. bezeugt. Selbst daß vor dem Bundesladenzelt alltätlich geopfert worden sei, ist anzunehmen. Denn daß nur auf der Bama in Gibeon vor dem mosaischen Stiftszelt regelmäßig geopfert worden sei², darf aus 1 Chr. 16, 39ff. nicht gefolgert werden. Allerdings wurde in Gibeon geopfert, wo noch das alte Zelt und die alten Altäre, wenigstens der Brandopferaltar, waren, und auch nach der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion haben sowol David 1 Chr. 21, 29f.

1) s. über die Regel, nach welcher hier wie in שְׁוֹרְרִי v. 9 u. dgl. das einfache *Schebâ mobile* in *Chatef pathach* mit vorstehendem *Gaja* übergeht, die Bemerkungen über masoretisch treue Darstellung des alttest. Textes in Luth. Zeitschr. 1863 S. 411. Der Babylonier Ben-Naftali (um 940) bevorzugt in solchen Fällen wie auch in andern das einfache *Schebâ*, der Tiberienser Ben-Ascher, dem mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen der Textus receptus folgt, das *Chatef*, s. Psalter 2, 460—467.

2) So namentlich Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der DMZ Bd. VI (1852) S. 108 und Zur Einleitung in die Psalmen. Akademische Einladungs-Schrift 1859. 4.

als Salomo 1 K. 3, 4. 2 Chr. 1, 2—6 dort in Gibeon angebetet und geopfert. Aber daß auch da wo die Bundeslade war und da sogar mit noch größerem Rechte als in Gibeon geopfert werden durfte, verstand sich von selbst, und da sowol David nach der Einholung 2 S. 6, 17 f. als Salomo nach seinem Regierungsantritt 1 K. 3, 15 vor der Bundeslade durch die dort angestellten Priester Opfer gebracht haben, so ist es wahrscheinlich und in Beihalt der dav. Ps. nicht zu bezweifeln, daß vor der Bundeslade auf Zion täglicher mit Opfern verbundener Gottesdienst stattfand. Aber ist es auch wirklich das sionitische אֹהֶל, welches hier v. 8 unter dem Gotteshause gemeint ist? Noch immer pflegt man zu behaupten, daß das über der h. Lade von David aufgeschlagene Zelt nie בֵּית ה' oder הֵיכַל oder מִשְׁכַּן ה' oder מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ genannt werde. Aber warum sollte es nicht alle diese Namen führen können? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß das Gotteshaus in Silo 1 S. 1, 9. 3, 3 בֵּית ה' und הֵיכַל genannt wird, da sich einwenden läßt, es sei wirklich mehr ein Tempel als ein Zelt gewesen¹, obwol es ebend. 2, 22 אֹהֶל מוֹעֵד heißt und bei den andern Benennungen die poetische Färbung des Geschichtsstils in 1 S. c. 1—3 in Anschlag zu bringen ist; auch Stellen wie Ex. 23, 19. 34, 26 lassen wir beiseite, da sich sagen läßt, daß dem Gesetzgeber hier der zukünftige Tempel vorschwebe; aber Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20 wird das Heiligtum בֵּית ה' genannt, ohne als Tempel vorgestellt zu werden. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht בֵּית ה' heißen können? Nur wenn אֹהֶל und בֵּית einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festerem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *beit* (*bêt*) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowol Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.² Wenn das Wohnhaus häufig אֹהֶל heißt, so wird um so eher noch das Zelt das jemand bewohnt sein בֵּית heißen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwol sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 בֵּית genannt wird. Auch יֵהָיָה (v. יָהִי = *capacem esse*) bed. obwol den Palast doch nicht nothwendig

1) s. C. H. Graf, *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud. XVIII, 30. 31.* 1855. 4., wo zu beweisen gesucht wird, daß das Heiligtum in Silo ein bis zur Auflösung des Reiches Israel bestandener Jahve-Tempel gewesen.

2) Der türkische *Kâmûs* sagt: „*בֵּית* heißt Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein.“ Und weiterhin: „Ursprünglich bed. *beit* den Ort, der speziell dazu bestimmt ist, daß der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [von *בָּאת* er hat übernachtet, wenn nicht viell. von dem an u. St. danebenstehenden *בֵּית* arab.

بَيْت, s. lob S. 349], später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen.“ Noch heutiges Tages nennt der Beduine sein Zelt nicht *ahl*, sondern immer *bêt* und zwar *bêt scha'ar* (בֵּית שַׁעַר), der jüngere Ausdruck für das ältere *bêt wabar* (Haar-Haus).

einen steinernen, denn der Himmel heißt auch Jahve's הִיכָל z. B. 18, 7., und nicht nothwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heißt הִיכָל, einmal 1 K. 6, 3 הִיכָל הַבַּיִת. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; prächtig war es gewiß und nicht sowol ein Ersatz des nach dem Zeugnis des Chronisten in Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauenden Tempels. Aber wäre es auch noch so armselig gewesen, so thronte doch Jahve da und es war also der הִיכָל eines großen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimatlosen Jakob offenbarte, בֵּית אֱלֹהִים war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (בֹּא mit Acc. wie 66, 13), dort sich anbetend hinstrecken προσκυνεῖν (הִשְׁתַּחֲוֶה) Reflexiv des *Pilel* שִׁחֲוָה Ges. §. 75 Anm. 18) in der Richtung auf (אֵל wie 28, 2. 1 K. 8, 29. 35 vgl. ל' 99, 5. 9) Jahve's קִדְשׁ הִיכָל d. i. den קְדִיר das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht“ d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und danach gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle δέσμις: er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er צִדְקָה. So heißt im Allgem. Bestimmtheit des Verhaltens durch eine sittliche Norm. Die Norm, nach welcher verfahren Gott vorzugsweise צִדִּיק heißt, ist die Heilsordnung, welche dem Sünder den Weg der Gnade öffnet. Indem Gott solchen die diesen Weg beschreiten ihre Sünden vergibt und segnend und schirmend zur Seite steht, erweist er sich nicht minder צִדִּיק, als indem er die Verächter in dem Eifer seiner zurückgestoßenen Liebe hinwegtilgt. Durch diese gnadenrathschlußgemäße und gnadenordnungsgemäße Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David לִמְנַן שְׁוִירִי damit das schadenfrohe Begehren seiner Nachsteller nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שְׁוִיר ist s. v. a. מְשֻׁרֵר (*Aq. ἐφ' ὁδὸν*, Hier. *insidiator*) vom *Pil.* שָׁוִיר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten (von dem Kal سار שׁוּר fut. i ire und insbes. *spectatum ire*, dann überh. *spectare*, wov. سائر *spectaculum*!); bei Ges. wird es falsch zu einem V. שָׁוִיר gestellt. Weiter bittet David, daß Gott seinen Weg d. i. den Weg, den der Mensch nach Gottes Willen zu gehn hat, vor ihm dem Bittenden, eben und gerade mache, daß er darauf ohne abzuirren und unbehindert dahin wandle. Das Adj. הָשִׁיר bed. sowol die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das Fut. des *Hi.* הִשְׁוִיר lautet Spr. 4, 25 הִשְׁוִיר und demgemäß substituiert das *Keri* hier dem *imper.* הִוִּשֵׁר die entsprechende Form הִוִּשֵׁר, wie es

1) Man könnte diesem שְׁוִיר auch in Zusammenhalt mit צוּר (wov. צִנְאוּר wenden, drehen auch die Grundbed. *circuire* geben, welche dem sinnverwandten חוּר wirklich zukommt, aber der Sprachgebrauch zeigt, daß die Begriffe des Gehens und Sehens darin verschmolzen sind.

auch Jes. 45, 2 die Hifilform **אִשֵּׁר** entfernt (vgl. Gen. 8, 17 **הִיצֵא Keri** (חִיִּצֵּא), ohne grammatischen, aber gewiß nicht ohne traditionellen Grund. **פִּי** v. 10 schließt an **לִמְכֵן שׁוֹרְרִי** an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. **אֵין** ist durch **בְּפִיהוּ** (= **בְּפִי** 62, 5) von dem regierten **נְבִיאָה** getrennt, was um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, daß **אֵין** Constr. von **אִין** ist Ges. §. 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Iob 42, 7 f.). Das Singularsuff. von **בְּפִיהוּ** ist distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum*. Darum geht der Sing. sofort in den Plur. über: **קִרְבָּם הִוא** ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht (s. 49, 12) ist **הִוא** Verderben von **הָיָה**, welches

von **הָיָה** = **הָיָה** gähnen, klaffen *χαίρειν hiare* die gähnende Tiefe und das klaffende Vacuum, dann, indem von der Grundvorstellung des leeren Raums aus sich die Verbalbedd. *libere ferri* (insbes. von oben nach unten) und insbes. *animo ad* oder *in aliquid ferri* entwickeln, den pathologischen Sinn des Gelüsts, der Begierde, der Leidenschaft, so wie den intellectuellen loser, aus eigenwilligem Belieben hervorgegangener Meinung und Denkweise gewinnt.¹ Im Hebr. hat das Wort die herrschende Bed. Verderben 57, 2., welche eine Metapher von Abgrund *barathrum* ist (insoweit, aber nur insoweit hat Schultens zu Spr. 10, 3 Recht), und von wo aus es sowol das physisch (Iob 6, 30) als, wie an u. St. und öfter, das unter den ethischen Gesichtspunkt fallende Verderbliche bez.; die Bed. Gelüst, in welcher **הָיָה** wie nur lautlich von **הָיָה**² verschieden aussieht, kommt nur 52, 9. Spr. 10, 3. Mi. 7, 3 vor. Also: Verderbliches aller Art ist der Inhalt ihres Innern, und ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4., ist (viell. ein an die Grundbed. von **הִוא** anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie“ als Umstandssatz (vgl. zur Formung 4, 3. 62, 5. Jes. 1, 5, wo das Verbum voransteht, hier, weil die Zunge als äußeres Redewerkzeug den inneren entgegengesetzt wird, das Obj.). So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge (vgl. Spr. 2, 16) glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen; **הִתְחַלֵּק** bed. von da aus geradezu ‚schmeicheln‘ 36, 3. Spr. 29, 5. Die beiden letzten Strophenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt. Dieses Schema setzt sich auch in der Schlußstrophe fort.

V. 11—13. Das V. **אָשָׁם** oder **אָשָׁם** vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bed. der Verschuldung (z. B. Lev. 5, 19), des Schuldgefühls (Lev. 5, 4 f.) und der Schuldbuße (Ps. 34, 22 f.), wie auch das Verbaladj. **אָשָׁם** sowol bußfällig als büßend und das Subst. **אָשָׁם** sowol die zu büßende Schuld, als die Bußzahlung bed. Das *Hi.* **הִאֲשִׁים** bed. dem-

1) s. Fleischer zu Iob 37, 6 und vgl. (nach Fleischer) Ethé, Schlafgemach der Phantasie (1868) II S. 6 f.

2) s. über dieses Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft (1873) S. 62 f.

gemäß bewirken daß jemand die seiner Verschuldung gebührende Büßung leistet, ihn büßen machen. Ausnahmsweise heißt Gott hier inmitten des jehovischen Ps. אֱלֹהִים, wol nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Das מִן von מִמֶּנִּי צִוִּיתִיהֶם (mit *Gaja* beim מִן und Uebergang des Gegenton-Methes in *Galgat* wie Hos. 11, 6 in *Meajla*, s. Psalter 2, 526) ist zwar Hos. 11, 6 das der Ursache, hier aber ist mit Olsh. Hitz. nach Sir. 14, 2. Judith 11, 6 (vgl. Hos. 10, 6) zu erkl.: sie mögen ihren Rathschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, also im Sinne von ‚herab, hinweg‘, den auch das parallele הִרְיֵהוּם stoße sie fort (vgl. רָחִי v. הִרְיֵהוּ 36, 13) voraussetzt. Das ב von בָּרַב ist nach Joh. 8, 21. 24 „ihr werdet sterben *ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν*“ zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoß in den Hades geben. Mit כִּי מְרִי קָדָה wird die entsetzliche Bitte begründet; מְרִי hat aus bekanntem Grunde, vgl. z. B. 37, 40. 64, 11. 72, 17., auf *penult.* zurückgewichenen Ton, מֵרִי מְרִי bed. eig. sich gegen jemand straff machen und halten, vgl. מָרָר, מָרָר sich im Ringen gegeneinander stemmen und steifen, מָרִי, מָרִי durch äußeren oder inneren Widerspruch gegen etwas ankämpfen. Ihre Widerspenstigkeit ist nicht Widerspenstigkeit gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also satanisch und ebendeshalb unläblich. Dergleichen Bitten haben überall die 7, 13 ausgesprochene Voraussetzung, daß diej., gegen die sie sich richten, die Gnade nicht wollen. Deshalb wird um ihre Wegräumung gebeten. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. Nach dieser Seite hin wird die Bitte in v. 12 durch die Aussicht auf ihren Erfolg motivirt. Die Fut. sind nicht Ausdruck des Wunsches, sondern der Folge. Die Vershalbirung ist aber unrichtig. Mit קָדָה (Pausalform bei *Pazer*) schließt die Steigung der 1. Vershälfte, וְעֵלֶם יִרְגְּנִי ist ihre Senkung; dann beginnt in der 2. Vershälfte die Steigung von neuem, bis בָּךְ reichend, welches gleichfalls קָדָה vocalisirt sein sollte, und אֶחָדִי שִׁמְךָ ist ihre Senkung. Unbequem in dieser Gedankenfolge ist וְתִסֶּה עֲלֵימִי (v. תִּסֶּה *Hi.* v. סָבַה 91, 4). Hupf. Hitz. übers.: „ewig jubeln die du schirmest“, aber dann müßte nicht allein יִרְגְּנִי punktirt, sondern auch שִׁמְךָ gelöscht werden, und dennoch charakterisirt sich dieses חֹסֶךְ עֲלֵימִי durch nichts als virtuelles Subj. Andererseits paßt es auch nicht in Reih und Glied mit den andern Fut. der Folge. Es muß also wie וְיִפְלִי Optativ sein: „und du wollest sie schirmen, so werden frohlocken in dir die Liebhaber deines Namens“, worauf dann diese Freude derer die den Namen Jahve's d. i. Gott in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung lieben (69, 37. 119, 132) mit כִּי-צִוִּיתָה aus der allgem. Erfahrungsthatſache begründet wird, welche das Facit aller seiner geschichtlichen Selbstbezeugungen ist. עֲלֵימִי steht feierlich für עֲלֵיהֶם wie הִרְיֵהוּם grollend für הִרְיֵהֶם. Statt וְעֵלֶצִי 25, 2. 68, 4 ist, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form וְעֵלֶצִי (Ges. §. 63, 3) gewählt. Die Fut. sind continuativ gemeint; וְיִסְמְרְנִי *cinges eum* ist nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes *Hi.*, sondern *Kal* wie 1 S. 23, 26., hier wie das *Pi.* 8, 6 mit doppeltem Accus. Die צָנָה (v. צָנָן = *san med. Waw*, *aeth.*

in der Intensivform *šannana* umhegen, behüten) ist ein Schild größten Umfangs, größer als *מָגֵן* 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7., wo Goliath die *מָגֵן* durch einen Schildknappen vor sich hertragen läßt). *כַּאֲשֶׁר* gleich einem Schilde ist s. v. a. gleichwie mit einem Schilde (Ges. §. 118, 3 Anm). Der Gottesname *יהוה* wird von der Acc. richtig zum zweiten Versgliede gezogen, um dessen Gleichgewicht mit dem ersten herzustellen, welches ebendeshalb nicht wie sonst (4, 9. 12, 8) *יהוה כִּי-אָזְחָה* beginnt. *רָצוֹן* Wolgefallen, Wolmeinen ist auch Dt. 33, 23 Synonym des göttlichen Segens.

PSALM VI.

Hülfruf um Gnade unter dem Zorngerichte.

- 2 Jahve, nicht in deinem Zorne ahnde mich,
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
- 3 Sei lind mir, denn hingewelkt bin ich;
■ heile mich, Jahve, denn erschreckt sind mein Gebeine,
- 4 Und meine Seele ist erschreckt gar sehr —
Und du, o Jahve, wie lange?!
- 5 Kehre um, Jahve, reiß heraus meine Seele,
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.
- 6 Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,
Im Scheöl wer könnte da dir danken?
- 7 Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meinen Thränen flöß' ich mein Lager.
- 8 Verfallen ist vor Gram mein Auge,
Gealtert ob all meiner Bedränger.
- 9 Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!
Denn gehört hat Jahve mein lautes Weinen.
- 10 Gehört hat Jahve mein Flehen:
Jahve wird annehmen mein Gebet.
- 11 Es werden beschämt und erschreckt gar sehr meine Feinde all,
Abziehn sie schamvoll plötzlich.

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein „*Psalm von David*“, welcher, wenn auch nicht an einem Morgen gedichtet, doch auf schlaflose thränenvolle Nächte zurückblickt. Er besteht aus 3 Str. In der um ein Drittel größeren mittleren ringt sich der D. mittelst beruhigterer Ausschüttung seines Herzens von dem Angstschrei der 1. Str. zur Glaubenszuversicht der letzten hindurch. Die Feindschaft der Menschen erscheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und also (was aber in diesem Ps. nicht zu solchem Ausdruck kommt wie in Ps. 38., seinem Seitenstück) als Folge seiner Sünde, und dieses Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps. kein Sündenbekenntnis enthält, möchte man meinen, daß die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der sieben (wahrsch. mit Bezug auf die sieben Wochentage ausgewählten) *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi*. Aber das ist irrig. Ein Angefochtener und ein Bußfertiger unterscheiden sich so, daß das

Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wolbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war Iob. Unser Psalmist aber ist ein Büßender, welcher danach ringt, daß sich ihm die Strafzüchtigung Gottes des Gerechten in Liebeszüchtigung Gottes des Gnädigen verwandle.

Wir vernehmen hier die von David ausgeprägte Sprache bußfertig gläubigen Gebets, vgl. v. 2 mit 38, 2; 3 mit 41, 5; 5 mit 109, 26; 6 mit 30, 10; 7 mit 69, 4; 8 mit 31, 10; 11 mit 35, 4. 26. Die Sprache des Ps. Hemans ist eine merklich andere, vgl. v. 6 mit 88, 11—13; 8 mit 88, 10. Und die Anklänge bei Jeremia (vgl. v. 2. 38, 2 mit Jer. 10, 24; 3. 5 mit Jer. 17, 14; 7 mit 45, 3) sind Nachklänge, welche uns das höhere Alter des Ps., nicht dessen Abfassung durch den Propheten (Hitz.) beweisen. Was bei Jeremia's fast anthologischem Verhältnis zur älteren Literatur ohnehin wahrscheinlich ist, daß er auch im vorliegenden Falle der Reproducirende sei, bestätigt sich daran, daß er 10, 25 hinter jenem Anklang an unsern Ps. mit Worten aus Ps. 79, 6 f. fortfährt. Wenn Hitz. behauptet, David könne diesen fassungslos zaghaften Ps. so wenig geschrieben haben als Jesaja die Worte Jes. 21, 3. 4., so verweisen wir dagegen auf Jes. 22, 4 und auf die vielen Bezeugungen, daß David geweint habe 2 S. 1, 12, 3, 32, 12, 21, 15, 30, 19, 1.

Die musikalische Beischrift lautet: *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, auf der Octave.* Die LXX übers. ἐπὶ τῆς ὀγδόης und die Väter denken dabei an die Octave der seligen Ewigkeit, ἡ ὀγδόη ἐκείνη, wie Gregor von Nyssa sagt, ἥτις ἐστὶν ὁ ἐφεξῆς αἰών. Aber ohne allen Zweifel hat עַל-הַשְּׁמִינִי musikalischen Sinn. Es findet sich auch bei Ps. 12 und außerdem 1 Chr. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, daß es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wol Octave statt Oktachord heißen. Mit Nabla's wird dort עַל-עֲלָמוֹת, mit Cithern עַל-הַשְּׁמִינִי gespielt. Bezeichnet עֲלָמוֹת Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist עַל-הַשְּׁמִינִי, wie es scheint, Bez. des Basses und עַל-הַשְּׁמִינִי s. v. a. *all' ottava bassa*. Dazu paßt, daß Ps. 46, welcher die Beischrift עַל-עֲלָמוֹת hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Octave gespielt werden, jener in der höheren.

V. 2—4. Es gibt eine Züchtigung, welche von Gottes Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von Gottes Zorne gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11 f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil. Deshalb bittet David wie Jeremia 10, 24 nicht um Abwendung der Züchtigung, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; וְצָדִיק וְיָחִיד stehen zwischen צָדִיק und וְיָחִיד nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz — sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze zu der Züchtigung, welche immer vom Principe des Zorns ausgeht.“ Wenn damit gesagt sein soll, daß überall wo Gott einen Menschen züchtigt sein Zorn der wahre eigentliche Beweggrund sei, so ist das ein Irrtum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, nämlic. das

B. Iob, geschrieben ist; denn die Freunde meinen dort, daß Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, daß er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Hier im Ps., vorausgesetzt daß David Verf. und seine Ehebruchssünde der Anlaß ist, verhält es sich allerdings anders. Die Züchtigung, unter der David daniederliegt, hat Gottes Zorn zum Beweggrund: sie ist Strafzüchtigung und bleibt es, so lange David der Gnade entfallen bleibt. Wenn er aber in aufrichtiger Buße sich wieder zur Gnade hindurchringt, so wird die Strafzüchtigung zur Liebeszüchtigung: das Verh. Gottes zu ihm wird ein wesentlich anderes, das Uebel, welches Folge seiner Sünde ist und als solches freilich im Principe des Zorns originirt, wird ein Erziehungs- und Läuterungsmittel der Liebe, und das ist was er sich hier erflehet, wie Dante Alighieri¹ richtig und schön umschreibt:

*Signor, non mi riprender con furore,
E non voler correggermi con ira,
Ma con dolcezza e con perfetto amore.*

In **הִנֵּנִי** bittet David, daß Gott Geneigtheit, Milde, Lindigkeit für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äußerste Siechtum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt. **אֶמְלֵל** hat *Pathach* und scheint also 3 *pr. Pul.* zu sein wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist Adj. wie **שָׁאֵן**, **רָצֵן** mit passivischer Vocalisirung. Die Bildung **אֶמְלֵל** (von **אָמַל** mit der Wurzelbed. langhin, langhinaus dehnen) ist der IX. und XI. Form des arab. Verbums analog, welche vorzugsweise zur Bezeichnung von Farben und Gebrechen dient (Caspari §. 59). Die zwei Wörter **אֶמְלֵל** **אֶמְלֵל** haben zus. den Doppelacc. *Mercha-Mahpach* und nach genauer Schreibung (s. Psalter 2, 492) hat das *Mahpach* (das dem *Mahpach* oder vielmehr *Jethib* ähnliche Zeichen) zwischen den zwei Wörtern zu stehen, indem es zugleich die Stelle des *Makkef* vertritt. Der Hauptton des geeinten Wortpaars liegt also auf *ani* und demgemäß lautet das Adj. **אֶמְלֵל** hier kürzer **אֶמְלֵל** (vgl. **אֶמְלֵל**, **אֶמְלֵל** u. dgl.), eine Verkürzung, welche beweist daß **אֶמְלֵל** nicht als *part. Pul.* (= **אֶמְלֵל**) behandelt ist, denn dessen charakteristisches *ā* ist unwandelbar. Die Bitte um Heilung wird dadurch begründet daß seine Gebeine (Iob. 4, 14. Jes. 38. 13) erschreckt sind; wir haben kein ganz entsprechendes deutsches Wort für dies **נִבְהַל**, welches (von dem Wurzelbegriff „los lassen, fahren lassen“ aus, verw. **בָּלַה**) sowol den Zustand äußerer Ueberstürzung als innerer Bestürzung, also die Wirkung des außer Fassung bringenden Schreckens und haltlos machender Erregung ausdrückt. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht blos

1) Wenn anders *i sette Salmi Penitenziali trasportati alla volgar poesia* ihn zum Verf. haben, s. Dante Alighieri's lyrische Gedichte, übers. u. erläutert von Kannegießer und Witte (1842) 1, 203 ff. 2, 208 ff. Drei protestantische Arbeiter in einem Kohlenschachte von Borinage erwarteten unter dem Gesange dieses Ps. 6 (*Seigneur, qui vois ma peine*) den Feuertod der Erstickung: er heißt seitdem *le Psaume des Brulés*, s. die belgische Zeitschr. *L'Union Protestante* 1867 Nr. 4.

leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er: Und du, J., wie lange!? Statt ארה ist אה geschrieben, welches das *Keri* ארה lesen heißt, während an 3 Stellen (Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14) אה als Masc. zugelassen ist. מרה (wie עלי, ערי Grundform zu עלי, ערי v. מרה (verw. מיר wov. תמיר) bed. eig. Erstreckung, Dauer, Zeitlänge.

V. 5—8. Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte שובה, näml. אלי; der Ton von שובה liegt auf ult., weil die Lesung שובה vorausgesetzt wird: die Ultima-Betonung will der bei dem Zusammenreffen zweier Hauchlaute leicht zu verschluckenden und zu überhörenden Endsylbe von שובה ihre deutliche Aussprache sichern (s. zu 3, 8). Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreißen (הליץ von dem im Hebr. und Aram.

transitiven הליץ losmachen *expedire, exuere*, arab. خَلَص heil und rein, eig. los, frei s.) und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hilferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fernerhin preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; זכר, wie öfter הוזכר, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; הודה (v. ודה) hat bei sich den *dat. honoris*. Mit מרת wechselt 6 ב שאל ἄγγελος (Apok. 20, 13). So heißt das unterirdische Land der Todten, dessen Pforte das Grab ist, der gähnende Abgrund, in welchen alles Sterbliche hinabsinkt (v. שאל = سال schlaff, schlapp s., herunterhängen, niedersinken: die Einsenkung, das Eingesenkte¹, die Tiefe). Die Psalmendichter wissen alle nur von einem einzigen Sammelorte der Todten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann der Christ v. 6 dieses Ps. und ähnliche St. (30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18 f.) nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt.² In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtnis, kein Lobpreis Gottes.³ Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts anderes als Furcht vor einem unseligen

1) Die Form entspricht der arab. Form فَعَال, welche, wenn auch urspr. Verbalabstractum, doch in das concrete Gebiet übertragen passive Bed. hat z. B. *kitāb* = *maktūb* und *ilāh* אליה = *ma'lūh* = *ma'būd* (der Gefürchtete, Verehrte).

2) Eine Abschattung dieses Verh. des Christentums zu der alttest. Religion ist das Verh. des Islam zu der Religion der arab. Wanderstämme, welche sich „Religion Abrahams“ (*Dīn Ibrāhīm*) nennt und kein Leben nach dem Tode kennt, während der Islam vom späteren Judentum und dem Christentum die Hoffnung der Auferstehung und himmlischen Seligkeit entnommen hat.

3) Luther übers.: *Wer wil dir in der Helle dancken?* S. darüber die Abh. Kamphausens über den Gebrauch des Wortes „Hölle“ in der deutschen Bibelübersetzung, bes. im N. T. u. in den Ps., Theolog. Literaturblatt 1872 No. 6—7.

Tode. In solcher Höllenpein ist er durch Seufzen (כּ wie 69, 4) abgemüdet und netzt er sein Lager (עֲרֹשׁ = עֲרֹשׁ dem Ueberdachen des Kopf-Endes) allnächtlich mit einem Strome von Thränen. Wie v. שָׁחָה schwimmen das *Hi.* הִשָּׁחָה „schwimmen“ bed., so v. מָסָה (verw. מָסַס) zerfließen das *Hi.* הִמָּסָה „zerflößen“.¹ הִמָּצָה, im Arab. *n. unit.* eine Thräne, ist im Hebr. der Thränenerguß. In v. 8 bed. עֵינַי nicht mein „Aussehen“ (Num. 11, 7), sondern, wie aus 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 erhellt: mein Auge, das Auge spiegelt das Gesamtbefinden des Menschen. Das V. עָשָׂשׁ scheint Denom. v. עָשָׂ: mottenstichig werden²; gesicherter ist dem V. עָחַס die Bed. *senescere*. Die Schlußworte בְּכָל-צוּרָר (vgl. Num. 10, 9 הָצַר הַצָּר der bedrängende Dränger von צָר צָר pressen, drücken und insbes. zusammenschnüren *constringere, coartare*³), worin der D. die Ursache seines Kammers (בָּעֵס, Iob 17, 7 בָּעֵס) wenigstens theilweise andeutet, sind gleichsam der Ring, in welchen die folg. Strophe eingesenkt ist.

V.9—11. Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner „Neuklingenden Harfe Davids“ sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewußt, daß er es nicht ist. Dreimal wiederholt er v. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, daß Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte שָׁמַע ist Ausdruck der Thatsache und יָקַח der Folgerung daraus. Was er erleiden zu sollen scheint, das werden seine Feinde wirklich erleiden, näml. den Untergang Gottverworfenen: sie werden zuschanden. Das uns hier zuerst begegnende בּוֹשׁ, syr. בּוֹשׁ chald. בּוֹשׁ, gehört nicht mit dem arab. بَهت, sondern (da das Altarabische dem ש und 2 gegenüber in der Regel den Vermittelungslaut ث hat) mit بَاث zus., welches „zusammen (neben oder über einander) Liegendes auf- und umwühlen und auseinanderwerfen“, *erueret et diruere, disturbare* bed., eine Wurzel, welche auch in dem Reduplicationsstamm בָּת erscheint: aufwühlen und zerstreuen, wov. בָּת Traurigkeit und Kummer, wonach also בּוֹשׁ (= בּוֹשׁ wie בָּת = כּוֹת) eig. *disturbari* außer sich gerathen,

1) Auch im Arab. gibt es ein (in unsern Lexx.) fehlendes V. مَسَّى *liqueescere*;

IV *liquefacere*; VII *liquefieri* (part. مَمْسَى *liquefactus*).

2) Reuchlin in seiner gramm. Analyse der 7 Bußpsalmen, die er 1512 auf seine *Il. III de Rudimentis Hebraicis* (1506) folgen ließ, erklärt: עָשָׂשׁ *Verminavit. Sic a vermibus dictum qui turbant res claras puras et nitidas*, und in den *Rudim.* p. 412: *Turbatus est a furore oculus meus, corrosus et obfuscatus, quasi vitro laterinae obductus.*

3) Im Arab. heißt צָר *dir* die Stiefmutter als Bedrängerin der Stiefkinder und צָר *dirr* die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin, s. übrigens über die צָר Fleischer in den Ergänzungsblättern der A. L. Z. 1843 Col. 127.

außer Fassung kommen bed. und die Beschämung nach einer ähnlichen, nur etwas anders gewendeten Vorstellung wie *confundi*, *συγχέσθαι*, *συγχύεσθαι* bez. Mit יִבְבֵּלִי wird an v. 2. 3 zurückgedeutet: das Geschick, dessen die Schadenfrohen sich gefreuet, geht auf sie selbst über. Eine höhere Gewalt wirft, wie יִשְׁבִּי יְבֹשִׁי sagt, die Anstürmenden schamerfüllt zurück (9, 4. 35, 4). Welcher selbstgefühlvolle ruhige Schluß: diese drei Milel *jaschûbu jebôschu rāgâ* im Verhältniß zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Der D. hat im Verlauf seines Gebets festen Halt in Gott gewonnen, der in Gott getroste Sinn, der Jes. 26, 3 יֵצֵר סֶמֶיָהּ heißt, ist aus diesem trochäischen Tonfall herauszuhören. Und wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, daß dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und daß יִשְׁבִּי den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte יִשְׁבִּי ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Componisten sie verständen!!

PSALM VII.

Anrufung des Weltrichters gegen Verleumdung und Vergeltung des Guten mit Bösem.

- 2 Jahve mein Gott, in Dich berg' ich mich;
Hilf mir von all meinen Verfolgern und errette mich!
- 3 Daß er nicht zerfleische wie ein Leu meine Seele,
Zermalmend ohne daß ein Retter.
- 4 Jahve mein Gott, wenn ich gethan dergleichen,
Wenn Unrecht haftet an meinen Händen,
- 5 Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn Ursach:
- 6 So erjage der Feind meine Seel' und fahe
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Ehre in den Staub lagere er. (*Sela*)
- 7 Stehe auf, Jahve, in deinem Zorn,
Erhebe dich wider meiner Dränger Wüten
Und wach auf mir zu, Recht hast du ja geordnet!
- 8 Und der Nationen Schar umstehe rings dich,
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
- 9 Jahve wird urteln Völker —
Jahve, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld in mir!
- 10 Daß doch schwände das Böse der Boshaften, richt' auf den Gerechten,
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren, Gott ein gerechter.
- 11 Meinen Schild trägt Elohim,
Der Herzensgeraden Heiland.
- 12 Elohim ist ein gerechter Richter
Und ein Gott dräuend Tag für Tag.
- 13 Wenn einer sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,
Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,
- 14 Und gegen den richtet er Todesgeschosse,
Seine Pfeile zu brennenden macht er.
- 15 Sieh er kreist Unheil: Mühsal empfängt er und gebiert Lüge.

- 16 Eine Grube hat er gegraben und sie gehöhlt
Und fällt in die Versenkung, dran er arbeitet.
17 Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück,
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unbill nieder.
18 Danken werd' ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit,
Und will lobsingen dem Namen Jahve's des Höchsten.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7, den auch Hitz. David zuerkennt, setzt dieses Thema fort und zeigt uns seine Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24—26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Dahin weist ihn auch die überschriftliche Angabe des zeitgeschichtlichen Anlasses; solche Angaben finden sich ausschließlich nur bei dav. Ps.¹ Die Ueberschrift lautet: *Schiggajon von David, welches er gesungen Jahve wegen der Reden des Cusch eines Benjaminiten*. Mit Absicht ist statt des einfachen על, welches in diesen Ueberschriften andere Functionen hat, על-הַבְּרִי gewählt. Obgleich הַבְּרִי und הַבְּרִי Sache, Handel, Geschichten (Ex. 22, 8. 1 S. 10, 2 u. häufig) und על-דבריו in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlaß (Jer. 14, 1) bed. kann: so hat man doch hier, da der Inhalt des Ps. hämische Verleumdung voraussetzt, bei der nächsten Bed.: „wegen der Worte (Reden)“ zu verbleiben. Cûsch (LXX falsch Χοσι = כוש, Lth. gleichfalls fehlgreifend: *den Mohren*) muß einer der vielen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, gewesen sein, einer der Zwischenträger, wie Doëg und die Zifiten, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten — ein Personname von ungewisser Bed., im nachbibl. Hebr. bed. כוש die Spindel (s. zu Spr. 31, 19). Der Beiname בֶּן-רֵמִינִי (wie 1 S. 9, 1. 21 vgl. אִישׁ רֵמִינִי 2 S. 20, 1) bez. ihn als „einen Benjaminiten“ und setzt nicht, wie wenn es הַבְּרִימִי oder vielmehr (biblischem Sprachgebrauch gemäß) בֶּן-רֵמִינִי lauten würde, Bekanntschaft mit ihm voraus, wie denn auch wirklich die biblische Geschichtschreibung sonst von ihm schweigt. Von Davids Hand ist die Angabe על-דבריו וגו' schwerlich, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den דברי הימים Davids, wo dieser Ps. der Gesch. seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen steht nichts entgegen, שְׁמִיּוֹן לְדָוִד, wenigstens שְׁמִיּוֹן, für eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שְׁמִיּוֹן (n. d. F. רְמִיּוֹן die Vision) mit überschriftlichen Benennungen, wie מְזֻמֵּר und מְשֻׁבָּל in Eine Gattung gehört und die Tefilla Habakuku 3, 1 (s. meinen Comm.) mit der Beischrift על-שְׁמִיּוֹן versehen ist, so muß שְׁמִיּוֹן Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שְׁמִיּוֹן (aram. שְׂמִיּוֹ, aeth. sâkuāja²) irregehn, irren, taumeln bed. und mit שְׁבַע verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שְׁבַעֵן Raserei herkommt, so kann שְׁמִיּוֹן in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in heftigster Bewegung, mit schnellem Wechsel der stärksten Affekte geredete, also den Dithyrambus (welcher in der ältern deutschen Poetik „Irrgedicht“ hieß) und שְׁמִיּוֹן die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. So Ew. Rö-

1) Näml. 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (saulische Verfolgungszeit), 3. 63 (absalomische), 30 (Palastweihe), 51 (Ehebruch), 60 (syrisch-ammon. Krieg).

2) Dem Arabischen ist dieses Verbum mit dieser Bed. fremd; سَمِيَ bed. dort fest anliegen, *segîje* das jemandem Habituelle, gleichsam in ihm fest Gelagerte.

diger und so schon Tarnov, Geier u. andere Alte, welche *cantio erratica* übers.¹ Wir erwarten also, daß dieser Ps., wie Ainsworth (1627) sich ausdrückt, *of sundry variable and wandring verses* bestehen, daß er wie im Taumel die mannigfachsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt des Ps. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewußtseins, welches sich darin ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat er den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbietendes Selbstvertrauen, triumphirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, prophetische Gewißheit — alle diese Stimmungen kommen in der unregelmäßigen Strophen-Folge dieses davidischen Dithyrambus, dem altherkömmlichen Purim-Ps. (*Sofrim* c. 18 §. 2), zum Ausdruck.

V. 2—3. Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בָּךְ הֶסְתִּירָה (wie 141, 8), dieser heiligen *captatio benevolentiae*, beginnt David auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. ist inchoativ: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. v. 3 erkl. sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, daß der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. בָּךְ bed. von der Grundbed. *carpere* aus (welchem noch genauer הִרָה entspricht) sowol abreißen als zerreißen (wov. בָּרָה זerrissenes), und בָּרַק von seiner Grundbed. *frangere* aus sowol losbrechen als zerbrechen, also befreien z. B. 136, 24 und zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmen. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben. Nach der angstvollen Unruhe dieser 1. Str. stimmt die 2. den Ton trotzbietenden Selbstbewußtseins an.

V. 4—6. Der Ueberschrift zufolge deutet זֶהָ auf den Inhalt jener verleumderischen Reden des Benjaminiten. Mit אִם-דִּשְׁעָל בָּבָרִי vergleiche man Davids Wort an Saul אֵין בָּדָרִי רָעָה 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Ausdrucks. שָׁלָמִי (Trg. לְבָרֵךְ שָׁלָמִי) nennt er (mit Bezug auf Saul) den auf friedlichem freundschaftlichem Fuße mit ihm Stehenden, von dem Verbum שָׁלַם in der Bedeutungsnuance: in vollem Einverständnis, ungetrübtem Einvernehmen stehen, vgl. das Adj. שָׁלוֹם 55, 21 und אִישׁ שָׁלוֹם 41, 10. Das V. גָּמַל, verw. גָּמַר, bed. urspr. vollenden, vollführen (√ גָּם, כָּם, vgl. פִּיטָה, voll s. oder machen, häufen). Man sagt טוֹב גָּמַל und רָע גָּמַל, und auch ohne Sachobject עָלִי גָּמַל oder גָּמַלְתִּי *benefecit* oder *malefecit mihi*. Wir verbinden aber gegen die herrschende Acc. nach dem Targ. גָּמַלְתִּי mit רָע, nicht mit שָׁלָמִי (Olsh. Böttch. Hitz.), obwol שָׁלַם neben מְשַׁלֵּם wie z. B. הִבֵּר neben מְרַבֵּר „vergeltend“ bed. könnte; auch Hupf. Riehm lassen diese Deutung: „wenn ich dem mir Böses Vergeltenden zugefügt habe“, näml. solches, mit Recht deshalb fallen, weil bei גָּמַלְתִּי ungenügend das Sachobject vermißt wird und also רָע dafür zu gelten hat.

1) LXX übers. an u. St. farblos ψαλμός und Hab. 3, 1 μετ' ᾠδῆς, wonach E. E. Geiger die gleiche Aufschrift des 15. Salomo-Psalms erklärt.

In 5^b erkl. wir nicht nach der sonst üblichen Bed. von הִלֵּץ : vielmehr errettete ich. . (Louis de Dieu, Ew. §. 345^a, Hupf. Riehm). Der Schaltsatz wäre zu kurz, um gegenüber den drei hypothetischen Sätzen als in einen andern Ton einlenkend zu gelten; auch stünde er ungeschickt unmittelbar zwischen Vordersatz und Nachsatz und begönne, sich selbst unkenntlich machend, mit *fut. consec.* Warum soll הִלֵּץ hier nicht seiner Grundbed. *expedire, exuere* gemäß (wonach auch die Bed. des Errettens, genau genommen, nicht von der Vorstellung des Herausziehens, sondern des Losmachens *exuere vinclis* ausgeht) *exuere* = *spoliare*, wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich paßt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David Saul nicht rettete, wol aber ohne auf den $\text{הִלֵּץ} \text{הִלֵּץ} \text{הִלֵּץ}$ *exuviae* auszugehen ihm den Rockzipfel abschnitt! „Er spricht — wie Hgst. bem. — diese Betheuerung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war.“ Ueber die 1 p. *fut. conv.* mit *ah* s. zu 3, 6. יָרָם gehört zu צִירָרִי wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze v. 6 ist das *fut. Kal* v. יָרָה in beisspielloser Weise dreisylbig gemacht, indem aus יָרָה zunächst mit Lautbarmachung des *Schebâ* יָרָה (wie הָצִחַק Gen. 21, 6., הָחֵלֶקֶת Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., שָׁמַעַה 39, 13) geworden und dieses dann durch euphonisches *Dag. forte*¹ geschärft ist; andere Erklärungsweisen, wie von Chajug' = יָחִירָה oder von Kimchi als Mischform aus *Kal* und *Pi*.², sind schon durch Baer, *Thorath Emeth* p. 33., beseitigt. Auf diese daktylische Jussivbildung des *Kal* folgen die regelmäßigen Jussive des *Hi*. יָשַׁג u. יָשַׁן . Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapästten, wie in der auch 18, 38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15, 9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי und הָיִי erhält כְּבוֹדִי die durch 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2. Gen. 49, 6 gesicherte Bed. „meine Seele“, wie schon Saad. Gecatilia AE erklären; des Menschen Seele ist seine Doxa und das ist sie als Abbild der göttlichen Doxa (Psychol. S. 98 u. ö.). Auch das „in den Staub lagere er“ ist diesem Sinne des כְּבוֹדִי mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3, 4. 4, 3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22, 16 in den Todesstaub legen. שָׁכְנֵי צָפָר Jes. 26, 19 sind die Todten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödtbar (Num. 35, 11) und sterblich (Num. 23, 10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken. In der folg. Str. steigert sich

1) Das *Dag.* ist gleicher Art wie im Bereich des Nomens das *Dag.* in נִמְלִים , vulgärarab. *farassi* (mein Pferd), s. Wetzstein, Inschriften S. 366.

2) Die Ansicht Pinskers, daß die Punctuation יָרָה den Zweck habe, dem Leser die Wahl zwischen den LA יָרָה und יָרָה freizustellen, geht von dem Grundsatz aus, daß der Text wie er vorliegt hier und da eine doppelte Möglichkeit der Lesung offen lasse und also ein Schwanken der Ueberlieferung bekunde; aber dieser Grundsatz, welcher der Zweifelsucht und dem Fantasienspiel weitgreifenden Vorschub leistet, ist ohne erweisbare Berechtigung.

die Unschuldsbetheuerung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und prophetischer Gewißheit der Nähe desselben.

V. 7—9. Im Bewußtsein der eignen Unschuld fordert er J. auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die J. und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Hupf. meint, daß die Volksversammlung nur Zeugenstelle zur Erhöhung der Feierlichkeit vertrete und Riehm fügt hinzu, daß das Recht des schmächtig Verkannten vor aller Welt zur Anerkennung gebracht werden solle. Aber nach 9^a sind ja die Völker Obj. des Gerichts. Ebenso liegen bei den Propheten Specialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, daß das schließliche Weltgericht nur der Abschluß des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufzug. Mit קִיָּה (Milra wie 3, 8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9, 20. 10, 12), wird J. aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּשָׂא erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94, 2. Jes. 33, 10. Der Zorn, in welchem er aufstehen soll, ist das Princip seiner Strafgerechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürten (76, 11) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottesgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeugungen rächend; עֲבָרוֹת äquivalente Verbindungsform für עֲבָרוֹת Job 40, 11 vgl. 21, 31., von עָבַר, welches den Zorn als aus dem Innern hervorbrechenden und in Wort und That übergehenden

bez. (vgl. arab. فُش vom Wasser: es überströmt seinen Damm, vom Zorn: er läuft über). Gegen die Acc. מִשְׁפָּט als Obj. zu עֲוֹהָה zu ziehen ist sprachgebrauchswidrig und es als Acc. der Richtung = לְמִשְׁפָּט (35, 23) zu fassen (Hitz.) gezwungen; die Acc. nehmen mit Recht עֲוֹהָה אֵלַי zus.: wach auf (werde rege) mir zu d. i. mir zu Hilfe (אֵלַי wie לְקִרְאָתִי 59, 5). Daß dann עֲוֹהָה precativ s. v. a. עֲוֹהָה sei: ordne Gericht, ist hier wie 71, 3 eine syntaktisch nicht zu begründende Ansicht. Es müßte wenigstens עֲוֹהָה mit *Waw consec.* heißen. Zulässig dagegen ist die relat. Fassung: der du Gericht geordnet (Mr. Hgst.), aber unnöthig; wir nehmen es für sich in begründendem Sinne, nicht als Umstandssatz: Gericht befohlen habend (Ew. Riehm), sondern als nebengeordneten Satz: du hast ja Handhabung des Rechts anbefohlen (Hupf.). Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Versammlung der Nationen soll einen Kreis um J. bilden, inmitten desser er Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über sie hinweg (Gen. 17, 22) emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68, 19) zur Himmelhöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, daß die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des hiezu nicht passenden עֲוֹהָה (vgl. dagegen 21, 14) abzuweisen; שׁוּב לְמָרוֹם kann nur Rückkehr Jahve's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was v. 7. 8. glaubenskühn verlangen, spricht

v. 9 Anf. als prophetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, daß der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (נִפְשִׁי *vindica me*, wie 26, 1. 35, 24) gemäß seiner Gerechtigkeit und der ihm bewußten, ihm inwohnenden Lauterkeit. עָלַי ist eng mit נִפְשִׁי zu verbinden, wie man sagt נִפְשִׁי עָלַי (Psychol. S. 152). Auch was die Person als Ich, als Subject als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit עָלַי. Elliptisch erklärend: „komme über mich“ (Ew. Olsh. Hupf.) verkennt man diesen psychologisch sinnigen Sprachgebrauch. Ueber הָאֵל s. zu 25, 21. 26, 1.

V. 10—11. Diese Str. redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurenschema besonders angemessen ist. Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (נָמַר intr. wie 12, 2. 77, 9) . . sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso wünschend ist יִרְבִּינָה gemeint, einer der verhältnißmäßig seltenen Voluntative der 2 p. (Ew. §. 229): und festigen mögest du . . ; der gewünschten Endschaft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, die es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit יִבְרַח beginnt ein Umstandssatz, eingeführt durch וְ, aber ohne Personalpronomen, welches sowol im participialen Hauptsatze wie Jes. 29, 8 (s. dort) als im partic. Untersatze wie hier (vgl. 55, 20) nicht selten wegbleibt: *cum sis* = *quoniam es*.¹ Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloß — eine Jer. 11, 20. 20, 12. Ap. 2, 23 sich wiederholende Bez. des alleinigen καρδιουργώσσης. Das V. בָּרַח, von der Grundvorstellung des Reibens (سحق) und des Erprobens durch Reiben (vgl. دسح zu Ps. 139, 3) ausgehend, bez. erfahrungsmäßiges wol-vermitteltes Wissen. Mit אֶל־הָאֵל in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden wie 78, 56 vgl. 58, 12. Gott ist der Gerechte und durch seine Kenntnis des Innersten ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erfordernis und Bedürfnis sowol gerecht in Zorn als gerecht in Gnade zu erweisen.² Darum kann David getrost hinzufügen: מִן־עַל־אַלְהֵים meinen Schild trägt Gott; הָאֵל (89, 19) würde bed.: er hat ihn, er (mein Schild)

1) Auch die 3 perf. קָטַל ist s. v. a. tödtend, näml. er (s. Philippi, Status constr. S. 168), obschon die arab. Grammatiker sie neutr. fassen oder vielmehr leugnen daß sie ihr Subj. in sich selbst trage.

2) Diestel in seiner Abh. über die Idee der Gerechtigkeit (Jahrb. für Deutsche Theol. 1860 S. 173—253), einem dankenswerthen Beitrag zur biblischen Theologie, definirt die Gerechtigkeit als das J. Thun Gottes, welches die sich universalisirende Bundesidee zu verwirklichen sucht. Sie steht ihm in gewissermaßen polarischem Verh. zur Heiligkeit, welche in der national beschränkten theokratischen Bundesidee wurzelt. Aber diese auf קדש und צדק vertheilten Merkmale des Particularen, spezifisch Israelitischen und Universalen, Gemeinmenschlichen treffen nicht zu: קדוש ist Gott als der über den Schmutz der Sünde und überh. über die Schranke der Endlichkeit Erhabene, in seinem Sein und Leben ethisch Vollkommene und צדק ist er als der nach der Norm seiner Heiligkeit und seines Rathschlusses Handelnde.

gehört ihm, עַל (1 Chr. 18, 7) er trägt ihn oder, wenn man Schild im Sinne von Schildung nimmt: er hat meine Schildung auf sich genommen, sich ihr unterzogen (wie 62, 8 vgl. 56, 13. Richt. 19, 20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32, 11 mit v. 2) Herzens ergeben sind. Absichtlich wiederholt sich צָדִיק am Ende der beiden ersten Zeilen — die bes. in Jes. c. 40—66 beliebte Palindromie. Und zu der gemischten (chromatischen) Art dieses Ps. gehört auch dies, daß er elohimisch und jehovisch zugleich ist. Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die folg. Str. in die lehrgedichtartige und wieder bewegtere Sprache ernster Warnung über.

V. 12—14. Wenn Gott seinen Zorn schließlich losbrechen läßt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedräut zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Das V. צָעַם erklärt sich aus dem arab. تَزَعَّمَ, welches das Gebrüll eines gereizten Thieres und das Reden eines erzürnten Menschen bed. Gott gibt dem Gottlosen seinen צָעַם d. i. seine, des Erzürnten, Bedrängung fort und fort zu fühlen, um ihn heilsam zu erschrecken. Subj. des Bedingungssatzes אִם-לֹא יִשָּׁב ist irgendwelcher Gottlose und Subj. des Hauptsatzes, wie dessen Verfolg in v. 14 zeigt, Gott. Wenn einer (man) sich nicht bekehrt, so wetzt J. sein Schwert (vgl. Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist zusammenhangsgemäß, während bei der Uebers.: „fürwahr er (Elohim) wetzt wieder sein Schwert“ (Böttch. Ew. Hupf.) יִשָּׁב, welches übrigens ungetrennt bei יִלְשֹׁשׁ stehen würde (vgl. z. B. Gen. 30, 31), sinnlos und das schwörende אִם-לֹא zwecklos ist. Das Strafergericht bereitet sich allmählich vor, wie das Fut. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so daß es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln בֹּיֵן von der Zurechtmachung und יָדִין von der Richtung. לֹא, auf den Sünder bezüglich, steht nachdrücklich voran wie Gen. 49, 10. 1 S. 2, 3 und ist s. v. a. אֵלֶּיךָ Ez. 4, 3. Reflexiv gemeint (Olsh. Ew. u. A.) oder auf den Bogen bezüglich (Hier.) würde es nicht seinem Verbum vorausstehen, und wozu überhaupt stünde es dann? „Brennende“ Pfeile sind Brandpfeile (וְנִפְּחִי וְנִפְּחִי v. יִנְּחִי v. יִנְּחִי fortschnellen) und Gottes Brandpfeile sind die von ihm geschleuderten Blitze 18, 15 Zach. 9, 14. בָּלֵק brennen geht, wie das arab. ذَلَقَ zeigt (s. zu Spr. 26, 23), auf die Vorstellung des un-
steten Hin- und Wiederfahrens (√ רל) der Flamme zurück. Das Fut. יִפְּעֵל bed. die gleichzeitige Speisung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit Feuer des Zorns. Der Fall mit Cusch ist verallgemeinert: in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmut verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

V. 15—18. Diese Schluß-Str. prophezeit dem Gottesfeinde, wie richterlich dictirend, was seiner wartet und schließt mit Aussicht auf Dank

und Lobpreis. Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er gesät. Unter diesen Bildern von קָרַח und קָלַח (קָלַח, קָלַח, קָלַח, קָלַח) und קָצַר findet sich von dieser Grundstelle aus, zunächst Iob 15, 35., häufig die Selbststrafe der Sünde dargestellt; Sündenthät, Sündenschuld, Sündenstrafe erscheinen überhaupt als ineinander übergehende Begriffe. David sieht in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, daß vom Kreisen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; denn קָלַח bed. wie Hohesl. 8, 5 ὄδινεν, nicht: empfangen (Hitz.); auch das arab. *habila* (Synon. v. *hamala*) heißt nicht empfangen im Unterssch. von schwanger s., sondern beides: schwanger s. und schwanger werden. Die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältnis der 3 Satzglieder. Zuerst wird im Allgem. gesagt: siehe er wird kreisen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen אָנָה Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke in seine zwei Faktoren zerlegt wird (Hupf.), fortgefahren: er wird nämlich קָצַח empfangen (*concupere*) und gebären יִשְׁקַר. Jenes bed. Mühsal *molestia*, wie auch πορροία was πόρον macht; dieses Lüge, näml. Selbstbelugung, Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie v. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59, 4., wo אָנָה für יִשְׁקַר den Fluchsold der Sünde bez., welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged.: er gräbt sich selbst die Grube 57, 7. Koh. 10, 8. Das vorausgehende Graben besagt 16^a, das folgende Hineinfallen 16^b: der Aorist קָפַל wie z. B. 13^b. 16, 9. 29, 10. Das attributive יִפְעַל ist virtueller Gen. zu יִשְׁחַח und wird mit Recht Ges. §. 123, 3^a als Präs. gefaßt: mitten in Vollführung des Andern bereiteten Verderbens wird dieses sein eigenes. Die Andern bereitete Mühsal קָצַח wendet sich auf sein eigenes Haupt zurück (בְּרֹאשׁוֹ an diesem haftend, wie יִלְרֹאשׁוֹ auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte Unbill קָמַס fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1, 12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel (קָמַס mit ὄ bei k wie z. B. Gen. 2. 23) nieder, vgl. mit Riehm die Bilder dafür Spr. 26, 27. Sir. 27, 25: „wer einen Stein in die Höhe wirft, wirft ihn auf den eignen Kopf.“ So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrucker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David J. danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jahve's des Hoherhaben (עָלִיּוֹן als Beiname Gottes z. B. 57, 3 immer ohne Art.). Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat; gibt ihm dann David in Liederecho zurück. In הוֹדָה (יְהוָה הוֹדָה¹) liegt

1) Es läßt sich zwar fragen, ob יָד und יָד wirklich gleiche Wurzeln seien, aber das Arabische, welches für die \sqrt{D} , mannigfache Wendung der Bed. des Streckens aufweist, spricht für die Einheit.

die Wurzelvorstellung der Projection (des „Entwerfens“) wie in *fa-t-eri* des ans Licht oder zu Tage Bringens. Der Bekennende setzt was in ihm ist aus sich heraus. Dank und Lob sind Zurückwerfung des Guten und Herrlichen das man erfahren.

PSALM VIII.

Lobpreis der Verherrlichung des Schöpfers des Sternenhimmels an dem winzigen Menschen.

- 2 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde,
Der du mit deiner Glorie angethan die Himmel!
- 3 Aus Knaben- und Säuglingsmund hast du eine Macht gegründet,
Um deiner Widersacher willen,
Um zu dämpfen Feind und Rachgierigen.
- 4 Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du hingestellt hast:
- 5 Was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest,
Und der Menschensohn, daß du sein dich annimmst!
- 6 Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich
Und mit Herrlichkeit und Würde ihn gekrönt.
- 7 Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände,
Alles hast du gelegt unter seine Füße:
- 8 Hürdenvieh und Rinder allzumal
Und auch das Gethier der Gefilde,
- 9 Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,
Was durchzieht der Meere Pfade.
- 10 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde!

Mit gleicher Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloß Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisierende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, daß Ps. 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlid folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jahve's war, wie 42, 9 ein korahitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne v. 4 zeigt, daß Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jahve's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnismäßig winzigen Menschen, zu dem sich J. in Liebe herabläßt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, daß sich nichts sagen lasse. Den Ged., daß David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (behaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum*

magna veri specie), stößt Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufe und der neuest. Kanon keine Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gittith, ein Psalm Davids.* Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit*; also eine philistäische Cither, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigentümliche phönikisch-karische Adonienfest-Flöte, Namens *γίγγας*, und wie es eine ägyptische und eine phrygische Flöte gab, von welcher bei der Verwandtschaft des Phrygischen und Armenischen die Elegie (arm. *elegu* Rohr) den Namen zu haben scheint. Die Ps. mit überschriftlichem *עַל-הַגִּיטִּית* sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröhlichen Klangs oder (wobei sich das ausschließliche Vorkommen in den Psalmüberschriften besser begreift) eine fröhliche Weise, viell. ein Marsch der gittäischen Garde 2 S. 15, 18 (Hitz.).

Kurtz gewinnt, indem er 2^{ab} wie v. 10 als Auf- und Abgesang für sich nimmt und 2^c (du dessen Majestät . .) zur ersten Strophe schlägt, 4 tetrastichische Str., aber *אֲשֶׁר* eignet sich nicht recht zum Strophenanfang; der D. würde dann, meinen wir, *אֲשֶׁר חָנַן דָּוִד* geschrieben haben.

V. 2—3. Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche (wie Neh. 10, 30) J. ihren Herrn (*אֱלֹהֵינוּ* wie *אֱלֹהֵי* v. *אֱלֹהִים* *pl. excellentiae* Ges. §. 108, 2) nennen kann, zugleich aber auch weiß, daß sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der *יְיָ* Gottes ist die in Werken der Schöpfung und Thaten des Heils vorliegende Abprägung (vgl. arab. *wasm* und *simâ* Zeichen, gr. *σημα*) oder Kennzeichnung (vgl. *שֵׁמָּה* wov. der Name des Himmels, hoch, hervorragend, kenntlich s.) seines Wesens, welches sich nicht anders als aus dieser sichtlichen und faßlichen Abbildung erkennen läßt (*nomen = gnomen*).¹ Dieser Name Gottes ist zwar noch nicht überall so

1) Die kufischen Sprachforscher leiteten *ism* (*sim* oder auch *sum*) v. *وسم* bezeichnen (= *wism*) ab, die basrensichen dagegen (s. Beidâwi's Koran-Comm. p. 3 s. der Fleischerschen Ausg.) v. *سم*, und dafür spricht sowol der Plur. *أَسْمَاء* und die dialektische Singularform *سَمِي*, als auch dies daß nirgends in den Beugungs- und Sproßformen des Worts ein anlautendes *Waw*, wol aber ganz so wie in *ibn* (v. *بنا*) und *ab* (v. einem V. *أبى* = *ابا* Job S. 349) ein auslautendes *Waw* hervortritt z. B. *سَمَوِيّ* *nominalis* neben *سَمَويّ* *coelestis*. Die sinnverwandten Nmm. *سَمَاء* Zeichen u. dgl. gehen auf den mittelvocaligen Stamm *سام* f. o., *ponere, imponere* zurück (wov. *وسم* eine secundäre Bildung), vgl. *سَمَوَة* mit dem talmudischen *שָׁמַיָא* Schätzung, Preis. Siehe übrigens Oehlers Art. *Name* in Herzogs RE und etymologisch Redslob, Zur hebr. Wortforschung: *יָם* DMZ XXVI, 751—56.

erkannt und gepriesen, wie die Gemeinde, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden אָדיר herrlich oder dem Wurzelbegriff (אָר, אָרר Jes. 63, 1 *tumidum, amplum esse*) entsprechender: prächtig, wenn er auch ohne allen Widerhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name.¹ Den Satz mit אָשָׁר darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (Ges. sogar: *quam tuam magnificentiam pone in coelis*), solcher Gebrauch des Imper. nach אָשָׁר ist unerhört, denn Koh. 7, 12 vgl. Tit. 1, 13., worauf Hofmann verweist, geschieht der Anschluß nicht mittelst des relativen Fürworts, sondern einer relativen Conjunction (אָשָׁר = *siquidem* und *ὅτι ἡν αἰτίας*); überdies erhält man so einen zwar in heilsgeschichtlichem Zus. statthaften (57, 6. 12), hier aber dem Grundton und der Situation zuwiderlaufenden Ged. Denn der Grundged. des Ps. ist der, daß der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel widerstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters die, daß er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A., zuletzt Böhl, אָתָּה als Verkürzung von אָתָּה wie אָתָּה 2 S. 22. 41 = אָתָּה zu nehmen oder mit Thenius (Stud. u. Krit. 1860 S. 712 f.) geradezu so zu lesen ist ebenso unthunlich, denn wenn auch der Ged.: welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über die Himmel hin nicht zusammenhangswidrig ist und zu diesem אָתָּה אָתָּה sich אָתָּה 68, 34 und אָתָּה Jer. 13, 16 vergleichen läßt, so bed. doch die RA אָתָּה אָתָּה nichts anderes als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27, 20. 1 Chr. 29, 25. Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6., und eben diesen Ged., daß der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (148, 13), auch hienieden herrlich ist, erwartet man. Man wird also אָתָּה, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen haben, so wie אָתָּה einmal Gen. 46, 3 als Inf. (wie arab. *rīda* Tränken, *līda* Gebären — Formen, denen freilich im Hebr. genauer אָתָּה u. dgl. entsprechen) vorkommt. אָתָּה אָתָּה bed. Setzung deiner Herrlichkeit (eig. *τὸ τιθέναι τὴν δόξαν σου*) wie אָתָּה אָתָּה Erkenntnis Jahve's und Ob. v. 5 אָתָּה אָתָּה viell. Setzen deines Nestes Ges. §. 133, 1. Man erkläre: o du deß Legen deine Herrlichkeit (deß Herrlichkeitslegung) auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast (Hgst.). Demgemäß übers. Hier.: *qui posuisti gloriam tuam super coelos*. Ebenso auch Syr. mit dem Targum: *d'jabt* (אָתָּה) *schubhoch 'al sch'majo* und S. *ὁς ἔταξας τὸν ἑκατόν σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν*. Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale* und die genitivische Beziehung des אָשָׁר zu dem als Ein Begriff gefaßten אָתָּה אָתָּה. Hitz. urteilt, daß so kein vernünftiger Mensch denke und schreibe, bricht aber zugleich da-

1) In der ersten sidonischen Inschrift kommt אָדיר als Beiname der Himmel vor (שָׁמַם אָדיר).

mit den Stab über seine Conj. **הַן הִרְוִיחָהּ** (dessen Herrlichkeits-Erstreckung über die Himmel) mit ihrem zwecklosen Artikel und ihrem falsch vocalisirten **הַן**, welches ein Thiername ist. Alle Schwierigkeit schwände freilich, wenn man **נִרְוָהָ** lesen dürfte (Hupf.). Aber **הִנֵּה** hat doch gar nicht das Ansehen, die Entstellung von **נִרְוָהָ** zu sein. Lieber nehmen wir an, daß **הִנֵּה** irrige Vocalisation für **הִנָּה** (sich erstrecken, vgl. Hos. 8, 10 darstrecken, spendiren): du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel, wofür sich auch Riehm entscheidet. Unannehmbar ist die Vocalisation **הִנָּה** (Paulus, Kurtz): du dessen Herrlichkeit gepriesen wird (Pass. des nordpalästinischen **הִנָּה** Richt. 5, 11. 11, 40), was vielmehr als Aussage von etwas Fortgehendem **הִנָּה** heißen müßte. Bei unserer Lesung **הִנָּה** hat der Verbalbegriff, welcher sich 113, 4. 148, 13 hinzudenkt, hier wirklichen verbalen Ausdruck. Es folgt nun v. 3 die Begründung von v. 2^a: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jahve's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und sogar Säuglinge verherrlichen ihn da und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr bloßes Dasein, sondern mit ihrem Munde. **עוֹלֵל** (= **מְעוֹלֵל**) oder **עוֹלֵל** ist das schon reifere selbstthätig sich regende, mit Spiel sich ergötzende (Jer. 6, 11. 9, 20) Kind, v. **עוֹלֵל** (*Po.* v. **עוֹלֵל** *ludere*)¹, nach 1 S. 22, 19. 15 3 versch. von **יֹנֵק** d. i. Säugling, aber nicht *infans*, sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Macc. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen hat J. sich **עוֹלֵל** gegründet. LXX übers. Lobpreis *αἶνον*, und allerdings hat **עוֹלֵל** zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Diese Trutz- und Schutzmacht ist, wie schon Luther hiez zu bemerkt, als ein festes Gebäu, **עוֹלֵל** als **מְעוֹלֵל** (Jer. 16, 19 vgl. Spr. 21, 22) d. i. Veste, Hort, Bollwerk, Schutzwehr gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um der sich ihm thatsächlich Widersetzenden willen, um zu dämpfen (**הַשְׁבִּיתָ** machen daß etwas sich setzt, legt, feiert, es zum Schweigen bringen z. B. Jes. 16, 10.

1) So abgeleitet stellt sich **עוֹלֵל** (vgl. beduinisch **عَالِل** *ālāl* junges Rind) zu **הַעֲלִילָה**, wogegen **עוֹלֵל** als Synon. v. **יֹנֵק** den Unterhaltenen, Genährten bed., denn die Wurzelbed. v. **עוֹלֵל** ist dem arab. **عال** *f. o* zufolge „schwer wiegen, wuchten, obliegen; sich obliegend haben, tragen, stützen, erhalten“, wov. **عِيَال** *plur. عِيَال* das unterhaltene Kind des Hauses (das *Gen. Rabba* c. 36 u. ö. erwähnte arab. Wort in der Bed. **יֹנֵקָא** und **عِيْلَة** (in Damask **عِيْلَة** *plur. عِيَالَات*) die dem *pater familias* zu nähren obliegende Familie. Die unmittelbare Bed. säugen hat weder **عال** *f. o* noch das von der säugenden Schwangeren übliche **غال** *f. i*; auch der Dämon *Ghul* hat nicht vom Verschlingen oder Aussaugen (Ges.), sondern vom verderberischen Ueberfallen (**غال** *f. o*) den Namen,

Ez. 7, 24) solche die gegen ihn und die Seinen gehässige Grundsätze hegen und von Rachedurst, der sich in Flüchen ausspricht, beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat J. diesen als wehrhafte Streitmacht entgegengestellt. Was thöricht und schwach vor der Welt ist, hat er erwählt, um zuschanden zu machen die Weisen und was stark ist 1 Cor. 1, 27. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche er hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet.

V. 4—6. Falsch übers. Stier: denn ich werde anschauen; der bezielte Hauptged. ist v. 5 (∞ 2^a. 3), v. 4 also Vordersatz (∞ 2^b) und וְיִרְאֶה somit = *quum, quando* im Sinne von *quoties*: so oft er die Himmel, das Werk der Finger Gottes, d. i. die unmittelbar von ihm mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten und seinen Namen in leuchtenden Zügen an sich tragenden (weshalb er וְיִרְאֶה sagt) anblickt, die Himmel mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ , himjarisch *warch*, v. יָרַח = אָרַח wandern oder v. יָרַח = יָרַק falb, gelb s.) und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (כּוֹכָבִים = כּוֹכָבִים v. כּב כּב ballen: die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen J. an dem Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (בִּינָן herstellen und aufstellen im Sinne der Existenz und des Bestandes): so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche. . . Der nächste Ged. wäre: wie so gar nichts ist dagegen der hinfällige winzige Mensch, aber über diesen Ged. wird hinausgeschritten, um in dankbarer Rührung und staunender Anbetung die in um so herrlicherem Lichte erscheinende göttliche Liebe zu feiern, die sich zu dem armen Erdenstaube herabläßt. אֱנוֹשׁ v. אָנוֹשׁ = נִשׁ gebrechlich s. (versch. v. אָנוֹשׁ = انس *assuescere*, wov. אִישׁ = *ins*) bez. den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch בְּנוֹתָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung: es erinnert an den Ursprung des Menschen von der Erde (אֲדָמָה) und an den mit Sünde befleckten Anfang seiner Geschichte. Es ist mit Rückbez. auf $\text{עוֹלָלִים וְיִלְדָּם}$ s. v. a. Iob 14, 1 יָלִיד אִשָּׁה : der Mensch nicht in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs, sondern wie er durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und sieht sich nach ihm um (פָּקֹד mit weit aufgethanen Augen nach etwas sehen, von aufmerksamer Besichtigung, insbes. Heimsuchung und mit dem Acc. gewöhnlich von liebevoll fürsorglicher z. B. Jer. 15, 15), er überläßt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm, er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17f.). Erst v. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. וַתְּחַסְּדֵהוּ (anders als das *fut. consec.* Iob 7, 18) be-

sagt ehemdem Geschehenes.¹ מִן הַסֵּר bed. einem etwas mangeln lassen, so daß es ihm fehlt Koh. 4, 8.; מִן ist weder das comparative (*paullo inferiore eum fecisti Deo*) noch das partitive (*paulum derogasti ei divinae naturae*), sondern, da אֱלֹהִים nie in abstracter Weise s. v. a. göttliche Wesenheit ist, das negative (*paulum derogasti ei ne esset Deus*), so daß מֵאֱלֹהִים s. v. a. מִהְיוֹת אֱלֹהִים vgl. מִמֶּלֶךְ 1 S. 15, 23. מִצֶּם Jes. 7, 8 (Riehm). Die LXX übers. ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, wofür die anderen Griechen παρὰ θεόν. Der Mensch ist laut Gen. 1, 27 בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott faßt sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit“ mit den Engeln zusammen; die Uebers. der LXX, mit der auch Trg. und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Weil die Engel in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaßt werden, ist es wirklich möglich, daß David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluß der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelsch. Die gewissermaßen über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch einnimmt, daß er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, bleibt hier außer Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, daß der Mensch gegen Gott, welcher יְיָ ist, und gegen die Engel, welche רִיחוֹת sind (Jes. 31, 3. Hebr. 1, 14), darin zurücksteht, daß er ein materielles und eben deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἡλάττωται. Das ist das מִצֵּט, worin sich concentrirt was ihm fehlt, daß er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur מִצֵּט. Die Aussage 6^a bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6^b auf seine in Gemäßheit dieses seines Antheils an göttlicher Natur gottähnliche Herrscherstellung: *honore ac decore coronasti eum*. כְּבוֹד (√ כב ballen, sich ballen, wov. כִּבֵּר massig, wuchtig, gewichtig s.) ist die herrliche Erscheinung von Seiten der Wichtigkeit und Fülle (vgl. جَلَّ hochansehnlich, majestätisch, eig. dem Wurzelbegriff nach voluminös s.), הוֹדָר (vgl. הוֹדָר, הוֹדָר) von Seiten der weithin hallenden Selbstverkündigung (s. zu Job 39, 20); הִדָּר von Seiten des Glanzes, der Majestät und Schönheit; הוֹדָר 96, 6 oder auch הוֹדָר כְּבוֹד הוֹדָר 145, 5 Benennung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist. Das vorausgeg. *ful. cons.* stempelt auch הִשְׁתַּבְּחוּ וְהִשְׁתַּבְּחוּ zu historischen Rückblicken. Die folg. Strophe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: er ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.

V. 7—9. Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land,

1) Die Worte werden bei Chrysost. nach der Hexapla griechisch umschrieben: οὐ θασσηνὸν μὰτ μελωεῖμ

die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie erfüllen, ist sein Königreich. Das „unter die Füße legen“ klingt wie Umschreibung des **יָרַד** Gen. 1, 26. 28. **כָּל** lautet wie Iob 13, 1. 42, 2. Jes. 44, 24 unbeschränkt, die Entfaltung v. 8. 9 aber bewegt sich nur in der Erdwelt und auch da nur exemplificirend in der Thierwelt des Landes, der Luft und des Wassers. Mit Hochgefühl durchmustert der D. dieses Herrschaftsgebiet des Menschen. Die Sprache lautet demgemäß hochpoetisch. Die Aufzählung beginnt mit den Hausthieren und geht von da zu dem Wilde fort — zusammen die Thiere des Festlands. **צִנִּיָּה** (צִנִּיָּה) v. 10.

Num. 32, 24) v. 10. **צִנִּיָּה** (צִנִּיָּה) **צִנִּיָּה**, wofür auch **צִנִּיָּה** f. o., *proliferum esse* ist poetisch s. v. a. **צִנִּיָּה**, der sonst übliche Name des Schmal- oder Kleinviehs. **אֶלְקִים** (im Aram., wie der Buchstabenname zeigt, Prosa-Wort) ist im Hebr. poetisch s. v. a. **אֶלֶף**, es heißen so, v. **אֶלֶף** sich anschniegen, die dem Dienste des Menschen, bes. des Ackerbauers willig sich fügenden Rinder. Das Wild, welches in Prosa als lebhaftestes Gethier (**הַשָּׂדֶה**) **הַשָּׂדֶה** heißt, führt hier den poetischen Namen **שָׂדֶה** wie Jo. 2, 22 vgl. 1, 20. 1 S. 17, 44.; **שָׂדֶה** (*in p.* **שָׂדֶה**) ist die archaistische und deshalb poetische Urform zu **שָׂדֶה** (v. **שָׂדֶה**, Grundform **שָׂדֶה**, in die Breite gehen, vgl. **السَّادِي** das frei Laufende), welche nicht abgebeugt wird und dadurch collective Bed. gewonnen hat. Von den Landthieren kommt die Beschreibung auf die Thiere der Luft und des Wassers. **צִנִּיָּה** (arab. mit vorgeschlagenem **عُصْفُور**, eig. der Pfeifer,

Zwitscherer) ist das zartere Wort für **עֵרָה**, und **שָׂמִים** ist poetischem Brauche gemäß ohne Art., während **יָרַד** den Art. bekommt, um nicht einsyllbig zu lauten und zu schnell zu verklingen. Bei **יָרַד** durfte er wieder fehlen wie bei **שָׂמִים**. **שָׂמִים** ist kollektives Partic. Wenn gemeint wäre: er (oder: indem er), näml. der Mensch, durchfährt der Meere Bahnen (Böttch. Cassel und schon AE Kimchi), so würde das nicht so monostichisch und irreführend ausgedrückt sein. Die Worte können zusammenfassende Bezeichnung der Thierwelt des Meeres sein, und diese vom kleinsten Gewürm bis zum riesigen Leviathan ist auch gemeint: **ὅπλοσα παντοπόρους παρεπισείβουσι κελεύθους** (Apolinar.). Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzähmbarste: so versteht sich von selbst, daß auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Der D. betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

V. 10. Er hat nun dargethan was er v. 2 ausgesprochen, daß der Name Jahve's, dessen Herrlichkeit die Himmel widerstrahlen, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, mit nun erfülltem Sinne schlußweise wiederholen und seinen Ps. wie zu einem Kranze zusammenwinden.

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird im N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja die Selbstbenennung Jesu mit **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, lehnt sich nicht minder

an diesen Ps. als an Dan. 7, 13. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefs 2, 6—8 von v. 5—7 dieses Ps. macht, zeigt, wie die neutest. messianische Anwendung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlichter Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Carrikirung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewußtsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlorenen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist sie nicht in deren actuellem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Maßstabe, als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (*βραχύ τι*) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (*βραχὺ τι*) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengeltisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich *כָּל* so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht bloß die Thierwelt, nicht bloß die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Auch ist durch die Erlösung mehr als zuvor das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegner breche. Wir haben des ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosiannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung, daß er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *καὶ ἐξ*, und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Hymnus an den gerechten Richter nach einer Niederlage feindlicher Völker.

- 2 *ⲁ* Auf! danken will ich Jahve mit ganzem Herzen,
ⲁ Aufzählen alle deine Wunder —
- 3 *ⲁ* Auf! freuen will ich mich und jubeln in dir,
ⲁ Aufspielen deinem Namen, o Höchster!
- 4 *ⲁ* Beim rückwärts Weichen meiner Feinde,
 Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.

- 5 Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Streit,
Bist hingessen auf den Richterstuhl, ein gerechter Richter,
6 ⚡ Graus'test Völker an, verderbtest den Frevler,
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
7 ⚡ Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,
Und Städte hast du entwurzelt, vertilgt ist ihr, ja ihr Gedächtnis.
8 ⚡ Wogegen Jahve auf ewig thronet,
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
9 Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Urteln Nationen in Geradheit.
10 ⚡ Werde denn Jahve Veste dem Bedrückten,
Veste für Zeiten abgeschnittner Aussicht,
11 So werden trauen in dich die Kenner deines Namens,
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahve!
12 ⚡ Singt Jahve Lob, dem Zion Bewohnenden,
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,
13 Daß der Ahnder der Blutschulden ihrer gedacht hat,
Nicht vergessen der Dulder Schreien.
14 ⚡ „Holt sei mir, Jahve, sieh an mein Leid von meinen Hassern,
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
15 „Daß ich erzählen könne all deinen Ruhm,
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles!“
16 ⚡ Tauchen mußten Völker in selbstgegrabene Grube,
In dem Garn, so sie barge, wurde gepackt ihr Fuß.
17 Kund that sich Jahve: Gericht vollzog er,
In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler. (*Saitenspiel Sela*)
18 ⚡ Ja zurück zum Hades hinab müssen die Frevler,
Alle Heiden, die Gottesvergessenen.
19 Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme,
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.
20 ⚡ Komm', erhebe' dich Jahve, nicht trotzte der Sterbliche,
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
21 Schrecken bring' ihnen, o Jahve, bei,
Mögen die Heiden erkennen, daß sie Sterbliche seien! (*Sela*)

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplificierend anschloß, so Ps. ■ an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, daß der Ps. von Jahve's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schließt: „Besingen will ich den Namen Jahve's des Höchsten“ (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!“ (9, 3).

LXX übers. על-מות לבן der Ueberschrift ὑπὲρ τῶν νεανίστων τοῦ υἱοῦ (Vulg. *pro occulis filii*), als ob es על-צלמות hieß; Theod. Quinta: ὑπὲρ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ und noch kecker Lth.: *Von der schönen* (lilienweißen) *Jugent*. Dagegen schon dies daß der Text על nur einmal hat. Die Uebersetzungen Aquila's aber: νεανίσκος τοῦ υἱοῦ und der Sexta: νεανίσκος τοῦ υἱοῦ sind sinnlos. Textgemäß Symm. περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ. Aber wer ist der לבן? Das Trg. versteht unter dem לבן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבָּיִת) und einige Rabbinen halten לבן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesamtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere Einfälle gehen von der Meinung aus, jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes,

viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Am Schlusse von Ps. 48 lautet diese Angabe der Tonweise nur על-מור. Die Ansicht jüdischer Ausl., welche לִבֶּן auf den 1 Chr. 15, 18 genannten Musiker בֶּן bez., hat also einigen Schein. Aber diesen Namen drückt kritischer Verdacht. Warum soll ein gangbares Lied nicht לִבֶּן מִוֶּר „Tod dem Sohne . .“ (vgl. Jer. 26, 11) oder (wenn man die Punktation verlassen will) לִבֶּן מָוֶר „der Tod macht weiß“ begonnen haben?

Dadurch daß Ps. 9. 10 alphabetisch angelegt sind, läßt sich selbst Hitzig nicht an ihrem altdavid. Ursprunge irre machen; diese zwei Psalmen haben die Ehre, zu den von ihm anerkannten 13 echt davidischen Ps. zu gehören. So kann also die alphabetische Anordnung bei andern Ps. uns nicht an sich schon in „die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks“ hinabführen. Aber es läßt sich auch die Freiheit, mit welcher in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung gehandhabt wird, nicht als ein Anzeichen eines jenseit dieser Zeiten gelegenen höheren Alters ansehen, denn auch anderwärts lassen sich die alttest. Dichter nicht durch dergleichen Formen die Hände binden (s. zu Ps. 145 vgl. zu 42, 6) und daß in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung undurchgeführt geblieben ist, hat seinen Grund in noch etwas Anderem, als in der Ungebundenheit, in welcher David im Untersch. von jüngeren Dichtern sich gehen läßt. In der That zeigt dieses Psalmenpaar, daß schon David akrostichisch dichtete. Und warum nicht? Auch unter den Römern dichtete schon Ennius akrostichisch (Cicero *de divin.* II, 54 §. 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder sind in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet, welche von Vilmar die eigentümlichste und großartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Auch die alphabetische Form ist volksmäßig, wie aus Augustins *retract.* I, 20 ersichtlich. Sie ist nicht ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie, nicht bloß eine Zugabe für das Auge, ein äußerer Zierrat — sie ist sinnig in sich selber. Der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligtum der Weisheit hinaufführt, oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken; sogar der Prophet verschmäht es nicht, wie aus Nah. 1, 3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluß auf seine Gedankenreihen einzuräumen.¹ Wenn also unter den neun² alphabetischen Ps. (9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לִבֶּן tragen (9. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie mehr oder weniger rein durchgeführte alphabetische Anlage aufzeigen.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Daß er v. 14 aus Dank in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Misverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo J. schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Ist es nach siegreicher Beendigung des syrisch-ammonitischen Krieges gesungen? — Das bereits vollzogene Vertilgungsgericht 9, 6 f. stimmt zu dem was 2 S. 12, 31 be-

1) Diese Beobachtung gehört Hrn. Pfarrer Frohnmeier in Württemberg.

2) Das *Psalterium Brunonis* (herausg. von Cochleus 1533) übersieht Ps. 9. 10., indem es nur 7 alphabetische Ps. aufzählt.

richtet wird und die גִּרִּים, welche dormalen in israelitischem Gebiete hausen, scheinen nach dem annalistischen Stück über die philistäischen Fehden 2 S. 21, 15 ff. vgl. 8, 1 in Zusammenhalt mit 1 S. 13, 6 Philister zu sein. Dillmann weist beide Ps. in Uebereinstimmung mit Ew. der Zeit Habakuks zu.

V. 2—3. In dieser ersten Strophe des tetrastichisch angelegten Ps., der normativen, ist die alphabetische Form möglichst stark aufgetragen: es sind 4 Zeilen, deren jede mit א beginnt — das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jahve's. Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Betheiligung aller im Herzen concentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntnis bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), er will in J. als seiner Erfreuung Grund und seiner Freude Bereiche sich freuen und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Großthaten sind. עֲלִיּוֹן ist nicht Attribut des Namens (Hitz.: deinem erhabenen Namen), sondern wie seit Gen. 14, 18—22 überall, z. B. 97, 9., Beiname Gottes. Als Attribut zu שָׁמַיָּהּ war הָעֲלִיּוֹן zu erwarten.

V. 4—5. Der Selbstaufwurf zum Danke klingt nach und die ב-Str. setzt ihn fort durch seine Begründung. Die Präp. בִּי ist hier zeit- und grundangehend zugleich (wie 76, 10. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro*. אָחֳרַי dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Zeitwörter mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten 4^b Finita ein, hier präsentisch gemeinte Futt., wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät.; denn mit Hitz. zu übers.: Indem zurückweichen meine Feinde rücklings, straucheln sie . . hat sowol dies gegen sich, daß 4^b kein syntaktisches Anzeichen eines Nachsatzes aufweist (vgl. 27, 2), so wie auch daß רָקַשְׁלִי sich wol zu fortgesetzter Beschreibung des אָחֳרַי שׁוּב (vgl. Joh. 18, 6) eignet, aber als Hauptsatz zu dem Bestimmungssatze אָחֳרַי בְּשׁוּב אֵיבָרַי אָחֳרַי fade ist; auch bed. אָחֳרַי nicht rücklings (was vielmehr אֶחָרָתָא), sondern rückwärts. מִן von מִפְּנֵיהֶּם ist das der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21, 10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingeln. Man sieht aus v. 2, daß der Ps. unmittelbar nach dem Siege inmitten der verderblichen Folgen desselben für die Besiegten gedichtet ist. David sieht darin eine richterliche That Jahve's. Das Recht מִשְׁפָּט jemandes vollziehen (Mi. 7, 9), den Rechtsstreit, Rechtsanspruch הָיִן (140, 13) jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne; das Genitiv-Obj. nach diesen Hauptwörtern bez. nie den gegen welchen, immer den für welchen richterlich eingeschritten wird. Jahve hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20 vgl. zu Spr. 8, 16) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist, und hat für ihn entschieden. In רֹשֵׁב לְ (wie 132, 11),

sofern versch. von יָשַׁב עַל (47, 9), waltet der bewegte Begriff *considère* vor.

V. 6—7. Die Str. mit ג, die viell. auch ד und ה vertreten soll, setzt die Begründung der v. 4 angegebenen Dankesursache fort. Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so läßt sich bei v. 6 neben den Ammonitern zugleich mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses“ bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken (1 S. 8, 12). גָּזַר (von uns durch gut deutsches ‚angrausen‘ übersetzt) ist ein Schallwort; es bed. anschreien, aeth. *gā’āra*, *géra* allgemeiner: schreien und insbes. klagen. Das göttliche Dräuen ist das Allmachtswort welches zerstört, im Untersch. vom Allmachts- worte, welches schafft. רָשַׁע neben גִּוִּים ist individualisierend, vgl. v. 18 mit v. 16. 17. Das pausale וְגִזַּר für גָּזַר, viell. um den dreifachen *a*-Laut in לְעוֹלָם zu vermeiden (Nägelsbach §. 8 *extr.*), ist ähnlich wie יִרְחָק für יִרְחָקָה Dt. 32, 11.¹ In v. 7 ist הָאֹיִב (mit *Azla legarmeh*) anscheinend Voc. Dann müßte auch נִחַשְׁתָּ Anrede des Feindes sein. Aber erklärt man: „du hast deine eignen Städte zerstört, untergegangen ist ihr Gedächtnis“, zerstört näml. durch Israels Herausforderung, so ist das ein geschraubter Ged., und erkl. man: „die Städte, die du zerstört hast, untergegangen ist deren Gedächtnis“ d. h. man denkt nicht mehr an deine Eroberungsthaten, so ist das ein an sich schiefer und durch keine der vielen von spurloser Vertilgung redenden Parallelen belegbarer Ged. Uebrigens aber begreift sich bei beiden Erkl. nicht die Verstärkung des זָכְרָם durch הִזְכָּה und das zwiefach männliche הִזְכָּה זָכְרָם wird auf עָרִים bezogen (was bedachtlos seitens der meisten Ausll. geschieht), während עִיר mit wenigen Ausnahmen Fem. ist, זָכַר וְזָכְרָם also, sofern dies nicht schlechthin unmöglich, auf die Personen der Feinde (vgl. 34, 17. 109, 15) bezogen werden muß. Eher könnte הָאֹיִב *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer“, aber הִזְכָּה hat nie aktive, immer nur zuständige Bed., oder: „der Feind — fertig sind Trümmer auf immer“, aber für עָרִים neben *ruinae* liegt die Bed. vernichtet s. näher, als die Bed. vollendet s.; übrigens vermißt man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (תִּרְבִּיתִי), was auch von der LA תִּרְבִּיתָה (LXX Vulg. Syr.) gilt, die es ungewiß läßt, wessen Schwerter gemeint seien. Aber warum sollen wir nicht lieber הָאֹיִב geradezu als Subj. mit עָרֵינוּ verbinden? Auch sonst wird עָרֵינוּ mit singularischem Collectiv-Subj. verbunden z. B. Jes. 16, 4., hier steht es voraus wie הָאֹיִב Richt. 20, 37. Dazu ist תִּרְבִּיתָה לְעוֹלָם Nom. des Produkts, dem Factitiv-Obj. bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so daß sie solche geworden oder der Accentuation gemäßer: der Feind, vernichtet zu Trümmern sind sie auf ewig.

1) Im babylonischen Punktationssystem hat וְעַד (לְעוֹלָם) Groß-Pathach (וְעַד), nicht Klein-Pathach d. i. Segol; das Pathach begreift dort das noch unausgebildete Segol in sich, s. Pinsker, Einleitung S. XXI ss.

Zu **חֲרִבוֹת** werden oder **חָרַב** und **נִחָרַב** kommt auch sonst von Völkern und Einzelnen vor Jer. 25, 9. Jes. 60, 12. 2 K. 3, 23. Auch für das Folgende enthält die Acc. beachtenswerthe Fingerzeige: sie faßt **נִחָשָׁה** (mit regelrechtem *Pathach* bei *Athnach* hinter *Olewejored*, s. zu 2, 7) nicht als Relativsatz, fordert also nicht die Rückbez. des **זִכְרֵם הָמָּה** auf **עָרֵים**. Wir erkl.: und Städte (die feindlichen näml.) hast du zerstört (**נָחַשׁ** *evellere, exstirpare* wie Jer. 1, 10. Dan. 11, 4), untergegangen ist ihr (der Feinde) Gedächtnis. So begreift es sich nun auch, weshalb **זִכְרֵם** nach der Regel Ges. §. 121, 3 durch das beigefügte **הָמָּה** (vgl. Num. 14, 32. 1 S. 20, 42. Spr. 22, 19. 23, 15. Ez. 34, 11) auffällig verstärkt ist. Hupf. meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Aber der Gegens. folgt v. 8: ihr, ja ihr Gedächtnis ist untergegangen, während dagegen J. ewig bleibt und richterlich thront. Dieser Gegens. bestätigt auch rückwirkend, daß **זִכְרֵם** nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche **הָאֹיִבִּים** geht. Bei dieser Erkl. des v. 7 brauchen wir weder **זִכְרֵם מִהֶמָּה** (Targ.), noch **זִכְרֵם מִהֶמָּה** (Paul. Hitz.) zu lesen, letzteres durch Iob 11, 20 vgl. Jer. 10, 2 sich sehr empfehlend, aber doch da **זִכְרֵם** hier nicht subjectiv (eigne Erinnerung), sondern objectiv (Erinnerung an sie) gemeint ist, nicht recht statthaft. Aber bed. **עָרֵים** nicht viell. hier wie 139, 20 Eiferer = Widersacher (v. **עָרִיר** *fervere, zelare*)? Schwerlich, denn der Ps. hat weder ein aramaisirendes noch ein nordpalästinisches Gepräge. Und die Härte des suffixlosen **עָרֵים** würde auch bei diesem Wortsinne bleiben. Daß aber die mit der Wurzel ausgerotteten Städte Feindesstädte seien, versteht sich aus dem Zusammenhange.

V. 8—9. Spurlos bis auf das Andenken an sie sind die Feinde vernichtet, während dagegen J. der Ewigbleibende ist. Diese Str. führt die vorige im engsten Anschluß entgegensetzend (wie die **ב**-Str. begründend) weiter. Das V. **יָשָׁב** hat hier nicht die allgem. Bed. „bleiben“ (wie **קָיָם** bestehen), sondern ebendieselbe wie 29, 10. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Fut. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronszitz zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, daß er lebt und waltet, wird ein noch viel umfassenderes strenges und unparteiliches Völkergericht halten. **חָבַל** (v. **חָבַל** wie der Eigenn. **חֲבִיץ** v. **חָבַץ** Ew. §. 161^a), ein ausschließlich poetisches und immer artikellosoes Wort, bed. zunächst (im Untersch. von **אָרֶץ** dem Erdkörper und **אֲדָמָה** dem Erdüberzug oder Erdboden) das fruchtbringende und bebaute Erdreich, synon. *ἡ οἰκουμένη (γῆ)*. Der D. hat das Endgericht im Auge, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.¹

1) Das Gaja in **יִשְׁמַח חָבַל** 9, 9. 96, 13 steht nach der Regel, daß einsylbige Wörter mit gedehnter Sylbe und ebenso die gedehnte Sylbe mehrsylbiger Wörter vor *Makkef* Gaja bekommt, um die nachdrückliche Aussprache der gedehnten Sylbe zu sichern, wie es in **יִשְׁמַח צִדְקָה** 121, 8 die geschlossene Sylbe neben dem *Chatuf* vor Verschleifung sichert.

V. 10—11. So die Völker richtend erweist sich Jahve, wie eine zweite 1-Strophe sagt, als Hort und Hülfe der Seinen. Der Voluntativ mit *Waw* der Folge ist Ausdruck dessen was um sein selbst und der v. 11 namhaft gemachten Folge willen vom D. herbeigewünscht wird. *בְּמִשְׁבֵּב* ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. *בֶּהָר* (in *p.* *הָרָה*) ist eig. der welcher sich in zermalmtem Zustande befindet (von *הָרָה* = *הָרָא*, *הָרָה* zermahlen, niederstoßen, eine Grundbed., welche in *דָּכַן*, *דָּכַן* zu der Vorstellung des Niedergedrückten = Ebenen und in *דָּקַק* zu der des Dünnen und Feinen übergeht), also der aufs äußerste, bis zur Zerdrückung, Niedergedrückte. Parallel ist *לְעֵתוֹת בְּצָרָה* mit dativischem *לְ* (wie wahrsch. auch 10, 1); *עֵת* v. *עָתָה* (Zeit und dann sowol Bestand 81, 16 als Zustand) bed. öffentliche Zeitverhältnisse oder auch private Lebensgeschicke 31, 16, und *בְּצָרָה* ist nicht *הַצָּרָה* mit *הַ* (Böttch.), was einen zwecklos umständlichen Ausdruck gibt („für Zeiten in der Noth“), sondern Ein Wort, von *בָּצַר* (abschneiden, arab. sehen, eig. scharf unterscheiden) wie *בִּקְשָׁה* von *בָּקַשׁ* gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit (= *בְּצִירָה* Jer. 17, 8 Plur. *בְּצִירוֹת* Jer. 14, 1), oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Richtig schon Dunasch: *לְשׁוֹן יִחִיד מִן דְּבָרֵי* *בְּצִירוֹ* d. h. es ist der Singular zu *בְּצִירוֹ* bei Jer. a. a. O. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. für die darin Befindlichen schließliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneut sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er dessen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen und die nach ihm fragen oder sich um ihn mühen und kümmern (was *דָּרַשׁ* im Untersch. v. *בָּקַשׁ* bed.), haben nun erfahren, daß auch er sie nicht vergißt, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

V. 12—13. So fordert denn die 2-Str. mit *וְיָמְרֵי* und *וְהַיָּרִיד* zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Die Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. J. der allüberall zu Preisende heißt *יֵשֵׁב צִיּוֹן*, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern der Zion Bewohnende Ges. §. 138, 1. So heißt er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schloßberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königtums der Verheißung. Daß das Heil Jahve's von Zion aus aller Welt, auch der außerisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Prophetie schaut in größeren zukunftsgeschichtlichen Zusammenhängen wie sich diese Idee dereinst verwirklichen wird. Was den Völkern verkündigt werden soll, heißt *עֲלִי לְיִרְיָה*, seit dem Liede Hanna's 1 S. 2, 3 in Psalmen und Propheten Bezeichnung der *magnalia Dei* (von *עָלָה* *עַל* über oder auf etwas kommen, auf eine Person oder Sache gleichsam von obenher einwirken, sie seiner Thätigkeit unterwerfen, sie afficiren). Mit *כִּי* *quod* v. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät.

besagen wirklich Vergangenes, die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der bis aufs Blut verfolgten Gemeinde. Das nachdrücklich seinem V. vorausstehende אֵיִם weist auf die nachgehends (vgl. v. 21) Genannten: das *Chethib* nennt sie עֲנִיִּים, das *Keri* עֲנִיִּים. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das *Keri* bald dieses bald jenes an die Stelle des im Texte stehenden setzt. Sie gehen beide auf עָנָה sich beugen (senken Jes. 25, 5) zurück. Dem N. עָנִי (vgl. שָׁלִי), wofür *Keri* Num. 12, 3 mit incorrektem Jod עָנִי (wie שָׁלִי Iob 21, 23), liegt die neutrische Bed. des V. עָנָה = עָנָה עָלָא *f. o* unter, wie das Subst. עָנָה zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demut und Sanftmut bed., und das N. עָנִי ist passivisch, bed. also nicht, wie עָנִי, den im Zustande innerer Beugung עָנָה, sondern wie מַעֲנֶה *m'anûw-un*¹ den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse עָנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidensschule das mit עָנָה bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit עָנִי, aber nur secundär, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12, 3 zeigt, eig. עָנִי (*ταπεινός* u. *πραΰς*) bez. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, daß der Bluträcher הָרֹשֵׁעַ jener, seiner הָרָשָׁים, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; הָרָשָׁים bed. immer verströmtes Menschenblut, der Plur. ist der von Dietrich Abh. S. 40 besprochene Plur. des Produkts; הָרָשָׁי etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9, 5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24, 22.

V. 14—15. Da was hier erlebt wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Str. als gegenwärtiges Gebet Davids faßt; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die עֲנִיִּים (עֲנִיִּים) zu J. schrieten. Statt des überall sonst gebräuchlichen עָנִי ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form עָנִי gewählt, nach bezeugterer LA עָנִי (vorn mit *Pathach* und *Gaja*), was von R. Jehuda (Chajug) u. A. für *imper. Pi.*, dessen Bed. (Spr. 26, 25) hieher nicht paßt, richtiger aber (Ew. §. 251^c), was schon Kimchi *Michlol* 147^b zur Wahl gibt, für *imper. Kal* von der intrans. Imperativform עָנָה gehalten wird (vgl. zu 80, 16 עָנָה). מְרוֹמָמִי ist Vocat., vgl. 17, 7. Die Todesthore d. i. die Thore des Todtenreiches (שְׁאוֹל Jes. 38, 10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, daß sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schließen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befind-

1) So heißt insbes. der Gefangene als äußerlich (Jes. 10, 4) und innerlich Niederbeugter. Er heißt auch عَان was als Activ der Form עָנָה entspricht.

liche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die Form הַלְלוּהוּ ist Sing. mit Pluralsuffix wie שִׁנְאוּהוּ Ez. 35, 11. אֲשַׁמְרִינִי Ezr. 9, 15.; die Punktatoren statuirten wie $\text{עֲצִיבֶהָ$ Jes. 47, 13 zeigt die Möglichkeit pluralischer Abbeugung eines sammelbegrifflichen Singulars. Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen; צִיּוֹן ist *gen. appositionis* (Ges. §. 116, 5), die Tochter Zions (Zion) ist die in kindlichem, bräutlichem, ehelichem Verhältnis zu J. stehende Gemeinde. In den Thoren der Zionstochter ist s. v. a. vor allem Volke Gottes 116, 14; denn die Thore sind die Orte der Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern seliger Menschen wissen die h. Schriften des A. T. noch nichts. Jenseit des Grabes ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muß sie leben, ohne zu sterben.

V. 16—17. Und sie kann loben, wie diese $\text{וְ$ -Str. sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen sind dem Tode verfallen. Nachdem wir die $\text{וְ$ -Str. als Vergegenwärtigung der früheren $\text{עָצַבְתָּ עֲצָרִים}$ gefaßt, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich hier die der $\text{וְ$ -Str. vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Das V. נָבַע ($\sqrt{\text{טב}}$ wov. auch נָבַל) bed. urspr. mit etw. Flachem auf etw. drücken, sich eindrücken, dann, wie hier u. 69, 3. 15., einsinken. Dem attributiven עָשָׂה (vgl. רָמַל 7, 16) entspricht im Parallelgl. וְיָמְנִי (Pausalform bei *Mugrasch*); die Verbindung des ungeschlechtigen $\text{וְיָ$ mit רָשָׁתִי durch *Makkef* geht von der Ansicht aus, daß וְיָ wie 12, 8 Demonstrativ sei: das Netz da (das sie verborgen), die Textpunktion anerkennt zwar relatives וְיָ 17, 9. 68, 29., faßt es aber meistens demonstrativ, indem sie es eng dem vorstehenden Nomen anschließt, entw. durch *Makkef* (32, 8. 62, 12. 142, 4. 143, 8) oder durch Bezeichnung des Nomens mit verbindendem Acc. (10, 2. 31, 5. 132, 12). Das מָגֵן entspricht dem arab.

کمين Hinterhalt (vgl. מִכְמָר) und לָדָר (arab. anhängen, andrängen, IV festhalten) hat im Hebr. die Bed. des Packens und Fangens. In v. 17 vocalisirt Ben-Naftali נִדְרַע mit \bar{a} : kund ist J. (*part. Ni.*), Ben-Ascher נִדְרַע kund hat sich gemacht (3 *p. pr. Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23); die LA Ben-Aschers sind *textus receptus* geworden. Wodurch sich J. zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (רָשָׁע wie v. 6) verstrickte in seinem eignen schlaun und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; נִקְשָׁת ist *prt. Kal* von נָקַשׁ , einer durch Dt. 12, 30 vgl. 7, 25 verbürgten secundären Bildung neben יָקַשׁ (נקש). Als *part. Ni.* v. יָקַשׁ wäre das \bar{e} , welches sonst nur bei einigen עָשָׂה wie לִיקְעַף *liquefactus* vorkommt, ohne Beispiel. Man übersetze aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler“, in welchem Falle mit den alten Uebers. נִקְשָׁת (3 *pr. Ni.*) zu vocalisiren wäre, sondern mit Hupf. Riehm: „im Werke eigner Hände verstrickend den Frevler.“ Subj. ist J. und das Suff. geht auf den Frevler; der Ged. ist der gleiche wie Iob 34, 11. Jes. 1, 31. Dieses Bild vom Netze רָשָׁתִי (v. רָשָׁע

capere) ist den לָרֹד überschriebenen Psalmen eigentümlich. Es steigert sich hier, wie סִלָּה fordert, die Musik und zwar, wie die Verbindung סִלָּה הַגִּיטָן anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92; 4), oder sie steigert sich nach vorherigem Solo dieser. Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumphes.

V. 18—19. Wie aber v. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jahve's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist. Die LXX übers. יָשׁוּבִי ἀποστραφήτωσαν, Hier. *converterantur*, was es bed. kann (vgl. z. B. 2 Chr. 18, 25), aber warum nicht ἀναστραφήτωσαν oder vielmehr da v. 19 zeigt daß v. 18 nicht Wunsch, sondern gewisse Aussicht ist: ἀναστραφήσονται? Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heißt hier Rückkehr in die Scheol wie Iob 30, 23 in den Tod und 90, 3 in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermaßen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde. Mit אֲשֶׁר־אֵלֶיךָ vergleicht sich, äußerlich angesehen, לִישָׁעָה 80, 3; das ל ist beidemal das der Richtung oder des Zieles, welches schon deshalb vor שְׁאוֹלָה treten konnte, weil dieses sowol ἐν ᾧ als εἰς ᾧ bed. kann (vgl. מִבְּרָלָה Jer. 27, 16); R. Abba b. Zabda in *Genesis Rabba* c. 50 und 68 erkl. die doppelte Bezeichnung des Wohin nicht übel als Steigerung: *in imum ambitum orci*.¹ Auch sonst verbinden sich mit dem Localis, indem dessen Bed. für das Sprachbewusstsein im Schwinden begriffen ist, Präpositionen der Richtung z. B. לְמִזְרָחָהּ, אֶל־הַיָּמָה Ez. 47, 8 u. dgl. Die Heiden bekommen den Beinamen שְׂכַחִי אֱלֹהִים (zuständlicher als שְׂכַחִי 50, 22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, daß sie um ihn nicht wissen könnten, ihre Gottenfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19, 22).² Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volke und Gotte der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgegentreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheißene Herrschaft gewinne. Zu dieser *ecclesia pressa* wird sich J. schließlich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und

1) Vgl. j. *Jebamoth* I, 6, wo sich für לאמבטה in ambitum לִירוֹשָׁי εἰς διαταν findet.

2) Das hebr. שָׁכַח שָׁכַח (vgl. Rödiger in Gesenius *thes.*) scheint urspr. das Abirren und Abkommen von etwas zu bez. und im aram. שְׂכַח zu der Bed. finden in ähnlicher Weise zu kommen wie عثر anstoßen (straucheln) auch auf etwas stoßen

offendere, invenire bed. Die Vergessenheit ist in שְׂכַחִי wie in نَسِيَ (wov. *nesitu* ich habe vergessen) als Zustand gefaßt, in welchen die Handlung ausläuft.

immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von v. 19, wie 35, 19. 38, 2 und auch sonst öfter Ew. §. 351^a. אָבִיךָ v. אָבִיךָ wollen ist der Gehrige = Dürftige; das arab. أَبِي, welches das Entgegengesetzte bed. und wonach es „den der (sich) zurückhält“, näml. weil er muß, bed. würde, bleibt außer Betracht.

V. 20—21. Auf Grund der bereits erlebten Gerichtsthat erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohte Lage um so zuversichtlichere Bitte. Von ך springt der D. zu ך über, welches aber, da der folg. Ps. mit ל beginnt, Stellvertreter des zu erwartenden כ zu sein scheint. Das davidische קִימָה (3, 8. 7. 7) ist aus Mose's Munde Num. 10, 35.: „J. steht auf, kommt, erscheint“ sind im A. T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schließliches persönliches sichtbares Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch Hupf. u. A.: „nicht erstarke der Mensch“; das V. קִימָה bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebaren, urspr., wie das Arabische zeigt, sich steifen, stemmen, sträuben, also: trotzen 52, 9., wie קִימָה trotzig, frech (nachbibl. עֲצָזָה Unverschämtheit). אָבִיךָ ist, wie 2 Chr. 14, 10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfallige Mensch. Nicht selten werden gerade die Feinde der Gemeinde Gottes mit diesem auf die Ohnmacht ihrer Scheinmacht hindeutenden Namen bez. (Jes. 51, 7. 12). Der Anmaßung dieser Vermessenen, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Größe seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmut ihnen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehen als Weltrichter, die Heiden richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (עֲלֵה־פָּנֶיךָ), soll ihnen setzen מִוֶּרְחָה. Die Bed. Scheermesser gibt ein zweideutig ausgedrücktes und, mag man nach Jes. 7, 20 an schimpfliche Rasur oder an Kehlabschneiden denken, hier unwürdiges Bild; die Bed. Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.) beruht auf der LA מִוֶּרְחָה, welche wir der überlieferten (auch Hier.: *pone, Domine, terrorem eis*) nicht mit Thenius u. A. vorziehen, denn מִוֶּרְחָה, nach der Masora statt מִוֶּרְחָה (wie מִוֶּרְחָה Hab. 3, 17 für מִוֶּרְחָה), ist vollkommen passend. Hitz. wirft ein, Furcht sei kein Ding das man einem setzt, aber מִוֶּרְחָה bed. ja nicht blos Furcht, sondern Gegenstand und wie Hitz. selbst Mal. 2, 5 erkl. „Hebel“ der Furcht. Es ist weder gemeint, daß Gott sie von Schrecken überkommen lassen (עֲלֵה), noch daß er Schrecken in sie (כִּי) hineinversetzen, sondern daß er ihnen (לְ) nicht anders als 21, 4. 140, 6. Iob 14, 13) einen Gegenstand des Schreckens setzen soll, an dem sie zu ihrem Erschrecken, wie 21^b weiter wünscht, zu erfahren bekommen (Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf יִרְדֵּיךָ folgt, wie 10, 12. 49, 12. 50, 21. 64, 6. Gen. 12, 13. Iob 35, 14. Am. 5, 12. Hos. 7, 2., nur halb indirecte Rede ohne כִּי oder אֲשֶׁר. אָבִיךָ hat nach der Regel des אָבִיךָ (s. darüber zu 52, 5) *Dag. forte conj.*, weil es irrig als Textbestandtheil gefaßt ist.

PSALM X.

Klag- und Bittgebet unter dem Drucke einheimischer und
auswärtiger heidnischer Feinde.

- 1 b lange schon, Jahve, stehst du ferne,
Warum verhüllst du dich zu Zeiten abgeschnittner Aussicht!?
- 2 Durch Frevlers Hochmut fiebert der Leidvolle,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.
- 3 Denn es rühmt der Frevler seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige verabschiedet, höhnet Jahve.
- 4 Der Frevler in seiner Hohnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!“ ist die Summe seiner Gedanken.
- 5 Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte aus seinem Sehbereich;
Alle seine Gegner, die bläst er an.
- 6 Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd' ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
- 7 Fluches ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil.
- 8 Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,
In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;
Seine Augen, auf den Ohnmächtigen lauern sie.
- 9 Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in seinem Netz ihn fortziehend.
- 10 Er duckt sich, kauert und es fall'n in seine Klau'n — Ohnmächtige.
- 11 Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn.“
- 12 p Komm', erhebe dich, Jahve; Gott, erhebe deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
- 13 Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht?!
- 14 r Recht wol siehst du's, denn Mühsal und Herzleid gewarst du,
es zu legen in deine Hand;
Dir stellt's anheim der Ohnmächtige,
Dem Verwaisten zeigst Du dich hilfreich.
- 15 w Schmeiß entzwei den Arm des Frevlers,
Und der Böse — ahnde seinen Frevel, daß er vor dir schwinde!
- 16 Jahve ist König immer und ewig,
Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.
- 17 r Chat sich der Dulder Sehnen kund, hast du erhört, Jahve,
Machtest fest ihr Herz, achtsam dein Ohr,
- 18 Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
Daß nicht mehr schreckend sich geberde der Mensch von Erde.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandtnis. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Beide sind tetrastichisch angelegt, nur in seinem mittleren Theil mischt Ps. 10 Dreizeiler mit Vierzeilern. Und

vorausgesetzt, daß die Str. ק, mit welcher Ps. 9 schließt, eine auf die Str. י zu erwartende Str. כ vertritt, so setzt Ps. 10, mit ל beginnend, die Buchstabenfolge fort; jedenfalls beginnt er in der Mitte des Alphabets, während Ps. 9 von dessen Anfang. Auf diese ל-Str. folgen zwar dann Strophen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen ל und ק, ר, ש, ת, womit die vier letzten Str. des Ps. beginnen. Buchstaben liegen, also 6, den Buchst. ז, נ, ס, צ, פ, צ entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind.¹ Dazu kommt, daß Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie לַעֲתוֹת בַּצִּרָה und הָךְ, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie אָנוּשׁ und גִּוִּים, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jahre vergiß nicht“ und „Stehe auf“, durch stilistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obliqua* 9, 21. 10, 13., einander innigst verwandt sind. Und doch ist es unmöglich, daß die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schließliche Beseitigung er ausschaut, sind גִּוִּים, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und גִּוִּים nur in den beiden Schlußstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der tetrastichische Strophenbau des Ps. 9, wie bereits bemerkt, in Ps. 10 nicht mit gleicher Consequenz durchgeführt ist. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an geschlossener Einheit? Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfaßtes und durch Fortführung der alphabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9. Die letztere Möglichkeit wird dadurch hinfällig, daß Ps. 10 an Altertümlichkeit der Sprache und Urtümlichkeit der Gedanken nicht hinter Ps. 9 zurücksteht. Somit beweisen die wechselseitigen Berührungen gleichen Verf. und die zwei Ps. haben als „zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit“ (Hitz.) zu gelten. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuts über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Ps. Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Stil zu nennen pflegen.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit der klagenden Frage, warum J. mit Rettung seiner Bedrängten säume. Es ist nicht kittelndes Murren, welches sich darin ausdrückt, sondern sehnliches Verlangen, daß Gott nicht säume, sich so zu bethätigen, wie es sein Wesen und seine Zusage fordern. Das zu beiden Satzgliedern gehörige לָמָּה hat den Ton auf *ult.* und steht für לָמָּה wie z. B. auch vor עֲוֹנֵהֶיךָ 22, 2 und vor הִרְעֵתָה Ex. 5, 22., damit keiner der zwei mit *a* vocalisirten Hauchbuchstaben bei

1) Auch im Syrischen gibt es irreguläre alphabetische Lieder, und zwar solche welche schon von Ephräm selber in dieser Form abgefaßt sein müssen z. B. das nisibische Gedicht, welches mit א, ב anfängt und mit פ, צ, ק, ר, ש, ת schließt, in der Mitte aber trotz einiger alphabetischer Ansätze (ח, ט, ז, ל) sich an keine bestimmte Reihenfolge bindet. Gleichwol lassen äußere und innere Gründe keinen Zweifel, daß wir dies Gedicht noch ganz so besitzen wie es aus Ephräms Feder herausging, s. G. Bickell in DMZ XXVI, 809—11.

schnellem Sprechen überhört werde (vgl. zu 3, 8)¹, denn nach uralter (schon vormasoretischer) Aussprache ist ja zu lesen *lamdh Adonaj*, so daß also zwei *a* zusammentreffen. Der D. fragt, warum doch J. bei den gegenwärtigen aussichtslosen Zeitverhältnissen (s. über בַּצָּרָה zu 9, 10) wie ein müßiger Zuschauer in der Ferne stehe (בְּרֵחוֹק nur hier statt des sonst üblichen מִרְחוֹק) und warum er verhülle (תַּעֲלִים mit orthophonischem Dag., damit man nicht תַּעֲלִים spreche), näml. seine Augen, wie um die verzweifelte Lage der Seinen nicht zu sehen, oder auch seine Ohren (Thren. 3, 56), wie um ihr Flehen nicht zu hören. Denn durch die übermütige Behandlung der Gottlosen brennt der Elende, nicht vor Unmut (Hgst.), sondern vor Angst (Ges. Stier Hupf.). Die Anfechtung ist eine *πύρωσις* 1 P. 4, 12.; das an בְּלָקָה *πυρετός* erinnernde V. בִּלְקָה ist viell. mit Bezug darauf gewählt, daß die Drangsalshitze die Folge der Verfolgung, des בִּלְקָה אֲחֵרָיו der Gottlosen ist. Weil רָשָׁע und רָשָׁע individualisierende Bezeichnungen zweier verschiedener Menschenklassen sind, ist der Uebergang aus der Einzahl in die Mehrzahl ohne Härte. Subj. zu יִתְבַּשֵּׁי sind die רָשָׁעִים und Subj. zu תִּשְׁבּוּ sind die רָשָׁעִים. Die Futt. sagen, wie es zu gehen pflegt. Die ohnedies Leidvollen bleiben, ohne sich entwinden zu können, in den hinterlistigen heimtückischen Plänen hängen, welche die Gottlosen wider sie ausgesponnen und ausgesonnen. Die Punktation, die dem ״ *Tarcha* gibt, verkennt das Relativum und erklärt: „in den Anschlägen da, die sie ausgedacht.“

V. 3—4. Die Grundzüge der Lage werden nun ausführend begründet. Die Prät. sind Ausdruck erfahrungsthatsächlicher Charakterzüge; בָּלֵל laut preisen, gewöhnl. mit dem Acc., hier mit בָּל der Sache, wegen der man Rühmens macht. Weit entfernt, die schändliche Gier oder Sucht (112, 10) seiner Seele zu verbergen, macht er sie zum Gegenstande und Grunde lauten und hohen Rühmens, indem er sich über alle göttliche und menschliche Beschränkung erhaben dünkt. So auch Riehm gegen Hupfelds: „und den Räuber segnet er, lästert J.“ Der רָשָׁע, der die Frommen in Drangsalshitze versetzt, ist ja selbst ein בָּצֵעַ Hab- oder Raubgieriger, denn so (sonst mit בָּצֵעַ Spr. 1, 19 oder רָשָׁע Hab. 2, 9) heißt nicht blos der welcher durch Handel, sondern auch welcher durch Raub „abschneidet“ (בִּצֵּעַ) d. i. ungerechten Gewinn macht, *πλεονέκτης*.

Das V. בִּרְיָה (hier bei *Mugrasch* wie Num. 23, 20 bei *Tifcha* בִּרְיָה) bed. im biblischen Hebräisch nirgends wie im jüngeren talmudischen gradezu *maledicere* (wov. בִּרְיָה הַשֵּׁם Gotteslästerung *Sanhedrin* 56^a u. ö.),

1) Nach der Masora ist לְמָה ohne *Dag.* immer *Milra* mit der einzigen Ausnahme lob 7, 20 und לְמָה mit *Dag.* ist *Milel*, wird aber, wenn das folg. eng verbundene Wort mit einem der Buchstaben אָהֵב beginnt, zu *Milra* mit fünf Ausnahmen, näml. 49, 6. 1 S. 28, 15. 2 S. 14, 31 (drei Stellen, in denen der Hauchlaut des folg. Worts den Vocal *i* hat) und 2 S. 2, 22. Jer. 15, 18. Im babyl. Punktationssystem wird לְמָה überall ohne *Dag.* und mit betonter Penult. geschrieben, s. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-hebräische Punktationssystem S. 182—184. Jene Ultima-Betonung ist nur eins der mannigfaltigen Mittel der tiberiensischen Punctuation zur Vermeidung des Hiatus und leicht möglicher Verschleifung eines von zwei gleichen oder verwandten Lauten.

wol aber segnend verabschieden und dann Lebewol sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA „jem. abdanken *remercier*“ u. „das Zeitliche segnen“). Die Aussage ohne Bindewort ist klimaktisch wie Jes. 1, 4. Am. 4, 5. Jer. 15, 7; נָאץ eig. stechen, stacheln wird von der äußersten Verwerfung in Wort und That gebraucht.¹ In v. 4 ist „der Frevler gemäß seiner Hochnäsigkeit (vgl. Spr. 16, 18)“ *nom. absol.* und בְּלִי יָדָשׁ אֵין אֱלֹהִים (gegen die Acc.) virtuelles Präd. zu בְּלִי מִזְמוֹתָיו. Dieses Wort, welches v. 2 die Intriguen

des Gottlosen bez., hat hier die allgem. Bed. Gedanken (v. יָמִים) *comprimere* von Gedanken-Concentration, s. 17, 3), aber nicht ohne den sich leicht damit verbindenden Nebenged. des Raffinirten: alle seine Gedankengespinste sind d. i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, daß er (näml. J., den er gar nicht nennen mag) mit nichten ahnden wird (בִּלְּיִי stärkste subjekt. Verneinung), daß es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott auf (Ew.).

V. 5. Diese nur dreizeilige Str. beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören läßt. Dem V. הִיִּל (wov. הִרִיל) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft s. gesichert, welche von der Wurzelbed. des Zusammengedreht-, Straffangezogen-, Gedrungenseins ausgeht: er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das *Chethîb* דִּרְבִּי (דִּרְבִּי) ist nicht anders gemeint, als das *Kerî* zu lesen heißt (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Gesichtskreise entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5. Jes. 5, 12 u. das Gegentheil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. מָרוֹם ist Präd.: *altissime remota*. Und בְּהִפְיִי anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁח oder נָשַׁח gebraucht sein würde), sondern entw. anschnauben oder, was besser zu 5^b paßt, geringschätzig anblasen, anpusten, wie בְּהִפְיִי Mal. 1, 13 und arab. نَحَا (*√*نَحَّ tief athmen, schnauben, vgl. נָחַר) mit عَلِي oder auch ب sich gegen jem. brüsten, vgl. zur

Construction בְּמָאֵס בְּ, בִּצְעָשׁ u. dgl. Der Sinn ist nicht, daß er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern daß er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen gibt, wie wenig sie ihn geniren.

V. 6—7. In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit läßt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf. Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בְּלִי אֶמּוֹת 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstvertrauen. Das folg. אֶשֶׁר kann nun nicht den

1) Zwischen נָאץ und יְהוָה steht *Pasek*, weil Lästern Gottes ein schauderhafter, nicht ohne Zögern auszusprechender Ged. ist, vgl. das *Pasek* 74, 18. 89, 52. Jes. 37, 24 (2 K. 19, 23).

waren transitiv gewendet ist.¹ Das Dativ-Obj. הַלָּכָה ist so punktirt als ob es von הָיִל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschar, o Jahve. Die Pausalform lautet demgemäß v. 14 הַלָּכָה mit *Segol*, nicht, wie in uncorrekten Drucken, mit *Zere*. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. הַלְכָאִים v. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, daß dieser Pl., wie *Kerî* (wonach Syr.) und Masora angeben, als Doppelwort: Heer (הָל = הָיִל von הָיִל wie Obad. v. 20) Bekümmerter (בָּאִים, nicht wie Ben-Labrat annimmt für נָבָאִים, sondern von בָּאָה matt und mürb und morsch) gefaßt und demgemäß הַלְכָאִים mit *Zere* punktirt wird. Die Punktation beseitigt also ein ihr unverständliches Wort und kann uns nicht binden. Es gibt wirklich ein V. הָלָה, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der *√* حَلَّ *firmus fuit, firmum fecit* aus, wov. auch حَلَل intr. fest, *fermé* d. i. verschlossen s., die Farbenbed. dunkel s. (verw. mit הָכֵל wov. (הַכְלִיל) gewinnt und auch auf Dunkel, Schwärze des Misgeschicks übertragen wird.² Von diesem wird ein Abstr. הָלָה oder הָלָה (wie הָפֶשֶׁת) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Ohnmacht, und davon ein Adj. הָלָה = הָלָהִי oder auch (vgl. הָפֶשֶׁת, הָפֶשֶׁת Ez. 31, 15 = im Zustande der Verschmachtung עָלָה befindlich) הָלָה = הָלָהִי pl. הַלְכָאִים n. d. F. הַיָּדָיִם v. הַיָּדָיִם (vgl. הַיָּדָיִם v. הַיָּדָיִם = הַיָּדָיִם) Ew. §. 189^g.

V. 9. Das Bild des zum Raubthier gewordenen רֶשֶׁע wird nun weiter ausgemalt. Das *lustrum* des Löwen heißt סֶבֶךְ Jer. 25, 38 oder סֶבֶךְ Iob 38, 40: das Geflecht oder Dickicht von סָבַךְ, welches sowol flechten als überflechten = decken bed. (ohne Zus. mit שֶׁבֶךְ Dorn, arab. *sôk* Diestel). Das Bild vom Löwen wird in der 2. Zeile umgewendet, indem der עָנִי selbst einem Thiere und der רֶשֶׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen wegrafft (הִטָּה הִטָּה *abripere, corripere*) indem er mittelst seines Netzes ihn an sich zieht (Hos. 11, 4) d. i. einfängt (Iob 40, 25); das כּ ist das des Mittels wie auch Dt. 21, 3: das Zugthier zieht בָּעֵל mittelst des Joches den Pflug oder Wagen.

V. 10—11. Die Vergleichung mit dem Löwen wirkt hier noch nach und die Schilderung lenkt zu ihrem Anfang in Str. 2 zurück, indem sie das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund zurückführt. Statt des *Chethîb* יִרְכָה (יִרְכָה *perf. consec.*) liest das *Kerî* dem hebr. Tempusgebrauch angemessener יִרְכָה (nicht, wie man eher erwarten könnte, יִרְכָה). Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Futt. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das *Kal* יִרְכָה ist

1) In der Sprache des Bedû (der Wanderstämme) bed. ضغن *fut. i* still, nachdenklich, in sich versunken s.

2) Vgl. Samachschari's Goldene Halsbänder Spr. 67., wo Fleischer übers.: „Was ist schwärzer: das Gefieder des Raben, der doch koblschwarz ist, oder dein Leben, o Fremder unter Fremden?“ Das „schwärzer“ ist hier durch أَحْلَكَ ausgedrückt, wie auch anderwärts das V. حَلَّ mit seinen Infinitiven حَلَّ oder حَلَّة und seinen Derivaten auf Trübsal und Elend angewandt wird (vgl. הַשְׁוֹף, הַשְׁוֹף das Targumwort für הָל und אֲבָרוֹן).

satz s. zu 11, 3. מַה־יִּפְתֹּחַ fragt nach der Ursache, לָמָּה nach dem Zwecke und עַל־מַה nach dem Beweggrunde oder überh. dem Grunde: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann? Ueber לֹא תִדְרֹשׁ ohne בִּי *orat. directa* statt *obliqua* s. zu 9, 21.

V. 14. Der Ruf zu J. wird nun begründet: es verhält sich mit Ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen. Sie meinen, er ahnde nicht; aber er sieht (vgl. 2 Chr. 24, 22), und der Psalmist weiß und bekennet das: רָאִיתָ (defektiv = רָאִיתָ 35, 22) du hast gesehen und siehest was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, daß überhaupt Beschwarnis, die Andern bereitet, Kummer (כָּעַס wie Koh. 7, 3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles war, es zu geben (legen) in seine Hand. In jemandes Hand geben ist s. v. a. in seine Gewalt (1 K. 20, 28 u. ö.) oder unter jemandes Verwaltung (Gen. 32, 17 u. ö.); hier aber gibt (legt) Gott Sachen die nicht zu verwalten, sondern zu vergelten sind in seine eigne Hand, was nach 56, 9 vgl. Jes. 49, 16 verstanden sein will: er gewart die Leiden der Seinen, sie in seine Hand legend und da aufbewarend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hülflöse (lies הִלְכָּה oder הִלְכָּה, nach masor. Texte הִלְכָּה dein Heer, nicht הִלְכָּה, was als Pausalform für הִלְכָּה lautgesetzwidrig) ihm überlassen, näml. all sein Anliegen (יְהוָה 55, 23), alles was ihn kränkt und anficht. J. war und ist ein der Weise Beistehender. יְהוָה steht nachdrücklich voraus wie אֲתָם 9, 13 und *in voce pupilli*, bem. Bakius richtig, *synecdoche est, complectens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur*.

V. 15—16. Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um Jahve's thatkräftiges Eingreifen von neuem. Man irrt, wenn man מַצָּא und דִּרֵשׁ als correlate Begriffe faßt; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos Verschwundenem, steht nie דִּרֵשׁ, sondern immer בָּקַשׁ 37, 36. Jes. 41, 12. Jer. 50, 20 u. ö. Das V. דִּרֵשׁ hat hier keine andere Bed. als v. 4. 13, 9, 13.: „und der Böse (*nom. absol.* wie v. 4) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden.“ Die Correlation von Suchen und Finden besteht auch bei dieser Erklärung, denn das Ahnden ist in דִּרֵשׁ (syr. פִּקֵּר) als Heimsuchung gedacht, und der jedenfalls in den Worten enthaltene Ged., daß Gott die Bosheit des Bösen bis auf die letzte Spur aus dem Wege räumen möge, erhält den Zuwachs daß er dies strafrichterlich thue. Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37, 36. Iob 20, 8 ist nicht ohne Bedacht die Anrede an J. festgehalten: was nicht blos Menschenaugen, sondern Gotte selbst nicht mehr findbar, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen schlechthin verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiß zu erwarten, als Jahve's weltbeherrschendes Königtum, welches seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15, 18 Bestandtheil des Bekenntnisses des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königtum muß endlich auch in der

hat. Es heißt nicht *בְּיַד הָאֲדָמָה*, denn die Erde ist nicht als der Stoff, aus dem er gebildet ist, sondern wie in dem johanneischen *ὁ ὧν ἡ γῆς γῆς* als sein Stammhaus, seine Heimat, seine Schranke gedacht, lat. *ut non amplius terreat homo terrenus*. Schon 9, 20 *אַל-יָצוּ אֲנֹכִי* war ein solches Wortspiel angestrebt. Das hebr. V. *פָּרַךְ* bed. sowol in Schrecken gerathen Dt. 7, 21., als in Schrecken setzen Jes. 2, 19, 21. 47, 12. Die Bed. „trotzen, sich auflehnen“ hat es nicht, obwol es nach dem arab. *عرض* (in die Quere kommen, widerstehen, wonach Wetzstein *פָּרַךְ* Iob 30, 6 wie *عرض* „das eine Gegend quer durchschneidende Thal, die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht“ erkl.¹⁾ sie haben könnte. Es gehört mit *عرض* vibriren, zittern (z. B. vom Wetterleuchten) zusammen.

PSALM XI.

Ablehnung der Flucht in lebensgefährlicher Lage.

- 1 In Jahve trau' ich — wie spricht ihr doch zu meiner Seele:
„Flieht nach eurem Gebüß, ein Vogel!
- 2 „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihren Pfeil der Sehne,
„Zu schießen in Dunkelheit auf Geradgesinnte.
- 3 „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus?!”
- 4 Jahve in seinem heiligen Tempel,
Jahve, der im Himmel seinen Thron hat —
Seine Augen schaun, seine Wimpern prüfen Menschenkinder.
- 5 Jahve, den Gerechten erprobt er
Und Frevler und Unbill-Liebende haßt seine Seele.
- 6 Regnen wird er auf Frevler Schlingen,
Feuer, Schwefel und Glutwind ist ihr Bechertheil.
- 7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtthun liebend;
Redliche werden schaun sein Angesicht.

An Ps. 10 schließt sich Ps. 11, welcher gleichfalls Gottlosen, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, gegenüber sich Jahve's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (dem auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man gibt dem Könige den Rath, nach dem Gebirge zu flüchten — Anzeichen der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich insgeheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwol in Flügelschritt dahineilend und in seinen Grundged. klar, ist dieser Ps. doch nicht ohne Schwierigkeiten, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nüchternen der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die strophische Anlage springt nicht in die Augen; indes werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir ihn in zwei siebenzeilige Strophen mit zweizeiligem Epiphonem zerlegen.

1) Zeitschr. für allgem. Erdkunde XVIII (1865), 1 S. 30.

V. 1—3. David weist den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück. In Jahve geborgen (16, 1. 36, 8) bedarf er keines andern Asyls. So wolgemeint und wolbegründet der Rath ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3, 3. 4, 7. Ihre Mutlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen“ weist er ihre Zumutung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem *Chethib* נִירִי, so sprechen ferner stehende Wolgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweicht auf euer Gebirge, (ihr) Vögel (צִפּוֹר collectiv wie 8, 9. 148, 10) oder, da diese spöttisch klingende Anrede nicht in den Mund der hier Redenden paßt: Vögeln gleich (*comparatio decurtata* wie 22, 14. 58, 9. Iob 24, 5. Jes. 21, 8). Das bei der vocativischen Fassung des צִפּוֹר leichtere הֲרִכֶם (vgl. Jes. 18, 6 mit Ez. 39, 4) erkl. sich auch bei der vergleichenden Fassung, ohne daß es der Conj. הִר כְּמוֹ צִפּוֹר (vgl. Dt. 33, 19) bedarf, als Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26, 20. 23, 14) erfolgreich schirmte. Das *Kerî* aber, welchem die alten Uebers. folgen, vertauscht נִירִי mit נִירִי, vgl. נִירִי Jes. 51, 23., als Anrede der Seele, deren Vergleichung mit einem Vogel den Punktatoren geläufig war.¹ So lesend wird man das allerdings doppelgeschlechtige צִפּוֹר nicht als Voc. zu nehmen haben: fleuch auf euer Gebirg, o Vogel (Hitz.), so daß die Seele geradezu צִפּוֹר genannt wird, sondern mehr empfiehlt sich dann צִפּוֹר als prädicativer vergleichender Nominativ: fleuch auf euer Gebirg (das euch früher Zuflucht gewährte), ein Vogel d. i. nach des Vogels Art der, in der Ebene verfolgt, sich in das Waldgebirge flüchtet. Aber dieses *Kerî* erscheint als eine unöthige Correctur, welche das hinter לְנַפְשִׁי befremdende נִירִי beseitigt, indem es an die Stelle dieser *synallage numeri* eine andere setzt.² In v. 2 begründen die Zaghaften ihren Rath durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie הִנֵּה besagt, augenscheinlich. Mit dem Perf. wird das Fut. überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschloß schon zielend auf der Bogensehne (יָרִי =

1) s. über die talmud. RA צִפּוֹר נֶפֶשׁ seinen „Seelen-Vogel“ Derenburg in Geigers Zeitschrift VI, 292 — 294. Man könnte aus הֲרִכֶם צִפּוֹר auch הֲרִכֶם מִצִּפּוֹר (weicher d. i. schüchterner als ein Vogel) herausklauben, aber der folg. Begründungssatz zeigt daß dies ein unnützer Einfall.

2) Nach obiger Auffassung: „Fliehet nach eurem Gebirg, ein Vogel“ wäre נִירִי הֲרִכֶם צִפּוֹר (als Transformation aus נִירִי הֲרִכֶם צִפּוֹר, s. Baers Accentuations-system (XVIII, 2) zu accentuiren gewesen; die vorliegende Interpunktion נִירִי הֲרִכֶם צִפּוֹר gibt den von Varenius wie von Löb Spira (in seinem an trefflichen Bemerkungen reichen Pentateuch-Comm., Altona 1815) erkannten Sinn: *Fugite (o socii Davidis), mons vester (h. e. praesidium vestrum Ps. 30, 8., cui innitimini) est avis errans*, vgl. S. D. Luzzatto in der Zeitschrift *Bicure ha-Itim* VIII, 191.

מִיָּדָה 21, 13., arab. *watar* v. יָדָה *watara* straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen zuwider sind) abzuschleudern. יָדָה ist mit לָ des Zieles verbunden, wie 64, 5 mit Acc. des Obj.; בָּמֶה (fünfmal vor einsylbigen, viermal vor mehrsylbigen Wörtern vorkommend) ist s. v. a. בָּמָה, das Was folgt, näher bestimmt, unmittelbar darauf.¹ In v. 3 begründen die Zaghaften ihren Rath weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. הַשְׁחֹחַ sind entw. nach Jes. 19, 10 die obersten Stände, welche das Staatsgebäude tragen, oder nach 82, 5. Ex. 30, 4 die Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wol des Landes ruhen, was wir vorziehen, da hier der König und seine Getreuen, an die bei צַדִּיק gedacht ist, und die שְׁחֹחַ einander entgegeng gehalten werden. Der Satz mit בִּי ist wie Iob 38, 41 geformt. Das Fut. hat Präsensbed.; das Perf. im Hauptsatze entspricht, wie auch sonst öfter (z. B. 39, 8. 60, 11. Gen. 21, 7. Num. 23, 10. Iob 12, 9. 2 K. 20, 9) in Fragesätzen, dem lat. Conj. (hier *quid fecerit*) und ist im Deutschen mit Hilfszeitwörtern auszudrücken: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut vor dem Schuß.

V. 4—6. Die Rede der Rathgeber die für David fürchten ist nun zu Ende. Er rechtfertigt sein Gottvertauen, mit dem er sein Lied begonnen. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmutigt, thront J. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein קֹדֶשׁ הַיָּבֵל 18, 7. 29, 9 und in diesem heiligen Tempel ist J. der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jahve's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab. 2, 20. Mi. 1, 2. Denn der Königsthron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9, 8. 103, 19. J. der darauf sitzt ist der Allsehende, Allwissende. חָהַה eig. spalten vgl. *cernere*, hier seiner Wurzelbed. nach von durchdringendem Scharfblick; בָּרַח eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlider einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jahve's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17, 3. Iob 23, 10), so daß er

1) Man sieht aus بَا رَحْمَةً „durch Erbarmen“, daß لَ ein farbloser logischer Vorhalt ist, der erst durch den folg. zweiten Genitiv Farbe und Inhalt erhält; die Araber freilich bezeichnen dieses لَ schlechtweg als Einschießel.

ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden haßt seine Seele d. h. er haßt ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. Je intensiver dieser Haß ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Fut. in Voluntativform יִמָּטֵר wünschend zu fassen hat v. 7 gegen sich, welcher Aussage von Bevorstehendem voraussetzt; die kürzere Futurform ist öfter Indicativ im Sinne der Zukunft z. B. 72, 13., oder der Gegenwart z. B. 58, 5., oder der Vergangenheit 18, 12. So besagt es hier eine aus v. 4. 5 mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende Thatsache der Zukunft. Angenommen daß פָּחַיִם s. v. a. פָּחַיִם sein könnte, so bez. doch das hebr. פָּחַיִם sprachgebräuchlich im Untersch. von אֶחָלָת nicht die glühende, sondern die schwarze Kohle. Es müßte also אֶשׁ פָּחַיִם heißen. Hitz. liest פָּחַיִם v. פָּחַיִם Asche, aber Aschenregen ist kein Strafmittel. Böttch übers. nach Ex. 39, 3. Num. 17, 3 „Massen“, aber dort bed. das Wort Bleche oder Platten. Wir bleiben bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 und verstehen darunter nach der Acc. ein Strafmittel für sich; das Erste ist, daß eine ganz Ladung von Wurf-schlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, näml. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird noch רִיחַ זָלְזָפוֹת hinzugefügt. LXX übers. πνεῦμα καταγίδος und Trg. *procolla turbineae*; das Stammwort ist nicht לִצֵּק was als Nebenform von לָהֵב, לֹאב flammen unnachweisbar, sondern לִצֵּק welches wie Thren. 5, 10 zeigt genau dem die Merkmale der Glut und der heftigen Bewegung in sich vereinigenden lat. *aestuarum* entspricht, also etwa: Wind der Lohen d. i. giftiger Samûm, der nach der vorliegenden Vershalbirung in Verbindung mit אֶשׁ וְנִפְחָרִית als schwefelstromartig sich ergießender göttlicher Zornhauch Jes. 30, 33 vorgestellt ist. So erkl. sich auch, wie das der Antheil ihres Kelches heißen kann, d. h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugetheilt ist. מִנֵּה (außer Jer. 13, 25., wo nach Kimchi *Michlol* 15^b auch מִנֵּה, nicht מִנֵּה zu schreiben ist, und 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps.) ist wie syr. מִנֵּה aus מִנֵּה oder מִנֵּה v. מִנֵּה Grundform מִנֵּי מִנֵּי entstanden; der unveränderlich lange Vocal ist wie in קִצֵּה (aus קִצֵּה) Ersatz des dritten Stammbuchstabens (s. Hupf. und Olsh. §. 108^c 165ⁱ), vgl. Formen wie עֲשֵׂה Lev. 25, 21 aus *‘asajath*.

V. 7. So ist also J. mit David im Bunde. Wenn gleich er selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn J. seinen Haß strafrichterlich entbindet, mit unentriinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Das Schlußdistich begründet dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit. Wie J. selbst gerecht ist, so liebt er auch seinerseits (1 S. 12, 7. Mi. 6, 5 u. ö.) und menschlicherseits (Jes. 33, 15) אֲדָרְקֶיהָ Bethätigungen der Gerechtigkeit; das Obj. von אֲדָרְקֶיהָ = אֲדָרְקֶיהָ steht voraus wie 99, 4 vgl.

10, 14., obwol אָרַב auch wie 47, 5. 78, 68 Finitum sein könnte, mit dem verinnerlichenden eigenschaftlichen \bar{e} , welches immer ein *talem esse*, eine ἕξις bez., auch wenn diese Vv. transitiv gebraucht sind. Wichtiger ist die Frage, ob יֵשֶׁר 7^b Subjekt oder Objekt ist. Bei einem Subj. im Singular kann das Prädicat im Plural ebensowol nachfolgen (vgl. 9, 7. Iob 8, 19) als vorausgehen (Spr. 28, 1. Jes. 16, 4). Freilich ist das Nächstliegende, mit dem mans zuerst zu versuchen hat, dies daß יֵשֶׁר Obj. An sich können die Worte ebensowol bedeuten: auf den Redlichen schaut sein Antlitz (Hgst. u. A.) als: Redliche schauen sein Antlitz? Dennoch fordern gewichtige Gründe, יֵשֶׁר als Subj. zu fassen. Denn 1) redet der Sprachgebrauch vom Angesicht immer nur als zu sehendem, nicht als sehendem; der Dichter würde, wenn יֵשֶׁר als Obj. gelten sollte, עֵינַיִם gesagt haben (33, 18. 34, 16. Iob 36, 7); 2) der Ged., den die Aussage wenn יֵשֶׁר Obj. wäre ausdrückt, ist schon 5^a ausgesprochen; 3) der Ged., daß solche die redlich sind Gottes Angesicht schauen, hat an 17, 15. 140, 14 Parallelen, während der Ged. daß Gottes Angesicht den Redlichen schaut, so ausgedrückt, ohne Parallele ist; 4) erwartet man am Schlusse des Ps. im Gegens. zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen. Also wird der D. sagen wollen: Redliche (*quiquis probus est*) werden schauen sein Antlitz. Das pathetische פָּנֵיָיִם für פָּנֵי war hier als auf Gott bezügliches Schlußwort vorzugsweise statthaft. Daß *mo* zuweilen (z. B. Iob 20, 23 vgl. 22, 2. 27, 23) Singularsuff. ist, steht um so fester, seit phönizisches לָם = לוֹ constatiert ist.¹ Gottes Antlitz zu schauen vermag der Sterbliche nicht ohne zu sterben. Wenn sich aber Gott in Liebe zu schauen gibt, so macht er seinen Anblick der Creatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauens Gottes zu genießen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 14 aufbehaltene Seligkeit selber. Es läßt sich nicht sagen, daß ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, daß ein ausschließlich diesseitiges gemeint sei. Der zukünftige עֵלָם verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheôl. Der Glaube aber durchbrach diese Nacht und getröstete sich eines künftigen Anschauens Gottes Iob 19, 26. Die neutest. Erlösung hat dieses Glaubenspostulat verwirklicht, indem der Erlöser, durch die Nacht des Todtenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

1) s. Schröders Phönizische Grammatik (1869) S. 154—57 und vgl. Volck, Segen Mose's (1873) S. 29 und über die Entstehung dieses לָם (לָמִי) Philippi, Status constr. S. 189.

PSALM XII.

Klage und Trost bei ringsum herrschender Falschheit.

- 2 Hilf, Jahve, denn dahin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
- 3 Falschheit reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.
- 4 Ausrotte Jahve alle Schmeichel-Lippen,
Die so großsprecherische Zunge,
- 5 Die da sagen: unserer Zunge verschaffen wir Stärke,
Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns?!
- 6 „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geächz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahve —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ —
- 7 Die Reden Jahve's sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.
- 8 Du, o Jahve, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewahren vor diesem Geschlechte auf ewig,
- 9 Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Großsprecheri. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, auf der Oktave, ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik, die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jahve's war schon damals, wie immer, eine Confessoren- und Märtyrergemeinde, und das Seufzen nach der Zukunft Jahve's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!“

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Wort vernehmenden und also inspirirten Propheten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbar feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in sich — auch die Prophetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoße der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunftsgeschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Ps. und verwandelt sich sogar an v. St. wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaf den Beinamen הַמְּשִׁיחַ 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und יְהוֹנָתָן ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. *προφητεύειν* Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, daß nicht minder in der Prophetie ein mitwirkender menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein einwirkender göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jahve's und dazu das Amen des Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszeilige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

V. 2—3. Der Gebetssenfzer **הוֹשִׁיעָה** trägt sein Obj. in sich selbst: schaffe Heil, leiste Abhülfe und motivirt sich durch die folg. Klage. Das V. **גָּמַר** vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das **אָפ.** **לֵעָסֶם** ist s. v. a. **אָפְסִים** 77,9 aufs Aeüßerste kommen, aufhören. Daß **אֲמֹנִים** hier nicht Abstractum wie z. B. Spr. 13, 17 ist, erhellt schon aus dem in der Mehrzahl vorausgestellten Präd.; auch spricht der Parallelismus, der gleiche wie 31, 24., dagegen. **הַיָּסִיד** ist der Fromme als **הַסִּיד** gegen Gott und Menschen Uebender; **אֲמִינִי**, Grundform **אֲמִינִי** (Plur. **אֲמִינִים**, nach Andern v. **אֲמִינִי** mit gleicher Ablautung wie **עִירִי** Jo. 2, 5 vgl. **אֲמִי** = **אֲמִינִי**), hier wie 31, 24. 2S. 20, 19 adjektivisch (vgl. dagegen Dt. 32, 20) gebraucht, heißt der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. der Gefestigte d. i. dessen Gesinnung und Wort fest ist, daß man darauf bauen und in Verh. zu ihm sicher sein kann.¹ Aehnliche Klagen über allgemeine Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Sie tragen ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bußschmerz, ihrem Bekenntnisleiden, ihrem Hülfeschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perditā* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden **שִׁיא** (= **שִׁיא** v. **שׂוֹא**) Wüstheit und Hohlheit unter verbergender Maske, Falschheit (41; 7) und Heuchlei (Iob 35, 13) **ἔλαστος πρὸς τὸν πληστόν αὐτοῦ** (LXX vgl. Eph. 4, 25, wo wie große Sünde das ist, neutest. begründet wird: **ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη**); sie reden Lippe der Glätten (**הַלְקִיָּה** Plur. v. **הַלְקָה** *laevitates* oder v. **הַלְקָה** *laevia*) d. i. die glättteste gleißendste Sprache (Acc. des Obj. wie Jes. 19, 18) mit doppeltem Herzen, indem näml. die Gesinnung die sie Andern und wol auch sich selbst vorlügen verschieden ist von der Gesinnung die sie wirklich hegen, oder auch (vgl. 1 Chr. 12, 33 **בָּלֹא לִב וְלֹא** und Jac. 1, 8 **δίψυχος** wankelmütig) indem die Gesinnung die sie jetzt schönthuerisch aussprechen bald mit der entgegengesetzten wechselt.

V. 4—5. Der Voluntativ hat hier die ihm eigene Bed.: es möge ausröten (vgl. 109, 15 und dagegen 11, 6). Schmeichlerische Lippen und großrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prahler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. **אֲפֹשֶׁר** geht auf Lippen und Zunge, welche von ihren Inhabern gemeint sind. Das **Hi. הַגִּבִּיר** kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Verbindung mit **לִי**, nicht **אֲ** spricht für Ersteres: unserer Zunge werden wir (dies ihre selbstzuversichtliche Willenserklärung) Nachdruck verschaffen. Gegen die Bed. des **Hi.** Hupf.: unserer Zunge sind wir mächtig, und auf Grund irriger Erkl. von Dan. 9, 27 Ew. Olsh.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündnis. Ihre Lippen

1) Auch die arische Wurzel *man* bleiben (neupers. *mānden*) nimmt einen ähnlichen Gang, indem sie gew. „ausharren, harren“ bed. So altpers. *man*, zend. *upa-man*, vgl. *μένειν* mit seinen Derivaten, welches im N. T. vielfach zur Charakteristik der *πίστις* verwendet wird.

bezeichnen sie als ihre Bundesgenossen (אֶרֶב wie 2 K. 9, 32) und mit „wer ist Herr uns“ erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber J., den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

V. 6—7. Der Psalmist hört Ihn v. 6 selber reden und spricht v. 7 dazu Amen. Die beiden כֵּן v. 6 bez. den Beweggrund, עָתָה den entscheidenden Wendepunkt von der Langmut zum Strafvollzug und יִאָמַר die eben jetzt sich zu vernehmen gebende göttliche Entschließung, vgl. den jesaianischen Nachklang Jes. 33, 10. J. hat bis jetzt scheinbar unthätig und theilnahmlos zugesehen, nun will er sich erheben und in יָשַׁע d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. שָׁוִים בְּחַיִּים 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Man erkläre nicht: den welchen er, der Großsprecherische, anschnaubt, was בּוֹ יִפְרֶה vgl. 10, 5 heißen würde, sondern mit Ew. Hgst. Olsh. Böttch. nach Hab. 2, 3., wo הִפְרִיתָ לְ in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt: den danach sich Sehnenenden; יִפְרֶה ist aber nicht Participialadj. = יָפַת, sondern Fut. und לֹא יִפְרֶה also ein die Stelle des Obj. einnehmender Beziehungssatz, wie dergleichen Iob 24, 19. Jes. 41, 2. 25 u. ö. vorkommen. Hupfelds: „damit er ausschnaufe (*respiret*)“ läßt das Obj. zu אֲשִׁירָא vermissen und ist mehr nach aram. und arab. als nach hebr. Sprachgebrauch, welcher dies durch לֹא יִנְיָה oder לֹא יִרְיָה ausdrücken würde. In v. 7 folgt auf die Verkündigung Jahve's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (אֲמִרוֹת statt אֲמָרוֹת nach der Regel Ben-Aschers¹) Jahve's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. אֲמָרָה (n. d. F. וְאָמָרָה) dient vorzugsweise der Bez. verheißender göttlicher Machtworte. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn Gottes Wort צְרוּפָה heißt 18, 31. 119, 140. Spr. 30, 5., wird hier ausgemalt: Silber geschmolzen und so geläutert בְּעֵלֶיךָ. Entw. bed. עֵלֶיךָ den Schmelztiegel (Trg.

Jefeth Lth.) v. עֵלֶיךָ גַּלְגַּל *immittere*, wov. auch עַל (s. Fleischer zu Jes. 3, 4), oder, was wahrscheinlicher, da die Sprache hiefür die Benennungen בַּיִר

und מַצְרָה hat, die Werkstatt von עַל גַּלְגַּל *operari* (eig. sich über etw. hermachen), zunächst das Gearbeitete (n. d. F. מְעֵיִל, מְעֵיִל, מְעֵיִל), dann das wo gearbeitet wird, wovon auch das in der Mischna *Rosch ha-Schana* 1, 5 und anderwärts vorkommende talm. בְּעֵלֶיךָ = מְנִיפֵי *manifeste*, welches seiner nächsten Bed. nach dem franz. *en effet* entspricht.² Das לְ von לְאָרְץ ist hienach nicht das der Zugehörigkeit: in einem der

1) Wenn auf den schebairten Consonanten ein Guttural folgt, so setzt Ben-Ascher *Schebâ compositum* statt des einfachen z. B. לְשֹׁאֵל 49, 15 und ist das Schebâ des Consonanten sylbenschließendes, so beliebt er Lockerung des Sylbenschlusses dermaßen daß er אֶתְרָא 18, 7., תִּמְרוֹץ 68, 24 u. dgl. schreibt, s. seine Regel mit ihren Ausnahmen bei Baer, *Thorath Emeth* p. 27.

2) s. darüber mit Bezug auf die Psalmstelle Steinschneiders Hebr. Bibliographie 1861 S. 83.

Erde eingemauerten Schmelztiegel, wofür ohnehin לארץ ein unzureichender farbloser Ausdruck, sondern der üblichen Bed. des לארץ als Nebenbestimmung gemäß: geschmolzen (geläutert) zur Erde herab. „Silber das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fließt — bem. hiezu Olsh. — kann man in jeder Schmelzhütte sehen; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fließt unten das ausgeschmolzene reine Silber ab.“ Denn ל der Beziehung: „geläutert in Ansehung der Erde“ kann es nicht sein, da ארץ nicht die Erde als Stoff bez. und also auch nicht erdige Bestandtheile bed. kann, man müßte denn לְאַבֵּקֶת lesen, was nicht „zu Weißglanz“ d. i. zur reinen hellen Masse (Böttch.), sondern „hinsichtlich des *stannum* Bleiglanzes“ (s. zu Jes. 1, 25) bed. würde. Das V. פַּיִי entspricht unserem seihen, seigen, durchsickern machen, ahd. *sihan*, gr. *σάκκειν* (*σάκκισεν*) durch ein Tuch als Durchschlag שֵׁט reinigen. Gottes Wort ist mit Zurücklassung alles Unedleren abgeflossenes gediegenes und gleichsam siebenmal durch den Schmelzofen gegangen, also ganz und gar entschlacktes alleredelstes Silber. Das Silber ist Emblem alles Edlen und Lautern (s. Bähr, Symb. 1, 284) und die Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes (Psychol. S. 57).

V. 8—9. Die bittende Klage der 1. Str. ist in der 2. in eifernden Wunsch übergegangen; auf Grund des in der 3. vernommenen Gottespruchs erhebt sich nun in der 4. die getroste Hoffnung. Das Suff. *ēm* 8^a geht auf die Elenden und Armen, das Suff. *ennu* 8^b (ihn, nicht: uns, was רַחֲמֵי punktirt sein müßte) auf den Heilsbegierigen des Gottespruchs v. 6 zurück. Bewahrung auf ewig ist so beständige, daß sie nun und nimmer diesem Geschlechte erliegen. Die Bedrückung soll nicht zur Erdrückung werden, die Versuchung nicht ihre Tragkraft überschreiten. Was dann v. 9 folgt, ist kein Concessivsatz: mögen auch ringsum Frevler sich herum treiben (Riehm), denn „auch“ (אֲפִי Ew. §. 362^b) steht nicht im Texte und sowol Wortstellung als die emphatische Futurform widerstreben dieser syntaktischen Verkettung — es ist eine das entartete Geschlecht 8^b näher beschreibende Aussage. הוֹרִי ist die im Ganzen und Großen Einen Gesamtcharakter an sich tragende, Einem Zeitgeist huldigende Zeitgenossenschaft (vgl. z. B. Spr. 30, 11—14., wo die Grundzüge eines verderbten Zeitalters angegeben werden); הֵן (immer ohne Art. Ew. §. 293^a) weist auf die Gegenwart und gegenwärtige Artung hin, welche schließlich noch in einigen Skizzenstrichen allgemeinerer Art als v. 3—5 gezeichnet wird. Ringsum schreiten Frevler daher (רַחֲמֵי von unangefochtenem, dunkelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (רוֹם wie Spr. 11, 11 vgl. מִשָּׁל Spr. 29, 2) Gemeinheit den (ל) Menschenkindern, so daß diese unter ihrer Herrschaft zu stehen kommen. Mendelssohn übers. nach Trg.: wenn würmergleich auskriecht etc., das Bild ist semitisch, auch im Arab. ist „wachsen wie Gewürm wächst“ (كما ينبي الدود)

s. v. a. sich mächtig vermehren; aber רָמַם in diesem Sinne Ex. 16, 20 würde nicht so für sich allein stehen und die *defect. scriptio* reicht nicht aus, hier dieses fernliegende Wort statt des zusammenhangsge-

maßen רים für beabsichtigt zu halten. Die Gemeinheit heißt זלילות *vilitas* v. זלל (verw. זלל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und werthlos s.; die Form ist passivisch wie auch das talm. זיליות (v. זיל = זליל) und es heißt so die Beschaffenheit des Entwertheten, Geringgeschätzten und Geringzuschätzenden, hier das Widerspiel der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נררר Jes. 32, 8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen baare Niederträchtigkeit. Das ז von זרר ist nicht wie z. B. Spr. 10, 25 Ausdruck des Simultanen: sobald in die Höhe kommt — denn dann spräche v. 9., statt zu schildern, eine allgem. Beobachtung aus — sondern זרר ist s. v. a. זרר, steht aber absichtlich statt des letzteren, um ein nicht blos zufälliges, sondern in innerem Folgenzusammenhang begründetes Zusammentreffen auszudrücken. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist. So macht sich noch zuletzt im Bekenntnis getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet.

PSALM XIII.

Gebetsruf eines schier Erliegenden.

- 2 Bis wann, Jahve! vergisdest du mein immer,
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
- 3 Bis wann soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen über Tage?!
- Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!
- 4 Blicke her, erwidre mir, Jahve mein Gott,
Mache licht meine Augen, daß ich nicht Todes entschlafe,
5 Daß mein Feind nicht spreche: „ich hab' ihn übermocht“,
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.
- 6 Und ich, auf deine Gnade vertrau' ich,
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahve, daß er wolgethan mir.

Mit זרר der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das זרר der persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Samler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz. weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdliche Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entinnen. Vielleicht ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Str. oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Größe. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See.

V. 2—3. Die complicirte Frage: bis wohin, wie lange . . . auf immer (wie 74, 10. 79, 5. 89, 47) ist der Ausdruck eines complicirten Seelenzustandes, wo, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet.“ Der Selbstwiderspruch der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstoßende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum bloßen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, daß du mein auf ewig vergisdest? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, daß dessen Empfindung immer vom Eindrücke der Ewigkeit und also einem Vorschmacke der Hölle begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarvung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, daß sich dieses Liebesantlitz ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemütes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, näml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26, 24); eine solche *עצה* jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende *יוֹם* ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht läßt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Daß *יוֹם* wie *יום* (Jer. 7, 25 kurz für *יום*) täglich bed. könne (Ew. §. 313^a), läßt sich nicht aus Ez. 30, 16 (vgl. Zef. 2, 4 *בַּצְהָרִים*) beweisen; *יום* bed. dies auch hier nicht, sondern ist Gegens. des in 3^a hinzuzudenkenden *לַיְלָה*. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere; Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offenen Augen sieht, ist Wehmut (*יָגוֹן*) in seinem Herzen, gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex seiner hülf- und aussichtslosen Lage. Er ist verfolgt und sein Feind ist obenauf. *רים* bed. sowol erhaben s. als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Die Versgruppe schließt mit viertmaligem *quousque*.

V. 4—5. Im Gegens. dazu, daß Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Noth nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er *הַבִּינָה* (vgl. Jes. 63, 15); im Gegens. dazu, daß er rathlos ist und sich selbst nicht helfen kann: *עֲנֵנִי* erwidre (entgegne) mir, dem um Hülfe Rufenden, näml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort; im Gegens. dazu, daß sein Feind triumphirt: *הִיאִירָה עֵינַי*, damit nicht durch sein Sterben der Triumph des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getriebenen und nahezu brechenden Augen licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken (Ezr. 9, 8), deren Abspiegelung das frische helle Augenlicht ist (1 S. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches *הִיאִיר* hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben mit ihren Gegensätzen: Finsternis, Zorn, Tod sind in der Schrift verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend, den durchdringen neue Lebenskräfte, er bekommt nicht zu

schlafen den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. **הָמָוָה** ist Acc. der Wirkung oder Folge: schlafen so daß der Schlaf Tod wird (LXX *εἰς θάνατον*) Ew. §. 281^e. Um solches Lebenslicht fleht er, damit nicht sein Feind schließlich sagen könne **רָבִלְתִּי** (mit Accusativ-Obj. wie Jer. 38, 5) = **רָבִלְתִּי לִי** 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm gewachsen, ihm überlegen gewesen, bin ihm obgelegen. **בִּי** faßt man des folg. Fut. wegen besser zeitlich (*quum*), als grundangebend (*quod*), vgl. **בְּמוֹת רָגֵלִי** 38, 17.

V. 6. Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Mit **אֶנִּי** setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; **בְּבִטְחוֹ בְּ** bez. den Glauben als fest an Gott haftende, wie **בְּהִסְתָּה בְּ** als in Ihn sich hineinbergende Zuversicht. Das wünschende **רָגֵל** setzt die gewisse Hoffnung voraus. Das Perf. 6^e ist eigentlich zu verstehen, das Besingen folgt der Thatsache die zu Gesang begeistert. **עַל גָּמַל עָל** wothun wie 116, 7. 119, 17 vgl. das wurzelverw. (**עַל**) **גָּמַר** 57, 3. Mit den beiden Jamben *gamál 'aláj* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ist nun stille geworden. Mag es draußen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Das herrschende Verderben und die ersehnte Erlösung.

- 1 Es spricht der Thor in seinem Herzen: „es ist kein Gott“,
Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben,
Niemand der Gutes thut.
- 2 Jahve blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche, die nach Gott fragen.
- 3 Sämtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.
- 4 „Sind so gar unvernünftig alle Unheilverübenden,
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahve nicht anrufen?“
- 5 Allda erschauern sie schauernd,
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.
- 6 Des Leidvollen Rath mögt ihr zuschanden machen,
Denn Jahve ist doch seine Zuflucht!
- 7 O käme doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Jahve wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsche **לִּבִּי רָגֵל לְבִי** 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte **רָגֵל יִשְׂרָאֵל**. Uebrigens schließt sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch

des göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwol dieser nicht ohne bewußten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurtheil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לָדָרֹךְ beider; 14, 7 aber nöthigt uns nicht in die Zeit des Exils hinab.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsammlung das Vorurtheil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich. Da dieses Vorurtheil sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt, so dürfen wir Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehen, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber v. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, das urspr. Formverhältniß scheint hier durch Ausfall gestört. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, daß die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6. Und der Gerichtsverkündigung ist dort eine Bez. auf einen auswärtigen Feind gegeben, von welcher sich beeinflussen lassend die Auslegung von Ps. 14 in die Irre geräth.

V. 1. Das Perf. אָמַר ist wie 1, 10, 3 das sogen. abstracte Präs. (Ges. §. 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthatsache. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פְּרִיט und der Alberne בְּסִיל, die obersten der Narr אָוִיר und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren oder Wahnwitzigen נָבֵל, ein Wort vom Verbalstamm נָבַל, welcher, je nachdem der Kern der Lautgruppe entw. in נָב (Genesis S. 553) oder in בָּל (vgl. אָבֵל, אָוִל, אָמַל, אָבַל) liegt, entw. hervorragen *eminere*, arab. *nabula*, oder sich dehnen, erschlaffen, hinfällig werden, welken bed., so daß also נָבֵל den Schlafenden, Kraftlosen (Aq. ἀπορρώγων), neutest. ausgedrückt: πνεῦμα οὐκ ἔχοντα bed. Ein Wahnwitziger — so zeichnet Jesaia 32, 6 den נָבֵל — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungri-ger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern. Hienach ist נָבֵל das Synon. von לֵץ Spötter (s. die Definition Spr. 21, 24). Ein solcher Freigeist zählt nach der Schrift unter die Schalen, Hohlen, Geistlosen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist der Gipfel des Blödsinns. Es ist nicht bloß praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נָבֵל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Der נָבֵל bleibt nicht dabei stehen, daß er so handelt, als ob kein Gott sei, sondern er läugnet auch geradezu, daß ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Daß es solche Gottesläugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeußerste und Tiefste menschlicher Selbstverderbnis obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesleugner, sondern die Menschen insgesamt, unter denen es solche gibt: sie machen verderbt, machen abscheulich Handlungsweise, (ihr) Handeln: עָלִיזָה dichterisch kurz für עָלִיזוּהָם gehört zu beiden Vv., welche in correkten Texten mit *Tarcha Mercha* (den üblichen zwei Dienern des *Mugrasch*) versehen sind, und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern

als Obj., da gerade הַשְׁחִית diese Verbindung mit עֲלִילָה Zef. 3, 7 oder, was dasselbe, הָרָה Gen. 6, 12 liebt und הַרְעִיב (vgl. 1 K. 21, 26) nur hinzutritt, um הַשְׁחִית superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer“ lautet so unbeschränkt wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesamtheit ein דור צדיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als *κόσμος*, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so läßt sich auch sagen, daß die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsünden Zustand an sich, sondern von dem Thatständenzustand, der wenn die Gnade nicht ein greift daraus emporwuchert, die Rede ist.

V. 2. Das 2. Tristich beruft sich auf das untrügliche Urtheil Gottes selber. Das V. הַשְׁקִיף (v. سَقَف vorbiegen, überhangen, wov. سَقَف Vordach, Zimmerdecke; سَقِيفَة Laube vor der Thür die als Regendach dient, vgl. auch اسكفة² Oberschwelle) bed. lugen, indem man sich vorbeugt; es ist das eig. Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni.* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., sinnverwandt mit הַשְׁקִיף 33, 13. 14 vgl. dazu Hohesl. 2, 9. Das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als die göttliche Umschau ihrem Befunde v. 3 vorausgegangen. Wie man sich bei הַשְׁחִית (beide *Hi.* mit euphonischem Gaja) der Flutgeschichte erinnert, so bei הַרְעִיב der Thurmbaugeschichte Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urtheil beruht auf Cognition des Thatbestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, alledurchdringende Augen mustern die Menschheit. Gibts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiß nicht entgehen würden. Ueber אֲתֵּלְאִים τὸν θεόν s. Ges. §. 117, 2.

V. 3. Wie Er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich. Die Allgemeinheit des Verderbens ist dreifach und also so stark als möglich ausgesprochen. הַכֹּל (die Totalität) wechselt mit הָרַב (eig. in seinen oder ihren Vereinigungen d. i. *universi*); נִאֲלַח וְאֵין in נִאֲלַח וְאֵין umzuändern ist unnöthig, der Plur. bei הָרַב steht auch 53, 4 und ist nach 1 Chr. 10, 6 unbedenklich. הָרַב ist 3 *pr.*, da es sich nicht sowol um Zustände, als um That-sachen und deren Cognition handelt: sie sind alle abgewichen, nämll. von Gottes Wege, also abgefallen (*ἀποστάτης*); נִאֲלַח bez. wie Iob 15, 16 die sittliche Verderbnis als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין בְּמִצְדָּה (auch nicht einer der eine Ausnahme machte) übers. LXX οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (als ob es עד-אחד hieße, was das Geläufigere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 vv. dieses Ps. als Beweis für die

Schriftmäßigkeit des Satzes, daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. Die auf das Psalmeitat folgenden Citate des Ap. von *τάφος ἀνεσχημένος* bis *ἀπέθαντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* wurden frühzeitig schon in der *Koinḗ* der LXX dem Ps. einverleibt, als dessen Bestandtheil sie in *Cod. Alex.*, im griechisch-lat. *Psalterium Veronense* und im syrischen *Psalterium Mediolanense* erscheinen; auch in Apollinaris' Psalmen-Paraphrase finden sie sich als jüngere Interpolation, *Cod. Vat.* hat sie am Rande, und die Worte *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* haben in der mehr rabbinischen als althebr. Uebersetzung *בְּדַרְכֵיהֶם מִזֶּל רַע וַפְּגַע רַע* sogar in einen hebr. *Cod.* (Kennicott 649) Eingang gefunden. Mit Recht schloß Origenes dieses apost. Mosaik alttest. Zeugnisse vom Psalmtexte aus, und die rechte Darlegung des Sachverhalts findet sich schon bei Hieronymus in der Vorr. des XVI. Buchs seines Comm. zu Jesaia.¹

V. 4. So gar trostlos ist das Ergebnis der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke des Gesetzes und des Heils, sollte es anders aussehen. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dieses Volkes gilt der hier vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung. Wie Jes. 3, 13—15 richtet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asafps. 82 zu einem prophet. Bilde verselbständigt. Was hier in Frage gekleidet ist *הֲלֹא יָדַעַתְּ* wird dort v. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was *יָדַעַתְּ* heißen müßte), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. „Nicht wissen“ ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem esse* so absolut gemeint, wie 82, 5. 73, 22. 92, 7. Jes. 44, 18 vgl. 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach *novisse* (Ges. §. 126, 6) zu beurtheilen, also: sind zu keiner Erkenntnis gekommen (Aq. *μὴ οὐκ ἐπέγνωσαν*), aller Erkenntnis baar und somit thiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 unterthierisch alle Uebelthäter? Die beiden folg. Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Daß *אָכְלוּ לֶחֶם* als Umstandssatz dem Part. im Sinne von *כֹּאֲכַל לֶחֶם* sich unterordne, ist syntaktisch unannehmbar, aber *אָכְלוּ לֶחֶם* läßt sich auch nicht mit Hupf. von thierischem sicherm Dahinleben verstehen, denn, wie Olsh. richtig bem., *אָכַל לֶחֶם* bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Es bed. auch sich nähren (Am. 7, 12), wonach Riehm: die mein Volk verzehrend ihren Lebensunterhalt suchen und gewinnen. Diese Erkl. ist möglich, aber poetischer und charakterisirender scheint uns die Hengstenbergs: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wolberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges

1) Vgl. Plüschke's Monographie über das Mailänder *Psalterium Syriacum* 1835 p. 28—39 und Frid. Field zu u. St.

zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. v. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel“) und Spr. 30, 14. Statt לֹא קָרָא ה' sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25 f. und dazu Ps. 79, 6 f.): $\text{וְאֶחָדֵיהֶם לֹא דָרְשׁוּ}$. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubthiere.

V. 5. Wenn J. dermaßen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungsloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder. Das örtliche Deutewort שָׁם ist hier wie 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14. Iob 23, 7. 35, 12 zeitlich gebraucht und wie 26, 13 mit dem Perf. der Gewißheit verbunden. Es bed. nicht „allda = dereinst“ als Fingerzeig in unbestimmt Zukunft, sondern „da = dann“, wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. פִּי־יְיָ ist, wie sonst durch Beifügung des adverbialen Inf., so hier, wie öfter in höherem Stil z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines Substantiv-Obj. gleichen Stammes verstärkt. Als dann, wann Gottes Langmut in Zornmut übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. J. rächt und erlöst so diejenigen, die er עַמִּי nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als die dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist als den Zeitgeist zusammengehaltene יְיָ יִצְרִיק heißen, indem יִצְרִיק , wie auch sonst, wo es nicht bloß zeitlicher, sondern sittlicher Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesamtheit der Kinder Gottes ist, nicht Israels insgesamt im Gegens. zu den Scythen und überh. den Heiden (Hitz.).

V. 6. Der Psalmist selbst tritt auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiß geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich. Das Hi. הִבִּישׁ bed. sonst mit persönlichem Obj.: zuschanden machen d. i. bewirken daß sich jem. schämen muß z. B. 44, 8 (vgl. 53, 6., wo der Acc. der Person hinzuzudenken ist), oder absol.: schändlich handeln wie in בֶּן מִבִּישׁ (ein liederlicher Sohn) der Mischle; nur hier erscheint es mit dinglichem Objectsacc., nicht in der Bed. schmähen (Hitz.), die es nirgends hat (auch Spr. 13, 5 nicht, wo es mit הִבִּישׁ stinkend d. i. bösen Leumund machen Gen. 34, 30 verschmolzen ist), sondern zuschanden machen = vereiteln (Hupf.), was ohnehin bei עֲצָה die nächstliegende Bed. ist. Man übers. aber nicht: ihr macht zuschanden, weil . . , denn wozu dieses Referat mit dieser unzutreffenden Begründung? Das Fut. הִבִּישׁוּ ist mit gleicher Färbung wie Lev. 19, 17 und anderwärts der Imper. gebraucht, und כִּי begründet den verschwiegenen oder, wenn der Str. eine Zeile verloren gegangen, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9 f.): ihr werdet nichts ausrichten. עֲצָה ist alles was immer der Fromme, der als solcher ein Dulder ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen

Macht sind, zu vereiteln, aber, von der letzten Entscheidung aus angesehen, vergeblich: J. ist seine Zuflucht oder eig. der Ort wohin er sich birgt und Bergung, Geborgenheit (סֵתֶר סֶתֶר, ظلّ ظلّ, arab. auch دَرَى)

findet. מְחַסְּרוֹ hat orthophonisches *Dag.*, welches der Lesung מְחַסְּרוֹ vorbeugt (vgl. תְּקַלִּים 10, 1., מְצַמּוֹ 34, 1., לְאָסֶר 105, 22 u. dgl.).

V. 7. Dieses Tristich klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um seinetwillen den ganzen Ps. dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, שׁוּב hat da, wie 126, 4. Nah. 2, 3 (mit folg. אֵחָה) vgl. Ez. 47, 7, indem das *Kal* dem *Hi*. הִשְׁיִיב (Jer. 32, 44. 33, 11) zu Gunsten der Alliteration mit שְׁבוּת (v. שְׁבוּה zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen ist, transitive Bed., was einzuräumen Hgst. (welcher erkl.: zurückkehren, sich zukehren zur Gefangenschaft, von der Gnadenheimsuchung Gottes) vergeblich sich weigert. Daß aber auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, daß Jahve auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, daß er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Widerkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligtum, und dieses, von J. auch ehe es äußerlich wieder erstet schon wieder angeeignet, wird sowohl der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (*Kibla*) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter des Exils sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch aus Zion Israels Heil! Da aber שׁוּב שְׁבוּת auch metaphorisch das Misgeschick wenden bed., wie Iob 42, 10. Ex. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), indem שְׁבוּת ganz so wie unser „Elend“ (ahd. *elēnti* = Aufenthalt in anderem Lande, Verbannung, Heimatlosigkeit) seinen Begriff verallgemeinert, so läßt sich das überschriftliche לְדֹרִי von dieser Seite nicht, wie Hupf. meint, endgiltig beseitigen. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jahve seines Volkes Misgeschick“, indem er diesen Ps. von Jeremia verfaßt sein läßt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was unläugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לְדֹרִי, als die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkenntung seines reproduktiven Charakters beruht und von einem Einfall der Scythen die Geschichte der Prophetenzeit nichts sagt und weiß. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war ja wirklich ein שְׁבוּת in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlußwort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formuliert ist, daß das „gerechte Geschlecht“ inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft,

der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankspflicht der Erlösten, sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders!

PSALM XV.

Die Bedingungen des Zutritts zu Gott.

- 1 Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?
- 2 Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Uebender
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.
- 3 Der nicht Verleumdung führt auf seiner Zunge,
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.
- 4 Der misfällig in seinen Augen, verschmähenwerth,
Aber die Jahve Fürchtenden ehrt er;
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.
- 5 Sein Geld gibt er nicht um Wucher
Und Bestechung ob Schuldloser nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein **דור צדיק** und schloß mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem **דור צדיק** an und wem gilt das zukünftige Heil? Aehnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Die in unserm Ps. ausgesprochene Gesinnung entspricht ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und ächten Demut, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. v. 4^b mit 2 S. 6, 19; v. 4^a mit 2 S. 6, 21 f. Daß aber der Zion (Moria) so ohne weiteres v. 1 **הר הקדש** heißt, spricht eher für die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligtum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegentheil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6). Mit Sicherheit läßt sich nichts behaupten als daß der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete **אהל** 2 S. 6, 17 voraussetzt. Eine herrliche Variation ist Jes. 33, 13—16.

V. 1—2. Was die tristichische Hälfte entfaltet, enthält diese distichische schon alles *in nuce*. Die Anrede an Gott ist nicht bloß eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. Die Antwort aber ist deshalb nicht, wie in prophet. Zus., als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen: der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. **שָׁכֵן** und **גֵּר**, welche sich sonst wie im Hellenistischen **παροικεῖν** und **κατοικεῖν** unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht bloß vorübergehendes, sondern ewiges **גֵּר** (61, 5) gemeint; der Untersch. der zwei Wechselbegriffe ist nur der, daß der eine, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und der andere, von der Vorstel-

lung der Hausgenossenschaft ausgehend, das Innehaben einer bleibenden Stätte bez.¹ Das h. Zelt und der h. Berg sind hier ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese geschaarten Gottesgemeinde gedacht, und demgemäß ist auch das Weilen und Wohnen nicht äußerlich, sondern geistlich mit Hinwegversetzung über die Raumschranken zu verstehen. Diese geistliche Vertiefung der zunächst räumlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor, wo die Vorstellung fleißigen Besuchs des Heiligtums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äußerliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligtums bald sich alttestamentlich zusammenziehen, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne daß sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten, die innere Herzensstellung gerichtet. In הוֹלֵךְ הַמִּים (hier und Spr. 28, 18) ist המים entw. nähere Bestimmung des Subj.: ein als Redlicher Wandelnder, wie הוֹלֵךְ רַבִּי ein Herumgehender als Verleumder vgl. הַיָּשָׁר הוֹלֵךְ Mi. 2, 7 „der Gerade als Wandelnder“, oder es ist Objektsacc. wie in הוֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15: ein Redlichkeit Wandelnder d. i. sie zu seinem Wege, seiner Handlungsweise Machender, indem המים *integrum* = *integritas* bed. kann, wofür überwiegend das damit wechselnde הַלְכִים בְּהַמִּים 84, 12 (in Redlichkeit Wandelnde) spricht. Statt עֲשֵׂה צְדָקָה heißt es poetisch פַּעַל צְדָקָה. Auf die Eigenschaftung des Wandelns und Handelns folgt 2^b die der Innerlichkeit: Wahrheit redend in seinem Herzen: mit seinem Herzen (nicht blos mit dem Munde), denn in אָמַר בְּלִבִּי ist בְּ überall das des Orts, nicht des Mittels, also: nicht Lug und Trug ist es was er innerlich denkt und sinnt, sondern Wahrheit (Hitz.). Es sind drei Charakterzüge: makelloser Wandel, nach Gottes Willen gerichtetes Handeln, wahrheitsliebende Denkungsart.

V. 3—5. Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche. Ew. zählt 10 Sätze, auf welche hier das ganze Leben des Frommen zurückgeführt werde, aber sicherer beabsichtigt ist jene 3×3. Die Schilderung ergeht sich in selbständigen Sätzen, die aber den logischen Werth von Beziehungssätzen haben; die Perf. haben abstracte Praesensbed., denn sie sind Ausdruck bewährter Eigenschaften, habitueller Handlungsweise, dessen was der um den es sich fragt nie that und was zu thun also nicht seine Art ist. הָלַךְ bed. umhergehen, sei es um zu spio-

1) Im Arab. heißt جَارُ اللَّهِ der Schutzgenosse Gottes, der gleichsam in Gottes Burgfrieden Wohnende, und حَيْرَةٌ das Asylrecht.

niren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. *Pi.* 2 S. 19, 28 vgl. רָכַל, רָכַל). Statt בָּלְשָׁנִי heißt es עַל-לִשְׁנִי (mit *Dag.* im 2. ל, damit es ohne Verschlingung mit Ausdruck gelesen werde¹), weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge liegt; der Redende nimmt es von innen empor auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Ez. 36, 3. Sinnig ist die Assonanz לְרַעְתּוֹ רָעָה: dem uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft Verbundenen Böses thun ist eine sich selbst richtende Sünde. קָרוֹב ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רָע; beide sind hier nicht blos von Volksgenossen gemeint, denn was an sich und unter allen Umständen Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Daß נָשָׂא in der Verbindung mit הָרָפָה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), hat die Verbindung mit עַל und den sonstigen Gebrauch der RA הָרָפָה „Schmach tragen“ (69, 8) gegen sich. Es bed. (da נָשָׂא ebensowol *tollere* als *ferre* ist) Schimpf auf jem. bringen oder laden; Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen läßt, *audacter calumniare, semper aliquid haeret*. In v. 4^a ist bei der Erkl. zu bleiben, von der Hupf. wegwerfend sagt, daß Hitz. sie aus dem Staube aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, misachtet.“ Auch Trg. Saad. AE Kimchi Urbino (in der Gramm. אהל מועד) fassen נְבוֹהָ בְּעֵינָיו, wenn auch anders erklärend, doch zusammen wonach bei

Baer נְבוֹהָ בְּעֵינָיו נִמָּאס (*Mahpach, Asla Legarmeh, Groß-Rebia*) accentuirt ist.² Gott erhöht den welcher בְּעֵינָיו קָטָן 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נָקַל) nicht genugthun und erschien sich נְשָׂא בְּעֵינָיו 2 S. 6, 22. Diese Demut, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man meistens entw. nach der gew. Accentuation, bei welcher das ב von בְּעֵינָיו dagessirt ist: der Verworfenene ist in seinen Augen verachtet (Raschi Hupf.), oder obiger Accentuation entsprechend: verachtet in seinen Augen ist der Verworfenene (Mr. Hgstb. Olsh. Luzzatto), aber man vermißt dann bei נְבוֹהָ oder נִמָּאס die Angabe des sittlichen Grundes, und es wäre ungeschickt, ausgedrückt; denn es ist stilistisch verwerflich, zwei artikellose und noch dazu gleichbed. Partt. mit der Absicht zusammenzustellen, daß das eine als Subj., das andere als Praed. gefaßt werde; man sieht das Misliche an dem Schwanken der Ausll. Oder ist etwa zu erkl.: ein solcher welcher verleumdet etc. ist verächtlich in seinen Augen, verschmähenswerth? — dann müßte das rückbezügliche „ein solcher“ irgendwie ausgedrückt sein. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, ver-

1) s. die Regel dieses orthophonischen *Dag.* in Luth. Zeitschr. 1863 S. 413.

2) Die gew. Accentuation נְבוֹהָ בְּעֵינָיו נִמָּאס reißt das seiner Stellung nach zu נְבוֹהָ gehörige בְּעֵינָיו davon los, und die Heidenheimsche נִמָּאס בְּעֵינָיו נְבוֹהָ ist accentuologisch deshalb verwerflich, weil von zwei gleichen Trennern immer der zweite geringeren Trennungswerth hat als der erste. So bleibt also nur die oben angegebene übrig. Die HSS schwanken.

schmähenswerth“ (Ges. §. 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo הַשְׁחִירָיו ebenso durch הִתְעַרְבוּ gesteigert wird, wie hier נִבְזָה durch נִמְאָס, vgl. auch Gen. 30, 31. Iob 31, 23. Jes. 43, 4. Dem Gegensatze von v. 4^b zu 4^a geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwerth, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Maßstab seiner Beurtheilung ist da die Gottesfurcht. Wie er selber J. fürchtet, zeigt die selbstverläugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man miskennet diesen Sinn des לְהִרֵעַ, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רֵעַ = רֵעַ), was לְהִרֵעַ heißen müßte, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was לְרֵעַ heißen müßte, denn wozu wäre die Elision des Art. unterlassen, welche im klassischen vorexilischen Stile nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4.: wenn jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהִרֵעַ אוֹ לְהִיטִיב Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergißt und deren Vergessen durch ein *Ascham* zu sühnen ist, mag ihr Inhalt etwas dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Vortheilhaftes gewesen sein. Die Zurückbez. des לְהִרֵעַ auf das Subj. versteht sich von selbst, denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהִרֵעַ = לְהִרֵעַ s. Ges. §. 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יִמָּר. Das V. יִמָּר (synon. יִחַלְלֶנּוּ s. 46, 3) ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Thier gelobt hat, sowol Verwandlung desselben in Geldeswerth (יִחַלְלֶנּוּ) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es טוב בָּרֵעַ אוֹרֵעַ בָּטוֹב, verbietet Lev. 27, 10. 33. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angeloben, und לֹא יִמָּר verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: er misbraucht den Namen Gottes in keiner Weise לְשָׁוְא. Auch v. 5^a hat der Psalmist eine Thorastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24. Dt. 23, 20. Ez. 18, 8.; יָצַח בְּנִשְׁךָ bed. hingeben, um Wucherzins (נִשְׁךָ v. נִשָּׁה beißen *δάκναι*) dafür zu nehmen, der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist מַשִּׁיךְ, der Zinsgebende נִשְׁכֵּךְ, der Zins selbst נִשְׁכָּה. Auch der Charakterzug 5^b erinnert an mosaische Gesetzesworte: לֹא שָׁחַד an das Verbot Ex. 23, 8. Dt. 16, 19 und עַל-יָקָר an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurtheilen. Sei es leih- oder schenkweise, gibt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen, unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakteristik zu schließen: ein solcher darf weilen etc., gestaltet sich dem geistlichen Sinne jener Frage gemäß der Schlußsatz anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יָמוּט *fut. Ni.*), er steht fest, von J. gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von außen, kein Unfall kann ihn fällen.

PSALM XVI.

Bergung in Gott, dem höchsten Gut, vor Noth und Tod.

- 1 Beware mich, Gott, denn in dich berg' ich mich.
- 2 Ich spreche zu Jahve: „mein Herr bist du,
Außer dir gibts für mich kein Gut“;
- 3 Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen.“
- 4 Viel wird derer Pein, die einen Abgott eingetauscht —
Nicht spenden mag ich ihre Opferspenden von Blut
Und nicht ihre Namen nehmen auf meine Lippen.
- 5 Jahve ist mein Acker- und Bechertheil,
Du machst stattlich mein Loos.
- 6 Meßschnüre fielen mir in Wonnegefilten,
Ja das Erbe dünkt mich schön.
- 7 Ich preise Jahve, daß er mich berathen;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
- 8 Ich vergegenwärtige mir Jahve beständig,
Denn er ist mir zur Rechten — so wanke ich nicht.
- 9 Darob freut sich mein Herz, jauchzt denn meine Hehre,
Auch mein Fleisch wird wohnen sorglos.
- 10 Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;
- 11 Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad —
Ersättigung an Freuden ist bei deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten endlos.

Der vorige Ps. schloß mit לֹא יָמוּט לִי; dieses Verheißungswort wiederholt sich 16,8 als Glaubenswort im Munde Davids. Ein Muster der unwandelbaren Glaubenszuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte v. 1 und der Erwartung v. 10 zu schließen ist; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: der Hülferuf wird sofort verschlungen von überwiegendem seligen Bewußtsein und heiterer Hoffnung, in dem ganzen Ps. herrscht gefaßte Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiß ist, daß sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in ihrem Gott besitzt.

Der Ps. ist לְדָוִד überschrieben und „David — bekennt auch Hitz. — geht hervor aus seiner Sprache.“ Was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir hier beisammen: sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in v. 4 bis zur Härte kühn wird, dann aber sich verklärt und beflügelt; altertümliches, eigentümliches, hochdichterisches Gepräge (אֱלֹהֵי מֶלֶךְ, mein Herr, מֶלֶךְ, נִחַלְתָּ, מֶלֶךְ, נִחַלְתָּ, וְנִחַלְתָּ, וְנִחַלְתָּ) und sinnige strophische Gruppierung, dazu mannigfache Berührungen mit unzweifelhaft echt davidischen Ps. (vgl. z. B. v. 5 mit 11, 6., v. 10 mit 4, 4., v. 11 mit 17, 15) und unzweifelhaft alten pentateuchischen Bestandtheilen (Ex. 23, 13. 19, 6. Gen. 49, 6). Wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie inhaltlich und sprachlich in der Thora hat, zeigt kaum ein anderer Ps. so augenfällig wie dieser. Ueber die Situation s. zu Ps. 30.

Die Ueberschrift לְדָוִד מֶלֶךְ hat Ps. 16 mit Ps. 56—60 gemein. Nach Analogie der übrigen Ueberschriften muß sie technische Bed. haben; schon dies spricht gegen

Hitzigs Deutung: ein bis dahin unbekanntes Gedicht, ein *ἀνέκδοτον*, nach dem arab. *máktum* Verborgenes, Geheimes, so wie auch gegen die ohnehin nichtssagende Bed. *κειμήλιον*. LXX übers. *στυλογραφία* (*εἰς στυλογραφίαν*), wofür die altlat. Uebers. *tituli inscriptio* (Hesych. *τίτλος· πτυχίον ἐπιγράμμα ἔχον*). Daß diese Uebers. überlieferungsgemäß ist, zeigt die des Trg. *חֲרִיפָא רְרִיצָא sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.). Beide Uebers. geben dem V. die Bed. *כָּתַם incidere, insculpere*, und wenn das arab. Sprachbewußtsein, Recht hat, welches *כתב* auf den Wurzelbegriff des Verbindens zurückführt (s. zu 87, 6), so wäre *כָּתַם* als wurzelverschieden davon zu trennen, sofern nicht etwa *כָּתַם* als Synon. v. *כָּתַב* gleichfalls auf den Wurzelbegriff des Zusammenfügens der Schriftzeichen zurückgeht und *כָּתַמָּא* Fleck eig. Anhängsel, Dengel bed. oder einem homonymen, aber wurzelversch. Verbalstamm (*כָּתַם* vgl. *כָּתַם* beklext, beschmutzt s.) angehört.¹ Vergleicht man Jer. 2, 22. Jes. 38, 9., so ist jedenfalls die Bedeutungs- und also auch wol Wurzelverwandtschaft von *כָּתַם* und *כתב* festzuhalten. Sehen wir uns nun sämtliche Michtam-Ps. näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: theils werden bedeutsame denkwürdige Worte mit *אֶמְרָתִי, וְיֹאמַר, הָבָה, וְיֹאמַר* vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hizkia's, welcher *מִכְתָּב = מִכְתָּם*, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), theils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: *nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun!* Ps. 57: *erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!* Ps. 59: *denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott!* der Ps. Hizkia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach scheint *מִכְתָּם* wie *ἐπιγράμμα*² zunächst Inschrift und dann s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht zu bed., indem in den Ps. dieser Art ein sinnreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strophenschema ist 5. 5. 6. 7. Die zu 7 Zeilen angewachsene letzte Str. ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus v. 10 erhellt: Gott möge (was er als *אֵל* der Allesvermögende vermag) ihn bewahren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht außer Parallelismus, ist also insofern monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Seufzer, womit die emphatische Aussprache *שָׁמְרֵנִי schām'reni* zusammenhängt, denn so ist zu lesen, wie 86, 2. 119, 167 *schām'rah* (vgl. zu Jes. 38, 14 *נִשְׁקָה*) nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Masora.³ Der Text der beiden folg. vv. bedarf (so scheint

1) Das karäische Hebräisch gebraucht *כָּתַם* und *כָּתוּם* in der Bed. Zeichen, Charaktermerkmal (Gottlober, *Sefer Bikkoreth* p. 213).

2) In der neuern jüd. Poetik ist *מִכְתָּם* wirklich Name des Epigramms.

3) Diese bemerkt *בַּשְּׁמִרָה בְּשִׁנְיָא* d. h. zweimal im Psalter ist in dem Imper. *שָׁמְרָה* das *š* durch Gaja (Metheg) verdrängt und zu *ā* (Kimchi: *לִקְמֵן רַחֵם* vgl. *Michlol* 38^b) gesteigert, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Trotz dem sind die Grammatiker in der Aussprache so punktirt Imperativ- und Infinitiv-Formen (vgl. *עֲמִידָה* Ob. v. 11) nicht einig; Luzzatto liest wie Lonzano *schōme'reni*, aber Kamez chatuf und Metheg schließen sich aus.

es) einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אֲמַרְתָּ als Anrede an die Seele (Trg.), vgl. Thren. 3, 24f., hat die fehlende Nennung der angeregten gegen sich (wie auch 2 S. 13, 39 וְהַכֵּל קִוֶּה sich eine wirkliche Ellipse von נָפֶשׁ nicht annehmen läßt); sie beruht auf Miskennung der defektiven Schreibung אֲמַרְתָּ (Ges. §. 44 Anm. 4). Hitz. u. Ew. (§. 190^d) vermuten, daß in solchen Fällen eine Apokope nach aramäischer Weise (אֲמַרְתָּ oder אֲמַרְתָּ) zu Grunde liege (wie das im Arab. und Aethiop. erhaltene *i* der 2. fem. קָטַלְתָּ vom Hebr. und Aram. abgeworfen worden ist), und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (יִדְעָתָי = יִדְעָתִי 140, 13. Iob 42, 2., בָּנִיתָ = בָּנִיתִי 1 K. 8, 48., עָשִׂיתָ = עָשִׂיתִי Ez. 16, 59 vgl. 2 K. 18, 20 אֲמַרְתָּ, jetzt אֲמַרְתָּ punktirt, mit Jes. 36, 5) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlaß zu haben, obwol אֲמַרְתָּ, wenn David so schrieb, nicht anders als 31, 15. 140, 7 gelesen sein wollte.² Zuerst spricht David sein Bekenntnis zu J. aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch meist erblichene Suff. von אֲדֹרְיָ (eig. *domini mei* = *domine mi* Gen. 18, 3 vgl. 19, 2) hie und da, namentlich 35, 23., seine urspr. Bed. behauptet, so ist viell. auch hier nicht: „der Herr bist du“, sondern „mein Herr bist du“ zu erkl.; indes begünstigt die prädicative, nicht vocative Function des אֲדֹרְיָ diese Erklärung an u. St. nicht. „Du bist der HErr“ ist s. v. a. der Herr in absoluter und ausschließlicher Weise. Es ist das rückhaltlose und freudige (mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnissatz sagt: J., der sein Herr ist, ist auch sein Wolthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. עַל führt öfter ein was über etwas hinausgeht Gen. 48, 22 (vgl. 89, 8. 95. 3) und zu diesem hinzukommt Gen. 31, 50. 32, 12. Ex. 35, 22. Num. 31, 8. Dt. 19, 9. 22, 6., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. So auch hier: „mein Gutes d. i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir“ d. i. hinzu zu dir, neben dir, dem Sinne nach s. v. a. außer dir oder ohne dich (wie Trg. Symm. Hier. übers.), du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל bedarf es nicht der Mutmaßung daß בַּל in כָּל zu verwandeln sei und daß der D. geschrieben habe: כָּל-טוֹבוֹתֵי עֲלֶיךָ; mit Recht verweist Riehm für den Sinn des עֲלֶיךָ auf 73, 25. Das der vordavidischen Lit. fremde, aus בָּלִי (nicht, eig. Vernichtung) abgekürzte dichterische בַּל macht keine Schwierigkeit; es steht wie Spr. 23, 7 kurz für בַּל-תִּהְיֶה. „So wie *du bist der Herr!* — bem. Hgst. — der Gegenruf der Seele ist auf das *ich bin der Herr dein Gott* Ex. 20, 2., so *du allein bist mein Heil!* der Gegenruf auf das *du sollst keine andern Götter haben neben mir* (עַל-פָּנָי).“ Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als J., in Ihm hat er alles, sein Schatz ist im Himmel. So lautet sein Bekenntnis zu J. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des *i*:

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 100—102, welcher פִּעֲלָתָי als aus פִּעֲלָתָי entstanden für die Grundform der 1. pr. sing. hält, aus der dann פִּעֲלָתִי und später פִּעֲלָתִי geworden, ist sprachgeschichtlich unhaltbar.

וְלִקְרוֹשִׁים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ
הַמָּדָה אֲדִירִי כָּל־חַפְצֵי־בָם:

Während Diestels Aenderung: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich und all seine Zuneigung haftet an ihnen“ diesen Vers sich selber entfremdet: reicht jene Herausnahme des ¹ aus, ihn in zusammenhangsgemäßer Weise seiner Schwierigkeiten zu entlasten. Nun ist es klar, daß לִקְרוֹשִׁים, wie schon hie und da vermutet worden ist, von dem noch fortwirkenden אֲמַרְתִּי regirter Dat. ist; klar, was der Zusatz בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר will, welcher den hienieden befindlichen Liebesgegenstand von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הַמָּדָה hat, während sonst dieser rein beschreibende Relativsatz אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ הַמָּדָה (den v. Ortenberg in אֲשֶׁר אֶרְצָה בְּהַמָּדָה umsetzt) müßig erscheint und sowol wegen seiner Weitschweifigkeit (da הַמָּדָה überflüssig vgl. z. B. 2 S. 7, 9, 2, 18) als wegen seiner Wortstellung (die bei negativer Fassung Gen. 7, 2. Dt. 20, 15. 2 Chr. 8, 7 vgl. Gen. 9, 3. Ez. 12, 10 üblich ist) befremdet; klar, in welchem Sinne אֲדִירִי mit קְרוֹשִׁים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äußerer Macht und äußeren Besitzes als אֲדִירִים gelten (136, 18. 2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Ehre Theilhafte und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des v. mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch dem Texte wie er vorliegt abringen müßte, indem man entw. mit de W. Mr. Dietr. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, das sind die Vornehmen, an denen ich all meine Lust habe“ — ein *Wan apodoseos*, welches man sich nur, wenn es וְהַמָּדָה (vgl. 2 S. 15, 34) hieße, gefallen lassen könnte — oder: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen.“ Bei beiden Erkl. wäre לְ Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.*, und dieses לְ der Beziehung (Ew. §. 310^a) ist wirklich in allen Stilarten (Num. 18, 8. Jes. 32, 1. Koh. 9, 4) üblich, wogegen das לְ, von der Gemeinschaft verstanden, in welcher stehend er so sich zu J. bekennt: mich anschließend an die Heiligen (Hgst.), mit (v. Lg.), unter den Heiligen (Hupf. Then.), die misverständlichste Präp. wäre und v. 3 zu einem schwerfälligen Anhängsel von v. 2 macht. Faßt man aber לְ als das des Betreffs, so bleibt der elliptische Constructivus וְאֲדִירִי, zu welchem man הָאֶרֶץ ergänzen müßte, ein nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes, denn weder läßt sich solche Isolirung der Verbindungsform von ihrem Genit. als im Hebr. syntaktisch möglich erweisen (s. zu 2 K. 9, 17 Then. Keil), noch ist man genöthigt, hier das sonst Unerweisbare anzunehmen, da sich כָּל־חַפְצֵי־בָם ohne alle Härte dem וְאֲדִירִי als genit. Begriff (Ges. §. 116, 3) unterordnet. Und doch sträubt sich bei der LA וְאֲדִירִי gegen diese Zusammenfassung des כָּל־חַפְצֵי־בָם und וְאֲדִירִי sowol die Satzbildung, welche mit לְ anhebend einen

1) Gebilligt von Kamphausen und dem Kritiker im LB der Allgem. KZ 1864 S. 107., vgl. Riehm bei Hupfeld I, 413.

Nachsatz erwarten läßt, als das Verh. des v. 3 zu v. 2, wonach der Schwerpunkt der Aussage gerade in כל־הפצ־י־בם liegen muß. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְרוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jahve's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum*. Herrlichkeit δόξα ist die Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren sittlichen Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des עֲבָדִי umhüllt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urtheil ist wie das Urtheil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wolgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Neigung und Achtung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine Chephzibāh Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

V. 4—5. Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Abtrünnigen und ihre Götzen. Man construire אָהַר מְהָרִי als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden: *multi sunt cruciatus* (vgl. 32, 10) *eorum, eorum scil. qui alium permutant*; der Ausdruck wäre fließender, wenn es הָרַבִּי hieße: viel oder groß machen ihre Schmerzen die welche . . , so daß אָהַר מְהָרִי, wie z. B. אֶהְיֶה ה' (der den J. liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff wäre. Aber alle alten Uebers. lesen das Kal; die Construction folgt dem Schema der *syntaxis ornata* Spr. 13, 4, 14, 13. Jes. 17, 6., vgl. zu 2 S. 22, 33. Ps. 71, 7. Dieser v. 4 bildet den reinen Gegens. zu v. 3. Die Heiligen sind schon jetzt in seinen Augen die Herrlichen, an denen all sein Wolgefallen haftet, während den Abgöttischen, wie er weiß, eine qualvolle Zukunft gewiß ist und ihr Cultus, ja sogar ihre Namen ihm ein Abscheu sind. Die Suff. von נִסְבִּיהֶם und שְׂמֹחֶם ließen sich nach Ex. 23, 13. Hos. 2, 19 auf die Abgötter bez., wenn man אָהַר sammelbegrifflich = אֶהְיֶה wie Iob 8, 19 faßt, aber naturgemäßer gibt man ihnen gleiche Beziehung mit עֲבָדֵיהֶם. Dieses bed. nicht ihre Götzen (denn Götzen heißen עֲצָבִים), sondern (von עֲצָבָה Constr. עֲצָבָה) ihre Qualen, Schmerzen (147, 3. Iob 9, 28): der Ged. ist wie 1 Tim. 6, 10 *εαυτοὺς περιέπειραν ὀδύνας ποικίλαις*. אָהַר ist allgemeine weitsinnigste Bezeichnung alles dessen was nicht Gott ist und was der Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole macht (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11). מְהָרִי kann nicht *festinant* bed., denn in dieser Bed. findet sich nur מְהָרִי und dieses einmal mit örtlichem, nicht aber persönlichem Acc. der Richtung Nah. 2, 6 — also (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (מְהָרִי wie הִמְרִי 106, 20. Jer. 2, 11. ἀλλάσσειν Röm. 1, 23., √ מֵר s. 46, 3), viell. (vgl. die RA זָהָרִי אֶהְיֶה) mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn מְהָרִי ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen Leuten, die in den Augen der Welt als אֶהְיֶה erscheinen mögen, deren aber eine qualvolle Zukunft wartet, hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opfer-spenden, wie sie sie spenden; נִסְבִּיהֶם hat wie überall *Dag. lene*, מִנֵּם

heißn sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut bestehen oder deren Wein wirklich mit Blut gemischt ist, sondern als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden, מֶן ist das der Herkunft, hier (wie Am. 4, 5 vgl. Hos. 6. 8) des Stoffes und dient auch sonst zu solchen virtuell adjektivischen Beifügungen 10, 18. 17, 14. 80, 14. In 4^c steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs Höchste: selbst ihre Namen d. i. die Abgötter-Namen¹, die sie ausrufen, in den Mund zu nehmen scheut er sich, wie es denn auch wirklich die Thora Ex. 23, 13 (vgl. *Const. apost.* V, 10 εἰδὼλων μυημονεύειν ὀνόματα δαιμονικά) verbietet. Er hält es mit J. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. חֶלֶק bed. hier nicht Kostportion (Böttch.), denn in diesem Sinne sind חֶלֶק Lev. 6, 10 und מֶנָּה 1 S. 1, 4 gleichbedeutend, und was חֶלֶק von J. gesagt bed. zeigen Parallelen wie 142, 6. Wie חֶלֶק ist auch כִּסֵּי nach 11, 6 Genit.: מֶנָּה חֶלֶק ist der jemandem zuerkannte Antheil an liegenden Gründen; מֶנָּה כִּסֵּי der Antheil am Becher nach hausväterlicher Maßbestimmung (s. über die Form מֶנָּה zu 11, 6). Der Stamm Levi bekam bei der Landesvertheilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, J. sollte sein חֶלֶק Num. 18, 20., die J. geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 10, 9. 18, 1 f. Nun ist aber nichtsdestoweniger ganz Israel βασιλείον ἱεράτευμα Ex. 19, 6., worauf schon קדושים und אֲדִירִים v. 3 hinwies, so daß also ebendas was der St. Levi in nationaler Aeüßerlichkeit darstellt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen gilt: nicht Irdisches, Sichtbares, Creatürliches, Dingliches ist was ihm als Besitz und Genuß beschieden, sondern J., er allein, in ihm aber auch vollkommene Befriedigung. In 5^b hat הוֹמִיָּה so wie es lautet die Praesumption für sich, *Hi.* eines V. מֶנָּה (מֶנָּה) zu sein. Dieses V. kommt aber sonst nicht vor, was uns berechtigt, die Erkl. des Worts in anderer Weise zu versuchen. Ein Subst. in der Bed. Besitz (Mr. Ew.) kann es nicht sein, denn diese Nominalform existirt nicht. Eher Particip = הוֹמִיָּה (Jefeth: *انت داعم*),

wie etwa הוֹמִיָּה Jes. 29, 4. 38, 5. Koh. 1, 18 = יֹסֶפֶה, was schon AE (*Sefath Jether* n^o 421) und Kimchi (*Michlol* 11^a) vergleichen, eine Form des Particips, zu der wenigstens graphisch סִבִּיר 2 K. 8, 21 einen Uebergang bildet. Hienach Riehm: du hältst fest mein Loos, so daß niemand es mir entreißen kann. Dann müßte man הוֹמִיָּה vocalisiren. Aber solche doppelte *plena scriptio* des Particips ist, zumal in einem alten Schriftstück, unannehmbar. Beabsichtigte der D. das Part. v. חֶמֶד, so schrieb er wol eher הוֹמִיָּה גורלי, wie LXX, das *Chirek compaginis* für Suff. nehmend, vor sich gehabt haben könnten: σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί (Böttch.). Denn die Conj. הוֹמִיָּה (Olsh. *Then.*), des Sinnes: „du bist fort und fort mein Loos“ hinkt in Gedanken und Ausdruck. Gelungener und bestechender ist Hitzigs Conj. הוֹמִיָּה „du, deine Tummim, sind mein Loos“, wogegen aber dies daß die הוֹמִיָּה nie (auch nicht Dt. 33, 8) ohne die אֲדִירִים erwähnt werden. Dennoch würden wir

1) Im Mischnisch-Talmudischen bed. שְׁמוֹת geradezu die Gottesnamen.

diese Conj.¹ den andern Erkl. vorziehen, wenn sich das Wort nicht als *Hi.* von חִי (חַיִּי), was das Nächstliegende, erkl. ließe. Schon Schultens hat das arab. *wamika* weit s. verglichen, von welchem das syrische Arabisch noch heute die Hifilform أَوْمَكَ weit machen² in Volksgebrauch hat. Und da wir uns jedenfalls herbeilassen müssen, eine absonderliche Bewandnis mit diesem חַיִּי anzunehmen, so ist es gewiß nicht zu kühn, es für ein ἀπαξ γεγραμμ. zu halten: du machst weit mein Loos d. i. gewährst mir als zufallenden Besitz³ geräumigen Wohnsitz, weiten Plan — ein Ged. den v. 6 weiterführt.

V. 6—8. Die Meßschnüre חַיִּים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so daß נָפַל חַיִּי Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landtheils selbst gesagt wird. חַיִּים (nach der Masora defektiv wie auch v. 11 חַיִּי) ist *phuralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. §. 108, 2^a, sowol: angenehme Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, anmutige Oertlichkeit, lat. *amoena* (welchem noch entsprechender חַיִּי v. 11). Die Meßschnüre sind ihm in wonniger Gegend gefallen, näml. in der genußreichen Gemeinschaft Gottes, dieser seligste Liebesbereich ist seine paradiesische Besitzung worden. Mit חַיִּי steigt er von dem Thatbestande zu der vollen Befriedigung auf, die er ihm gewährt: auch erscheint ihm solches Erbe als schön, er hat daran inniges Ergötzen. נָחַל (wie נָחַל Jer. 48, 36 nach der LA Kimchi's u. A., נָחַל Jer. 49, 25) nach Ew. §. 173^d aus der Verbindungsform נָחַל (wie נָחַל 61, 1) verlängert, nach Hupf. gleichwie נָחַל Ex. 15, 2 aus נָחַל entstanden (mitteilst ebender im Syr. gemeinüblichen Apokope, wie viell. אָמַר v. 1 aus אָמַר, ist vielmehr, da bei ersterer Ansicht der Lautwechsel gesetzlos

1) Ebendarauf verfiel Abramsohn von der Voraussetzung aus, daß der *plena* und *defectiva scriptio* häufig ein beabsichtigter Doppelsinn unterliege z. B. 22, 22 חַיִּים und חַיִּים.

2) Die arab. Lexikographen kennen nur ein Nomen *wamka* Weite (*amplitudo*), nicht das Verbum, und auch jenes gehört nicht der allgemeinen klassischen Sprache (der لُغَة) an. Aber noch heute sind الوَمَك (*wumk* gesprochen) Weite und *wamik* in Damask gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden (Wetzst.).

3) Kaum können zwei Wörter so genau sich decken wie נָחַל und ἀλλήρος, welches gewöhnlich von ἄλλω (Bruch, Bruchtheil), wofür das aram. פָּסָא Loos, was auch urspr. abgebrochenes Stück, in Döderleins Homer. Glossar 3, 124 minder wahrsch. von ἀλλεσθαι (göttliche Willensbestimmung) hergeleitet wird, viell. aber mit נָחַל Ein Wort ist (vgl. Lautversetzungen wie Ζηνοβία = וְבִינָה). Auch ἀλλήρος bed. 1) das Zeichen durch welches Einem unter Mehreren irgend etwas vermöge der Entscheidung des Zufalls oder des göttlichen Willens zufällt, ein Steinchen, Scherbe oder dergl. So bei Homer *Il.* 3, 316. 7, 175. 23, 351. *Od.* 10, 206, wo das Loosen mit diesem Ausdruck ἀλλήρος beschrieben wird; 2) den durch das Loos jemandem zugefallenen Gegenstand, *patrimonium* z. B. *Od.* 14, 64. *Il.* 15, 498 οἶκος καὶ ἀλλήρος, bes. von Landbesitz; 3) ohne den Begriff des Looses das Erbtheil und selbst ohne den Gedanken an das Erbe den festen Grundbesitz schlechtweg. Es ist der stehende Ausdruck für die den Colonisten ἀλλήροισι zugefallenen Ländereien.

ist und letzterer solche Verwendung der Form wie 60, 13 (108, 13) widerspricht, das abgestumpfte נָחֵלָה: das Erbe = solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir schön. Der V. שִׁפָּר (V שָׁה שָׁה) wov. שִׁפָּה *terere*, שִׁפָּה Lippe eig. *margo*, שָׁפַר schreiben eig. *radere*) bed. schaben, reiben, streichen und dadurch glätten, glänzend machen, vgl. בָּשָׂר בָּשָׂר, intr. שִׁפָּר wie שָׁה oder auch שִׁפָּר glatt, glänzend, schön s.; dabei עָלִי von der ihm bewußten und fühlbaren Schönheit (vgl. Est. 3, 9 mit 1 S. 25, 36 טוב עליו und die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu steter dankbarer Benedeiung des Gebers, daß Er (אֲשֶׁר *quippe qui*) ihn berathen (73, 24), das Eine, das noth ist, das beste Theil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (יָסַר hier: sittlich anspornen, wie Jes. 8, 11 warnen) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jahve's gedacht sind (s. Psychol. S. 268); er fühlt von innen heraus sich angetrieben, dem lieb-reichen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat J. sich gegenüber gestellt stetiglich, J. ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und ihn immer so gegenwärtig zu haben wird ihm leicht, denn Er ist, so daß er seine Einbildungskraft nicht anzustrengen braucht, מִיָּמִינִי (ergänze הוא, wie 22, 29. 55, 20. 112, 4) rechtsher d. i. da wo meine Rechte anhebt dicht bei mir (gleichen Sinnes mit לִיָּמִינִי und עָלַי 110, 1. 5 vgl. Sach. 4, 3). Die Selbstfolge davon in Bewußtsein und Wirklichkeit drückt das verbindungslose בְּלִי-אַמּוֹנָה aus: er wird, er kann nicht wanken, nicht erliegen und unterliegen.

V. 9—11. So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die seligste Aussicht, wie diese gleichsam siebenstrahlige Schlußstr. sagt. Darob daß J. ihm so hülfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt שִׂמְחָה und es frohlockt seine Hehre d. i. Seele (s. zu 7, 6), indem, wie das *fut. consec.* besagt, die Freude in Frohlocken ausbricht. Keine Bibelstelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5, 23. לֵב ist *πνεῦμα* (*voûs*), קִבְּרוֹ *ψυχή* (s. Psychol. S. 98), בָּשָׂר (der Urbed. nach *attrectabile* das Tastbare) *σῶμα*; das *ἀμέπτως τηρηθῆναι*, welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandtheile seinen Lesern anwünscht, spricht David hier als zuversichtliche Erwartung aus, denn אֶהְיֶה will sagen daß er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben: siegesfreudig, triumphirend sieht er dem Tode ins Angesicht, auch sein Fleisch wird wohnen oder liegen wolgemut, näml. ohne von Schauern der bevorstehenden Verwesung ergriffen zu werden. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, daß der Mensch, welcher Gott in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung sein nennt, dem Tode verfallende; denn daß bei לִבְיָהּ, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33. 12. 28 vgl. Spr. 3, 24., an Bewahrung vor dem Tode gedacht ist, zeigt v. 10. שָׁחַת wird von LXX *διαφθορά* übers., als ob es von שָׁחַת *διαφθελεω* herkäme, wie viell. wirklich Iob 17, 14; nur 7, 16 hat LXX dafür *βόθρος*, was das Richtigere: eig. Ein-

senkung v. שָׁנָה sinken, gesenkt s., wie נָחַת von נָחַת, נִיחַ von נִיחַ. Der Unterwelt überlassen (פָּזַב eig. losmachen, frei lassen) ist s. v. a. ihr preisgeben, so daß man ihre Beute wird. Es wird nicht nur ein solches Ueberlassen verneint, bei welchem man, ihr einmal verfallen, nicht wieder herauskommt (Böttch.), sondern überh. das Ueberlassen, wie 10^b zeigt, wo die Gruft sehen (49, 10) s. v. a. den Grabeszustand d. i. den Tod (89, 49. Lc. 2, 26. Joh. 8, 51) erleiden, das Gegenth. von „das Leben sehen“ d. i. erfahren und genießen (Koh. 9, 9. Joh. 3, 36), indem der Gesichtssinn als der edelste Sinn zur Bez. des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinnsinn und tropisch alles thätigen und leidentlichen Erfahrens dient (Psychol. S. 234). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben oder sterbend nicht zu sterben, welche David v. 10 ausspricht. Denn mit חֲסִידָה meint David sich: die spanischen Codd. haben nach Norzi חֲסִידָה mit der masor. Bem. יִרְרֵי יוֹרֵר und diesem *Kerî* gemäß übers. LXX Trg. Syr. und erkl. Talmud (*Erubin* 19^a. *Joma* 87^a) und Midrasch; die LA חֲסִידָה existirt im Grunde nicht und hat auch den ringsum individuellen Ausdruck gegen sich.¹ Dem negativen Hoffnungs Ausdruck tritt v. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben (הוֹדִיעַ, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntnis, welche den ganzen Menschen, nicht bloß seinen Verstand, theilhaftig) אֶתְּרֵם הַיָּיִם den Lebens-Pfad d. i. den Pfad zu Leben (vgl. Spr. 5, 6. 2, 19 mit eb. 10, 17. Mt. 7, 14), nicht aber so daß er am letzten Ziele, sondern daß er als auf Schritt und Tritt zum Leben führend gedacht ist, הַיָּיִם in dem allseitigen Sinne wie z. B. 36, 10. Dt. 30, 15: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das Nichtverfallen an Hades und Verwesung ist nur die Außenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es jenseitiges seliges und herrliches Leben. Die aus zwei Gliedern bestehende zweite Satzhälfte von v. 11 malt dieses Leben, dessen er sich getröstet. Der Accentuation zufolge, welche הַיָּיִם nicht mit Groß-*Rebia* oder *Pazer*, sondern mit *Olewejored* bez., ist שָׁבַע שְׂמֵחָה nicht von הוֹדִיעַ abhängiges zweites Obj., sondern Subj. eines Nominalsatzes: eine sättigende Fülle von Freuden ist אֶת־פְּנִיָּה mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (אֵי Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14); denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter, worauf im Talmud durch die Lesung שָׁבַע שְׂמֵחָה für שָׁבַע hingedeutet wird. Und allerlei Liebliches נְעֻמָּה hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mittheilung, welche נִצָּח s. v. a. לְנִצָּח währt. נִצָּח, von dem Grundbegriff hervorstechenden Glanz ausgehend, ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für לְעוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er er-

1) Die meisten und besten Codd., welche ein *Kerî* und *Chethib* hier nicht unterscheiden, lesen חֲסִידָה, wie auch *Biblia Ven.* 1521, die span. Polyglotte u. andere ältere Druckausgaben; diejenigen Codd., welche חֲסִידָה (ohne *Kerî*) bieten, kommen dagegen kaum in Betracht.

scheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten stetiglich — die Rechte Gottes wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Die apost. Verwendung dieses Ps. Act. 2, 29—32. 13, 35—37 beruht auf den Erwägungen, daß die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, daß sie aber an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, daß also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheißen war und den er auf Grund der Verheißung in prophetischem Bewußtsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet David jene Hoffnung ausgesprochenermaßen nur auf sein Verhältnis zu J. dem Ewiglebendigen. Daß es aber gerade ihm gegeben worden, die in dem mystischen Verhältnis des *חסיד* zu Jahve begründete Hoffnung in so überschwenglichen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das begreift sich aus dem verheißungsgemäßen Verhältnis Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Christus und Heiligen Gottes. Der Gesalbte Gottes wird, indem er sich in Jahve, dem Gotte der Verheißung, anschaut¹, zum Propheten Christi, aber doch nur mittelbar, denn er redet von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht aber dadurch allein, daß er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königtum mit ihm zunichte geworden wäre, und daß, als er starb, doch sein Königtum blieb (Hofm.); nicht dadurch allein, daß er vor Todesgefährdung gesichert war, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet, den ihm beschiedenen heilsgeschichtlichen Beruf vollführt hatte (Kurtz) — das was er persönlich für sich hofft hat eine Erfüllung gefunden, welche über diese Erfüllungsweise hinausreicht. Nachdem seine Hoffnung in Christo ihre volle heilsgeschichtliche Wahrheit gefunden, gewinnt sie durch Christum auch für ihn persönliche Wahrheit. Denn was er sagt, geht zwar einerseits über ihn hinaus und weissagt eben deshalb auf Christum: *in decachordo Psalterio*, wie Hier. kühn es ausdrückt, *ab inferis suscitatur resurgentem*. Andererseits aber kommt das Geweissagte auf ihn zurück, um auch ihn aus Tod und Hades zum Anschauen Gottes emporzurücken. *Verus justitiae sol* — sagt Sonntag in seinem *Tituli Psalmorum* 1687 — *e sepulcro resurrexit, στήλην seu lapidis sepulcralis a monumento devolutus, arcus triumphalis erectus, victoria ab hominibus reportata. En vobis Michtam! En Evangelium!* —

1) Schegg in Reusch' Literaturblatt 1867 S. 834 nennt solche Ps. wie 16. 22. 69 subjectiv-messianische im Untersch. von den objectiv-messianischen Ps. 2. 45. 72. 110.

PSALM XVII.

Zufucht eines unschuldig Verfolgten zu dem Herrn der
die Seinen kennt.

- 1 O höre, Jahve, auf Gerechtigkeit, horch auf mein Jammern,
Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht trügenden Lippen!
- 2 Von deinem Angesicht her möge mein Recht ausgehn,
Deine Augen schauen richtig.
- 3 Du hast geprüft mein Herz, durchsucht des Nachts,
Mich geschmolzen — nichts findest du:
Denk' ich Arges, nicht überschreit' es meinen Mund.
- 4 Bei der Menschen Handlungen hab' ich kraft des Wortes deiner Lippen
Mich gehütet vor Gewaltthätiger Bahnen.
- 5 Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht in Wanken geriethen meine Tritte.
- 6 Ein solcher ruf' ich dich an, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
- 7 Erweise deine Wundergnaden, Helfer derer die Zufucht suchen
Vor feindlich sich Erhebenden bei deiner Rechten.
- 8 Beware mich wie den Augapfel, den Augenstern;
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen
- 9 Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Todfeinden, die mich umkreisen.
- 10 Ihren Fettklump verschließen sie,
Reden mit ihrem Maul stolziglich.
- 11 Auf Schritt und Tritt haben sie mich umringt,
Ihr Absehn ist's hinzustrecken am Boden.
- 12 Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreißen lungert,
Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.
- 13 Steh auf, Jahve, tritt ihm entgegen, stürz' ihn nieder,
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
- 14 Von Leuten mit deiner Hand, Jahve — von Leuten dieser Welt,
Deren Theil im Leben und mit deinem Vorrath füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Knaben.
- 15 Ich in Gerechtigkeit werd' ich schaun dein Antlitz,
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angereiht, weil er ebenso, wie jener (vgl. 11, 7), mit der Hoffnung auf das selige genußreiche Anschauen Gottes schließt. Auch sonst haben beide Ps. manches hervorstechende Gemeinsame, wie die Bitte שְׁמַרְנִי 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 17, 3., die Gebetsanrede אֱלֹהִים 16, 1. 17, 6., das V. הִתְחַלֵּץ 16, 5. 17, 5 und anderes (s. *Symbolae* p. 49), bei übrigens sehr ungleichem Tone. Denn Ps. 16 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Stil nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemäßheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2 f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmeln; sie rollt, indem sie die Suff. *mo*, *āmo*, *ēmo* häuft, donnerartig

dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie prophetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, daß auch Hitz, das לָרֹד gelten läßt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer, ihr Führer, hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn in drohendster Weise mordschnaubend umzingelt. Das paßt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 25 f. erzählte Lage Davids in der Wüste Maon (ungef. 3 ¼ St. südsüdöstlich von Hebron), wo Saul und seine Leute ihm und den seinigen dermaßen auf der Ferse saßen, daß er nur durch einen glücklichen Zwischenfall der Gefangennahme entging.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den Namen הַפְּלִיָּה, den umfassendsten, ältesten (72, 20) Namen der Ps., denn שִׁיר und מְזֻמָּר werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als Psalmtitle findet er sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und außerdem einmal Hab. c. 3. Die הַפְּלִיָּה Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner dieser Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Das Strophenschema ist 4. 7.; 4. 4. 6. 7.

V. 1—2. צֶדֶק ist Acc. des Obj.: die Gerechtigkeit, die der Betende meint, ist seine eigne (15^a). Er weiß sich gerecht in seinem Verh. zu Menschen nicht nur sondern auch zu Gott. In allen solchen Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ist eine Lebensgerechtigkeit gemeint, welche in Glaubensgerechtigkeit ihren Grund hat. Zwar urteilt Hupf., das A. T. wisse weder von Glaubensgerechtigkeit noch von zugerechneter fremder Gerechtigkeit. Wäre das wahr, so wäre Paulus in crassem Irrtum und das Christentum auf Sand gebaut. Aber daß Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zum Ausdruck, und daß vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. צֶדֶק־ה' ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber die alttest. Lebensgerechtigkeit wurzelt auch nicht anders, als die neutest., in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbstgerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hilfselehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiß er sich in seinem persönlichen Verhältnis zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott frei von מְרִמָּה d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hilfschrei רָצָה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה' offenbar, so möge also לִפְנֵי ה' sein Recht d. i. das ihm eigne und zukommende ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird — von Ihm aus, denn seine Augen, die Augen des Herzenskündigers (11, 4), schauen מֵיִשְׁרָיִם (wie 58, 2. 75, 3 = בְּמִישְׁרָיִם 9, 9 u. ö.) in Geradheit, Richtigkeit d. i. gemäß dem

Thatbestande und ohne Parteilichkeit. מִישְׁרִים könnte auch Acc. des Obj. sein (vgl. 1 Chr. 29, 17), aber der Sprachgebrauch spricht überwiegend für die adverb. Fassung, welche auch durch das begründende Verh. von 2^b zu 2^a näher gelegt wird.

V. 3—5. David beruft sich für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen. Die Prätt. v. 3 sprechen die dem Ergebnisse בְּלִי-חֲמִצָּה vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צִרְפָּהֲנִי und auch בְּהִנֵּה als Feuerprobe des Goldes und in פָּקַד als Untersuchung (Iob 7, 18) gedacht ist. Das Ergebnis der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, daß er nicht findet, nämll. irgend etwas Sträfliches, an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neutest. Bewußtsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntnis schwerer als dem alttest., denn für das neutest. Bewußtsein ist durch die neutest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewußtsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von Sünden, sondern nur von bewußter Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie J., statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden, beginnt David mit זִמְתִּי zu sagen. Jedenfalls kommt זִמְתִּי v. זָמַם, welches

urspr. zusammenpressen (wov. arab. زَمَمَ *compressorium* in mannigfachen Begriffswendungen: Leitseil, zusammenfassendes Verzeichnis), dann wie *cogito* wenn = *coagito* Gedankenconcentration bed.¹ Aber welche Form ist זִמְתִּי? Es ist entw. nach Art der Vv. לִי־גֵּוֹמֶה geformter Inf. wie תִּמְתִּי 77, 10 mit regelmäßiger Ultimabetonung, wonach Hitz.: mein Sinnen überschreitet nicht meinen Mund und Riehm, anders interpungierend: nicht wirst du böses Sinnen in mir finden, oder auch 1 p. *praet.*, welche eig. *Milel* ist, aber auch als *Milra* vorkommt z. B. Dt. 32, 41. Jes. 44, 16 (s. zu Iob 19, 17), wonach Böttch.: Dacht' ich Arges, so durft' es nicht über meinen Mund, oder (da זָמַם die der Handlung vorausgehende Entschließung bez. kann z. B. Jer. 4, 28. Thren. 2, 17): Ich habe mir vorgenommen, nicht übertreten soll mein Mund. Diese letztere Auffassung hat das gegen sich, daß עָבַר für sich allein in der ethischen Bed. „übertreten“ (vgl. nachbiblisch עָבַר *παράβασις*) nicht biblischer Sprachgebrauch ist und daß, wenn הִעָבְרִי beisammen steht, פִּי präsumtives Obj. ist. Deshalb geben wir der Böttcherschen Deutung den Vorzug, welche זִמְתִּי als hypoth. Perf. faßt und syntaktisch Spr.

1) Auch זָמַם tadeln ist gleichen Wurzelbegriffs, indem das Tadeln als zusammenpressendes Verkleinern wie dagegen das Loben מִדַּח als ausbreitendes Vergrößern (*amplificare*) vorgestellt ist. Ob *cogito* = *coagito*, ist zweifelhaft, wahrscheinlicher ist es Frequentativ v. *co-ajo* (*agio*) vgl. συμφορᾶσσεσθαι.

30, 32 für sich hat. Jedoch ist **בַּל יַעֲבֹר-פִּי** nicht Ausdruck einer Thatsache, sondern, wie die Verbindung des **בַּל** mit dem Fut. fordert, Ausdruck eines Vorsatzes. Der D. kann sich das Zeugnis geben, daß er arge Gedanken, falls sie in ihm aufsteigen, dermaßen im Innern niederhält, daß sie nicht seinen Mund überschreiten, geschweige daß er sie ins Werk setzte. Viell. aber schrieb der D. urspr. **פִּירָה**, „mein Sinnen (Gedankenspinnen), nicht überschreitets dein Geheiß (nach Num. 22, 18. 1 S. 15, 24. Spr. 8, 29)“, was besser als Befund der nächtlichen Prüfung paßt. Das **לִּפְעֻלֹתָי** braucht nicht das der Beziehung zu sein (was anbetrifft), es ist das des Zustandes wie 32, 6. 69, 22; **אָדָם** sind, wie viell. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wenn da **אָדָם** nicht Name des Urmenschen ist), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. **בְּדַבֵּר שְׂפָתַיָּךְ** läßt sich nicht mit **לִפְעֻלֹתָי** verbinden: bei dem Treiben der Welt wider deinen geoffenbarten Willen (Hofm. u. A.), denn **פָּעַל** kann nicht bed.: gegen jem. handeln, sondern nur: auf jem. wirken Iob 35, 6. Man hat also diese Worte als vorausgeschickte nähere Bestimmung des folg. **שְׂמַרְתִּי** anzusehen: er hat beim Thun und Treiben der Menschen kraft des göttlichen Geheißes in Acht genommen des Gewaltthätigen Pfade, näml. sie nicht einzuschlagen; ein Beispiel dafür ist 1 S. 25, 21., wo **שְׂמַרְתִּי** wie Iob 2, 6 bed.: ich habe (Nabals Besitztum) gehütet, mich nicht daran zu vergreifen. Richtig Hier. *vias latronis*, denn **פָּרִיעַן** bed. den Einbrecher d. i. vorsätzlichen und gewaltthätigen Schadenstifter. Das Selbstbekenntnis setzt sich auch noch v. 5 fort, denn der *inf. abs.* **הִמָּךְ**, imperativisch gefaßt, gäbe eine diesem Zus. fremde Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter **בַּל** dagegen. Man fasse ihn also als *inf. historicus* und erkl. nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13. Das auf den *inf. abs.* folg. Nomen, sonst Obj., ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12. Koh. 4, 2 u. ö. Subj. Es lautet **אֲשִׁירִי**, nicht **אֲשִׁירֶנּוּ**, indem **אֲשִׁירִי** (Schritt) außer v. 11. Iob 31, 7 überall undagessirtes **שׁ** hat.

V. 6—7. Erst jetzt, nachdem er sein Inneres und seinen Wandel vor J. bloßgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander. Das bei **קְרָאתִיךָ** (Perf. von dem eben jetzt in Vollzug Gesetzten) stehende **אֲנִי**¹ will sagen, ein solcher, wie er sich nach dem Zeugnis seines Gewissens beschrieben, rufe er Gott an, denn solche erhört Gott und wird also auch ihn erhören. **הִשְׁמָעָהּ** entspricht genau dem lat. *au-di* (*aus-cul-ta*). Das **הִפְלִיָּה** (**הִפְלִיָּה** 31, 22 vgl. 4, 4) bed. hier in absonderlicher wunderbarer Weise bethätigen; s. über dieses V. **פָּלָה** (**פָּלָה**), welches, wie aus **פָּלָה**² **فلا**, **فلى** ersichtlich, urspr. aussuchen *exquirere* und dann aussondern (**פָּל** verw. **פָּר** spalten) bed., oben zu 4, 4. Die Gefahr des so Bittenden ist groß, aber die Gnaden Gottes, des hilfereiten und hilfreichen, sind noch

1) Das Wort ist in correcten Texten **אֲנִי** punktirt, wie **אֲנִי** immer wenn es *Munach* hat und *Dechi* folgt, z. B. auch 116, 16. Dieses *Gaja* fordert ausdrucksvolle Intonation des Nebenworts im Verh. zum Hauptwort (hier **קְרָאתִיךָ**).

2) s. Bernsteins Lex. zu Kirsch's Chrestomathie unter **פָּלָה** und Wetzstein in DMZ XXII, 160.

größer. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede ist nach Art des participliebenden Griechisch. Uebers. man wie Lth.: *Beweise deine wunderliche Güte, du Heiland derer die dir vertrauen, Wider die so sich wider deine rechte Hand setzen*, so ist חֲסִים so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 und die Rechte Gottes als ordnende, festsetzende gedacht. Aber „sich auflehnen wider Gottes Rechte (nicht *statuta*, sondern *dexteram*)“ ist ein befremdender Ausdruck. Noch stehen 2 andere Verbindungsweisen zur Wahl: „du Retter der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten“ (Hitz.), oder: „du Helfer Schutzsuchender vor Widersachern bei deiner Rechten“ (AE Tremell.). Diese letzte Auffassung verdient vor den beiden andern den Vorzug. Da man einerseits מַחֲסֶה מִן Bergung vor . . , andererseits חֲסֶה sich in jem. oder wohin bergen sagt, so muß auch diese präpositionelle Bestimmung des Verbalbegriffs (s. darüber zu 2, 12) nach beiden Seiten hin möglich sein. מִמְּחַקֵּמִים ist s. v. a. מִמְּקוֹמֵימִיָּהֶם Iob 27, 7 und חֲסִים בְּיָמֶיךָ die Schutzsuchenden bei Jahve's starker Hand. Das בּ ist nicht anders als bei חֲסִיתָּךְ 1 S. 23, 19 gemeint. In Damask und ganz Syrien — bem. hiezu Wetzstein — übergibt sich der Schwache

dem Starken mit den Worten: اَنَا بِقَبْضَةِ يَدِكَ „ich bin in der Zusammenfassung deiner Hand (in deiner zusammengefaßten Hand) d. h. ich übergebe mich dir gänzlich.“¹

V. 8—9. Das Berufsverhältnis, in welches J. David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältnis, in dem dieser zu J. steht, berechtigen den bedrängten, das Aeüßerste zu bitten. Der Augapfel (genauer: Augensterne) heißt אֵינָן der Mann (arab. *insân el-'ain*) oder in diminutivem und caritativem Sinne der Endung *on* (wie syr. *b'erûno* Söhnchen, *achûno* Brüderchen u. dgl.): das Männlein des Auges, weil in dem Auge sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt; בֶּת-אֵינָן entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin concentrirt hat oder vielmehr weil das Bildchen das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterchen ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla* (*pupula*), gr. *κόρη*, entspricht am meisten בֶּת-אֵינָן Zach. 2, 12., was nicht das Thor, die Oeffnung, die Sehe, sondern wie בֶּת zeigt das Bübchen, Püppchen oder genauer das Dirnlein

1) Sinnverwandt dem בּ חֲסֶה sind استتر ب und تَذَرِّي ب z. B. تَذَرِّي بِالْحَائِطِ مِنَ الرِّيحِ er schützt (birgt) sich an der Wand vor dem Winde oder بِالْعَصَاةِ مِنَ الْبَرْدِ durch Kohlenfeuer vor der Kälte, und das gleichfalls häufig auf den Schutz Gottes bezogene عَان wie z. B. (nach Bochâri's Sunna) ein Weib, an dem Muhammed sich vergreifen wollte, ausrief: اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ ich stelle mich unter Gottes Schutz wider dich, und er erwiderte: عُدَّتْ بِمَعَانٍ du hast dich in einem (unnahbaren) Asyle geschützt (vgl. Iob S. 190 Anm.).

des Auges, span. *niña* (neuarab. *نينا*) *del ojo*, bed.¹ Auffällig ist, daß *אִישׁוֹן* hier das weibliche *בַּת-עֵינַן* zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: „wie das Männlein des Augapfels“, indem der Fromme sich Gotte so nahe weiß, daß gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes großem Auge spiegelt, aber 1) ist nicht *בַּת-עֵינַן*, sondern *אִישׁוֹן* die gewöhnlichere Benennung des Augapfels, und 2) wird dabei der eigentliche Vergleichspunkt, daß der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, verschoben. Jefeth übers.: „wie das Schwarze des Augapfels“, aber *בַּת-עֵינַן* die Pupille ist eben dieses Schwarze. Es sind also zwei Benennungen des Augapfels oder genauer: Augensterns, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktreten des Geschlechts der ersteren verbunden, um das Bild recht bestimmt und stark auszu-drücken. Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt. 32, 10., wo der grelle Anthropomorphismus von LXX und andern alten Uebers. verwischt wird², vgl. auch Sir. 17, 22. Es folgt ein anderes Bild, her-genommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt. 32, näml. 32, 11., denn das Bild von der Henne Mt. 23, 37 ist dem A. T. fremd. Von Flügeln Gottes redet dort schon Mose in seinem großen Liede, aber das Doppelbildwort vom Schatten der Flügel Gottes (hier und 36, 8. 57, 2. 63, 8) ist von David geprägt: „Flügel Gottes“ heißen die Ausspannungen d. i. Erweisungen seiner die Creatur in den Schirm ihrer trauten Gemeinschaft nehmenden Liebe, und „Schatten“ dieser Flügel heißt die erquickende Ruhe und Sicher-heit, welche die Gemeinschaft dieser Liebe denjenigen gewährt, die sich vor der Hitze äußerer und innerer Anfechtung in sie hineinbergen.

Flügel (*جَنَاح*) und Schutz, Zuflucht, Hilfe sind auch im Arab. Wechsel-

begriffe. In welcher Lage der D. ist, hören wir näher v. 9. *שָׁדַד* bed. vergewaltigen, Leben, Bestand, Besitz jemandes zerstören. *בְּנַפֶּשׁ* ist nach den Acc. nicht mit *אֶרְבֵּי*, sondern mit *אֶרְבֵּי* zu verbinden und nach Ez. 25, 6 zu verstehen: „Feinde mit der Seele“ sind nicht bloß oben-hin, sondern innerlichst Feindselige (vgl. *ἐκ ψυχῆς* Eph. 6, 6. Col. 3, 23); die Seele (näml. die hassende und gierende 27, 12. 41, 3) ist ebenso wie wenn man *בנפש* mit dem Thatwort verbindet die der Feinde und *אֶרְבֵּי נַפְשֵׁי* wäre also nicht wie Hitz. meint richtiger als *אֶרְבֵּי בנפש*, son-der etwas anderes. Sie wollen ihn zernichten (*perf. conatus*) und bilden wie heißhungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

V. 10—12 sagen was für Leute diese Verfolger sind. Fett *adepts* heißt ihr Herz, nicht als ob *לֵבָב* an sich s. v. a. *לֵב* sein könnte, zumal

1) Jene von Pressel zu Sach. 2, 12 bevorzugte Deutung: Pforte des Auges ist sachlich zulässig, denn der Augernstern, das Schwarze im Auge, läßt sich als sein (*باب*), seine Oeffnung bez., aber das syr. *bobtho*, *bobuno* bestätigt den oben gegebenen Wortverstand, s. über diese Augapfelnamen, unter denen *בְּבִרְחָא*, *בְּבִרְחָא* u. dgl. natürliche Lall- und Kosewörter sind, Fleischer zu Levy's chald. Wörter-buch 1, 419.

2) s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 324.

da beide Wörter wurzelverschieden sind (הָלַב von der √ לב λιπ, לֵב von der √ לב, לָה einwickeln: das Eingewickelte, der Kern, das Innere), sondern (ohne daß es der Conj. v. Ortenbergs סָנַר לִבָּמוֹ סָנַר „mit Fett verschließen sie ihr Herz“ bedarf) deshalb weil es gleichsam ganz und gar Schmeer (119, 70 vgl. 73, 7) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschließen (vgl. κλείειν τὰ σπλάγχνα 1 Joh. 3, 17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmut gefesseltlich verfestigen (vgl. הִשְׁמִיץ לֵב = verstocken Jes. 6, 10). Mit פִּימִי (welches an פִּימָה Iob 15, 27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit קִלְי 3, 5. Dagegen ist אֲשִׁירִי (n. d. F. צִמִּיר) weder ein solcher Acc. des Mittels und Werkzeugs, noch der bei Vv. des Umgebens (z. B. 5, 13. 32, 7) neben dem Acc. des Obj. übliche zweite Acc. dessen womit dieses umgeben wird; denn „mit unserm Schritte haben sie mich (uns) umgeben“ ist Galimathias. Dennoch bedarf es nicht der Lesung אֲשִׁירִי ich erblicke ihn! (Hitz. Kamph.) — ein in der Psalmenpoesie unbelegbares Hervortreten der Subjectivität des Dichters — aber Acc. des Gliedes wie 3, 8 vgl. 22, 17. Gen. 3, 15 kann אֲשִׁירִי sein, denn „zwar ist der Schritt kein Glied“ (Hitz.), aber da Schritt und Fuß Wechselbegriffe sind 73, 2., so ist auch auf ersteren das σχῆμα καὶ ὄλον καὶ μέρος anwendbar, und wie z. B. Homer *Il.* 355 sagt: σὲ μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν, so kann auch der hebr. Dichter sagen: sie haben uns (und zwar) unseren Schritt, jeden unserer Schritte, umringt (so daß wir mit unsern Füßen nicht vorwärts und rückwärts können). Das *Kerî* סִבְבוּנִי entfernt den Numeruswechsel des *Chethîb* סִבְבוּנִי, welcher aber nach Parallelen wie 62, 5 zulässig ist und der Lage Davids entspricht, der von Saul verfolgt und jetzt in die Enge getrieben an der Spitze einer treuen Mannschaft stand. Ihre Augen — fährt er 11^b fort — richten sie darauf, hinzustrecken, nämll. uns die Umzingelten, am Boden d. i. so daß wir am Boden zu liegen kommen; נָצַה ist trans. wie 18, 10. 62, 4 in dem transitiv gewendeten Sinne von 73, 2 (vgl. 37, 31): zum Falle neigen (wogegen es 44, 19. Iob 31, 7 abweichen bed.), und בָּאֲרָץ ist (ohne daß es der Conj. בָּאֲרֵץ bedarf) eventueller Ausdruck für לְאֲרָץ 7, 6. Mit דְּמִינִי wird aus der Schar der Feinde einer, ihr Haupt, hervorgehoben, indem statt בָּאֲרֵץ דְּמָה nach der Eigentümlichkeit des poet. Stils, Verbalsätze in Nominalsätze zu verwandeln, gesagt wird: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da דָּ im alttest. Hebräisch wie auch im Syr. u. Arab. nur Praep., nicht satzverbindende Conjunction ist (s. zu 38, 14), so darf man nicht übers.: wie ein Löwe sich sehnt zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher lungert oder hungert (vgl. כָּסַף von Abminderung und Entfärbung und חָסַף von Niederdrückung, Entkräftung, Hunger, im Beduinischen auch von Heimweh¹, versch. v. הִשָּׁה = כָּשַׁף abschälen, entblößen) zu zerfleischen. Im Parallelgliede wechselt mit dem Attributivsatz das Partic. בָּפִיר ist der junge vollmähnige Löwe.

V. 13—15. Die RA קָהָם פָּנַי *antevertere faciem alicujus* bed. sowol ehrerbietig vor jem. hintreten 95, 2 (nachbiblisch: jem. seine Aufwar-

1) s. Wetzstein in DMZ XXII, 158.

tung machen), als jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen (v. קדם קר $\sqrt{\text{קדם קר}}$ schneiden mit der Grundvorstellung der Vorderseite als kantiger, scharfseitiger, scharf hervortretender). Der Feind springt wie eine Löwe auf David los, J. — fleht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so daß er unschädlich gemacht, mit gebeugten Knien (פָּרַע vom Löwen Gen. 49, 9. Num. 24, 9) daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חֲרִיבָה. Man kann dieses חֲרִיבָה wie auch das folg. יָדָה als Permutativ des Subjekts ansehen (Böttcher Hupf. Hitz.), was sich durch 44, 3 u. a. St. empfiehlt; die Wahrscheinlichkeit aber, daß dergleichen nähere Bestimmungen accusativisch gedacht sind, überwiegt, s. zu 3, 5. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstellungsmittel des פָּלַט

Befreiens gemeint ($\sqrt{\text{פל}}$ spalten vgl. פָּרַל entkommen, fliehen). In

v. 14 klingt פָּלַט nach und wie מַמְחִים (mit *Chatef* unter dem der Verdoppelung entledigten Buchstaben wie מַמְכִּין 33, 14) sich mit מְרַשֵּׁעַ deckt, so יָדָה mit חֲרִיבָה. Das an sich nichtssagende מַמְחִים (Plur. von מַח מֶּנָּח Männer Dt. 2, 34., wov. מָחָם männiglich) wird nach der Unterbrechung durch ה' יָדָה wiederholt und vervollständigt, eine sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, welcher Hofmann (Schriftb. 2, 2, 495) durch veränderte Versabtheilung und Interpunktion abzu-
helfen sucht. חֲלָה¹ bed. die Dauer (v. חָלַל sich eingraben und so festsetzen und verharren, was entw., indem die Emphase in die Vorstellung des Ausdauerns verlegt wird, die Dauer im Gegens. des Vergehens bezeichnen kann (vgl. חָלַד Ewigkeit²), oder indem die Vorstellung

des Zeitlichen und zwar der Gegenwirkung gegen das Dahinschwinden vorwiegt, das Zeitleben in seiner Vergänglichkeit, weshalb mit חָלַל witzig Endlichkeit von חָרַל ein Ende haben wechselt vgl. 49, 2 mit Jes. 38, 11. Die Verbindung מַחֲלֵם מַחֲלֵם wird von Riehm abgelehnt, indem er gegen die Acc. חֲלָה חֲלָה zusammennimmt (deren Theil im Leben von der Welt ist), aber sie ist ähnlich wie 10, 18. 16, 4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimat haben, als die Welt, welche vergehet mit ihrer Lust, Leute ἐκ τοῦ κόσμου τούτου oder υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Sinn der weitem Beschreibung בְּחַיִּים חֲלָה (vgl. Koh. 9, 9) erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Das *Zinnor* von בְּחַיִּים trennt (wie immer wenn zwei gleiche Trenner zusammenstoßen) verhältnismäßig mehr als das von יַצְפִּינָה. Des Frommen חֲלָה ist J. und der Bereich innerhalb dessen der Weltliche sein חֲלָה in Anspruch nimmt, ist בְּחַיִּים das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: מִבְּחַיִּים חֲלָה 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowol Diesseits und Jenseits, als Welt (Leben) und Gott. Wir sehen hier recht in die Tiefe

1) Auch phönizisch: der phönizische Ζεὺς Ἀδριμῶς בעל חֲדַרִּים (s. Weber, Indische Studien 1, 378) entspricht dem babylonischen בעל אֵיתָן.

2) Im Koran ist حَلَد das übliche Wort vom ewigen Verbleiben im Zustande der Strafe oder Belohnung.

des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jahve beschlossen. J. ist sein höchstes Gut, in dessen Besitz er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; Ihm sich blindlings, ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben, hinzugeben, an ihm sich genügen zu lassen, in ihm zu beruhen, in ihn sich zu bergen angesichts des Todes ist das Charakteristische des alttest. Glaubens. Mit **הִלָּקִים בְּחַיִּים** ist sowol Gesinnung als Loos der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Theil.¹ Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewahren (*Chethûb*: **יִצְפֶּינָה** die als Participiale übliche, aber als Participi aramaisirende Form) fülleest ihren Bauch“ lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, daß Gott sie durch den Reichtum seiner Güte zur Buße leite, vielmehr daß Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt, ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. So ist also **יִצְפֶּינָה** hier ganz so wie Iob 20, 26 **יִצְפֶּינִים** gebraucht (v. **יִצְפֶּן** etw. an sich halten, zurückhalten, bei sich bewahren). **בֶּטֶן** ist der Bauch, aber nicht in seiner Wölbung nach außen, sondern die Bauchhöhle und überh. das Leibesinnere.² Die Worte haben übrigens keinen Beischmack von Murren und Neiden; der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie groß ist deine Güte, die du aufbewahrt (**יִצְפֶּינָה**) denen die dich fürchten!“ Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. Weish. 4, 1). **בְּנִים** ist nicht Subj., sondern von allen alten Originalübersetzern erkannter Acc. wie in **שִׂבְעַת רֵמִים** lebenssatt werden.³ Ueber **עוֹלָלִים** s. zu 8, 3. **יָתֵר** (von **יָתַר** lang ausgestreckt, dann überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig, übrig s.) bed. hier wie Iob 22, 20 Ueberreichlichkeit des Besitzes (s. Fleischer zu Iob 30, 11). Mit **אֵי** hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich größeres entgegen. Er, der von Menschen Verkannte und Verfolgte, wird **בְּצֶדֶק** in Gerechtigkeit, welche dann ihren Gnadenlohn finden wird (Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14) Gottes Angesicht schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht er-

1) In dem (freilich textkritisch hie und da anfechtbaren) Stücke Sach. 6, 9 ff. wechseln die Personnamen **חֲזַקְיָה** der Dauerhafte oder auch Weltliche und **חִלְקִים** Kraftfülle, Gesundheitsfrische.

2) s. über die Wurzelbed. mit Bezug auf verwandte chaldäische und arabische Wörter Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 578^b. Der Rücken heißt im Arab. **ظَهْر** als nach außen hervortretender, aber **بَطْن** ist der Unterleib von seiner Concavität, vgl. **جَوْف** welches den Körper nach seiner inneren Höhlung bezeichnet.

3) Der *text. rec.* der LXX hatte nicht *υἱών* (Hier.: *filii*), sondern *υἱέων* (Itala: *porcina* oder *suilla*), s. Rönsch, Itala und Vulgata (1869) S. 47.

laben an Gottes Gestalt *הַמִּינִיָּה* (v. *מִן מַן ful. i* bilden = erdichten wie *خلق* VIII sich bilden = ersinnen, wov. auch *מִן* Gebilde *species*), Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der Gnadenwirkungen zu fassen, welche von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehen, genügt nicht; das Parallelglied fordert ein wirkliches Anschauen wie Num. 12, 8., wonach J. Mosi in der Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüberstand, zugleich aber wie Ex. 33, 20., wo Mosi das Schauen des göttlichen Antlitzes versagt wird, wonach also die Selbstdarstellung Jahve's im Verkehre mit Mose nicht ohne Selbstverhüllung zu denken ist, die ihm das Schauen erträglich machte. Hier aber, wo David eine Hoffnung ausspricht, welche das letzte Ziel, der äußerste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man kein Recht, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen gebenden (s. zu 11, 7) und die Ersättigung an der herrlichen Erscheinung seines heiligen Wesens (LXX *τὴν δόξαν σου*, s. Psychol. S. 49) irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann *בְּהִרְיוֹתַי* nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A), denn gesetzt daß der Ps. vor Schlafengehen gedichtet wäre, welchen Sinn hätte die Vertagung so überschwenglicher Hoffnung auf die Zeit nach verbrachtem natürlichen Schlafe? Aber auch das „Erwachen zu einem neuen Leben der Beseeligung und Befriedigung durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elends, in dem der D. jetzt noch schwebt, über ihm wiederaufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade“ (Kurtz) kann nicht gemeint sein, denn aus Leidensnacht erwachen ist eine unpassende und ebendeshalb unbelegbare Verstellung. So bleibt also nur (vgl. Böttcher, *de inferis* §. 365—367) das Erwachen aus dem Todesschlaf übrig. Daß alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Todtenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wußte David freilich noch nicht, denn es war ihm noch nicht geoffenbaret. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Prophetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Ps. Davids, wie einige Jahrzehnte später in dem Meisterwerk eines Zeitgenossen Salomo's, dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheol losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächstiger, sondern der schließliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Eine gewisse Kenntnis der Auferstehungsthat, wie sie nach Hofmann (Schriftb. 2, 2. 490) im A. T. von jeher vorhanden gewesen sein soll, spricht sich in solchen Stellen nicht aus. Denn Klagen wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 zeigen daß eine solche gewisse Kenntnis nicht vorhanden war, und wenn anders uns die vorliegende alttest. Literatur einen Einblick in die Heilserkenntnisgeschichte verstattet, so ist nichts verbürgter, als daß die Erkenntnis der künftigen Todtenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem prophetischen Wort in das israelitische Glau-

bensbewußtsein übergang und daß der Glaube bis dahin wol eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen wagte, aber, ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlußfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfaßten vorhandenen.¹ So ist es auch hier. Allerdings spricht David die Hoffnung eines seligen Anschauens Gottes aus, dessen er als gerecht vor Gott gewürdigt werden wird, und zwar selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13, 4), als ein aus dem Todesschlaf Wiedererwachter (Jes. 26, 19), also (obwol dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntniss“, sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus seinem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Ihm aufleuchtende Aussicht.

PSALM XVIII.

Hymnischer Rückblick Davids auf sein gnadenreiches Leben.

- 2 Herzlieb hab' ich dich, Jahve meine Stärke,
- 3 Jahve mein Fels und meine Berghöh' und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, meine Hochburg!
- 4 Als Lobgepriesenen ruf' ich Jahve an,
Und gegen meine Feinde wird mir geholfen.
- 5 Umfängen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überfielen mich.
- 6 Stricke des Hades hatten mich umringet,
Entgegen warfen sich mir Schlingen des Todes.
- 7 In meiner Noth rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gotte schrie ich auf;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf,
Und mein Schreien vor ihm kam in seine Ohren.
- 8 Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.
- 9 Aufstieg Rauch in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß;
Glutkohlen loderten von ihm aus.
- 10 Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen.
- 11 Und er fuhr auf dem Cherub und flog,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;
- 12 Machte Finsternis zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte,
Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.

1) „Wir finden nicht — entgegnet Hofmann a. a. O. S. 496 — daß sich der Glaube anderwärts solche Kühnheiten erlaubt oder daß sich die Gläubigen mit Hoffnungen tragen, welche auf so unsicherem Grunde ruhen.“ Aber Gottes Wort ist doch kein unsicherer Grund und kühne Schlüsse aus dem nur von ferne andeutenden zu ziehen war ja auch nach andern Seiten hin (z. B. der Trinität, der Menschwerdung und der Abrogation des Ceremonialgesetzes) die Aufgabe des alttest. Glaubens.

- 13 Aus dem Glanze vor ihm durchfuhren seine Wolken
Hagel und Feuer-Gluthkohlen.
- 14 Da donnerte in den Himmeln Jahve
Und der Hoherhabne ließ erschallen seine Stimme.
[Hagel und Feuer-Gluthkohlen]
- 15 Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,
Und Blitze in Menge und brachte sie in Wirrwarr.
- 16 Und sichtbar wurden die Rinnsale der Wasser,
Und bloßgelegt wurden die Grundvesten der Erdwelt
Vor deinem Dräuen, Jahve,
Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.
- 17 Er langte aus der Höhe, erfaßte mich,
Zog mich herauf aus großen Wassern,
- 18 Rettete mich von meinem grimmen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.
- 19 Sie warfen sich mir entgegen an meinem Unglückstage,
Da ward Jahve zur Stütze mir,
- 20 Und führte mich aus auf weiten Plan,
Riß mich heraus, denn er mochte mich.
- 21 Es erzeugte mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
- 22 Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahve's
Und bin nicht bösllich gewichen von meinem Gott.
- 23 Nein, alle seine Rechte sind mein Augenmerk
Und seine Satzungen thu' ich nicht von mir,
- 24 Und war makellos gegen ihn
Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.
- 25 So vergalt mir denn Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.
- 26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigst du dich hingebend.
- 27 Gegen den sich Reinigenden zeigst du dich rein,
Und gegen den Verkehrten zeigst du dich faltenvoll.
- 28 Denn du, leidvollem Volke schaffst du Heil
Und hochfahrende Augen niedrigst du.
- 29 Denn du machst licht meine Leuchte;
Jahve, mein Gott, erhellt mein Dunkel.
- 30 Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
Und durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
- 31 Er, Gott — makellos ist sein Weg,
Die Rede Jahve's ist geläutert,
Ein Schild ist er allen die in ihn sich bergen.
- 32 Denn wer ist göttlich Wesen ohn' allein Jahve,
Und wer ist Hort außer unserem Gotte?
- 33 Der Gott, der mit Stärke mich gürtete
Und machte unanstoßig meinen Weg,
- 34 Gleichmachend meine Füße wie der Hindinnen
Und der auf meine Höhn mich stellte,
- 35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Und es spannten ehernen Bogen meine Arme.
- 36 Und du reichtest mir deines Heiles Schild,
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Demut machte mich groß.
- 37 Du schafftest Raum meinem Schritte unter mir,
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

- 38 Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
39 Ich zerschellte sie, daß sie nicht aufstehn konnten,
Sie fielen unter meine Füße.
40 Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
Machtest hinsinken meine Gegner unter mich,
41 Und kehrtest mir zu meiner Feinde Nacken,
Und meine Hasser, ich rottete sie aus.
42 Sie schrieen auf, aber da war kein Helfer,
Zu Jahve, aber er erhörte sie nicht.
43 Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde,
Wie Straßenunrat leerte ich sie aus.
44 Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
Setztest mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.
45 Auf des Ohrs Gehör gehorsamten sie mir,
Des Auslands Söhne verstellten sich mir.
46 Des Auslands Söhne welkten hin
Und zitterten hervor aus ihren Schlössern.
47 Lebendig ist Jahve und gebenedeit mein Hort,
Und erhoben sei der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der Rächungen mir gewährte
Und rücklings beugte Völker unter mich,
49 Mein Befreier von meinen Feinden,
Ja der du über meine Gegner mich emporrückst,
Vom Mann der Unbill mich errettest.
50 Darob will ich preisen dich unter den Nationen, Jahve,
Und will deinem Namen lobsingeln,
51 Als der groß macht die Heilsfülle seines Königs
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und seinem Samen auf ewig.

Auf eine תַּפִּלָּה Davids folgt eine in Worten und Gedanken (*Symbolae* p. 49) mannigfach mit ihr verflochtene שִׁירָה (*n. unitatis* von שָׁיר), der längste aller hymnischen Ps., mit der Ueberschrift: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David, welcher redete zu Jahve die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahve ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saüls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsamlung lautete wol nur לַמְנצֵחַ לְדָוִד לַעֲבֹד ה', wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren offenbar unzufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter sich dadurch erklärt, daß er einem der Geschichtswerke einverleibt war, aus denen die Bb. Samuel excerpirt sind, wahrsch. den Annalen (*Dibre ha-Jamini*) Davids. Von dorthier hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung entnommen und von dorthier stammt auch der mit אֶשְׁרָא angeknüpfte historische Theil der Ueberschrift im Psalter.

So wie die Apostel sich δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ nennen, kann sich auch David selbst überschriftlich ה' עֲבָדָי genannt haben. Auch sonst nennt er sich betend Jahve's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste dieses Beinamens ist, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königtum der Verheißung anhub,

diente dem Werke Gottes in nicht minder epochemachender Weise als Mose, durch dessen Vermittelung Israel das Gesetz, und Josua, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheißung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung נִשְׁרָה, nicht נִשְׁרָה. Schon daran zeigt sich, daß der historische Theil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf בְּיוֹם folgt nicht der Infin. הִצִּיל am Tage des Rettens, sondern bestimmter plusquamperfektisches הִצִּיל: am Tage (בְּיוֹם = zur Zeit wie Gen. 2,4 u.ö.) wo gerettet hatte — ein genitivisch (Ges. §. 116,3) gedachter Beziehungssatz wie 138,3. Ex. 6, 28. Num. 3,1 vgl. Ps. 56,10. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte מִיַּד mit מִכַּף. Die Rettung aus der Hand Sauls wird besonders hervorgehoben, weil der hervorstechendste Theil des Ps. v. 5—20 von ihr handelt. Die Gefahr, in welcher David damals schwebte, war die persönlichste, die verhängnisvollste, die andauerndste. Dem Samler kam diese Hervorhebung deshalb zu Statten, weil der vorige Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Den in zwei von einander unabhängigen Werken bezeugten dav. Ursprung des Ps. bezweifelt nur die Zweifelsucht. Das Doppelzeugnis der Ueberlieferung bestätigt sich, wie auch Riehm anerkennt, dadurch, daß der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebe; auch die Selbstnennung am Schlusse ist ihr nicht entgegen (vgl. 1 K. 2, 45). Wir haben ein israelitisches Seitenstück jener keilschriftlichen Denkmäler vor uns, in welchen die Könige des Weltreichs die mit Hülfe ihrer Götter vollbrachten Thaten recapituliren. Der Sprecher ist ein König; der Verf. der Bb. Samuel fand das Lied als davidisches vor; die Verschiedenheit seines Textes von dem im Psalter vorliegenden beweist, daß es damals schon einen langen Weg der Fortpflanzung zurückgelegt hatte; Schriftsteller der späteren Königszeit reden hie und da in Nachklängen desselben (vgl. Spr. 30,5 mit v. 31; Hab. 3,19 mit v. 34); es trägt durchweg den Stempel der klassischen Zeit der Sprache und Poesie, und „wenn es nicht von David wäre, müßte es in seinem Namen und in seine Seele hineingedichtet sein, und wer wäre dieser gleichzeitige und ebenbürtige Dichter?“ (Hitz.). Alles weist und drängt uns auf David selbst hin, dem auch alle sonst im 2. B. Sam. als davidisch eingeführten Lieder (auf Saul und Jonathan, auf Abner u. s. w.) wirklich zugehören. Dieses größte aller ist ganz und gar aus dem neuen Selbstbewußtsein hervorgegangen, zu welchem er durch die Verheißungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und läuft gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbez. auf diese Verheißungen aus, denn die Gewißheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans. Eine passende Situation für die Abfassung bietet 2 S. 8, 9—12.

Es zerfällt in zwei Hälften, denn mit v. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er seinen ersten Lauf vollendet und in v. 31 einen schönen Abschluß gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strophenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9). 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmäßig und die Siebenzahl der letzten nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter. Die Kunst der Strophik erscheint hier, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, erschlaft und das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrang der Gedanken gewichen.

Die überlieferte graphische Darstellungsweise dieses Ps. wie der Cantica 2 S. 22

und Richt. 5 heißt „Halbziegel auf Ziegel und Ziegel auf Halbziegel“ (על אריח גבר אריח ולבנה על גבר אריח): je eine Zeile besteht aus zwei und eine aus drei Vertheilen und die dreitheilige Zeile hat nur je Ein Wort zur Rechten und zur Linken; das Ganze bildet also drei Colonnen, wogegen das große Lied Dt. 32 (so wie auch Jos. 12, 9 ff. Est. 9, 7—10) „Halbziegel auf Halbziegel und Ziegel auf Ziegel“ d. i. in nur zwei Colonnen zu schreiben ist, vgl. unten S. 192.

V. 2—4. Der D. präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfaßt. Den Anfang macht, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, ein Monostich wie in Ps. 16. 23, 25 u. ö. Indes sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. v. 3 als zwei Aussagesätze faßt (J. ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des größten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vocative, indem Gott mit 'ה, 'ה, אֱלֹהֵי angerufen wird und jedem dieser Gottesnamen seine prädicative immer volltönendere Entfaltung folgt. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְחֶמְךָ (mit *ā* nach Ew. §. 251^b) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur das *Pi* רַחֵם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das *Kal* in aramaisirender Weise, weshalb es der Jalkut zu u. St. durch רַחֵמְךָ יְיָ „ich liebe dich“ erkl., von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit; die Grundbed. der Weichheit (רַחַם), wov. רַחֵם *uterus*, ist in רַחֵם wie in רַחֵם (vgl. رَحِم, *mollem, lenem esse*) auf Weichheit der Empfindung, Zartheit des Gefühls übertragen. Auf das allgemeinste Prädicat הוֹצֵא (von הוֹצֵא nach gleicher Flexion wie אָמַר, בָּטָר, עָמַק *pl. עֲמָקִי* Spr. 9, 18) folgen solche welche J. einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Vertheidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Es sind alles bildliche, das was J. in Person ist abbildende Sachnamen, weshalb für יִמְכַלְטִי hier (vgl. dagegen v. 49) viell. richtiger יִמְכַלְטִי (und mein Asyl) zu punktiren war. Schild hat sich Gott schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צִוֵּר (vgl. צִוֵּר Gen. 49, 24) heißt er schon in dem großen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere Vers hier deutlich wiederklingt). כָּלַע v. כָּלַע *findere* bed. eig. die Felsenkluft (arab. مَلْعَة¹), dann den zerklüfteten Fels, und צִוֵּר wie arab. صَخْر das harte und große Gestein (aram. סִיָּר Berg); wir übers. letzteres meist nach Luthers Vorgange „Hort“,

1) *Neswân* definirt; السَّعْ ist ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht, und *Jâkût*, der eine Menge so genannter Oertlichkeiten aufführt: eine durch steile Felswände gebildete weite Ebene (فضاء), in welche man durch einen

Engpaß (شَعْب) gelangt, aber nur zu Fuß kletternd hinabsteigen kann. Hienach überwiegt in כָּלַע die Vorstellung des sichern (und bequemen) Verstecks, in צִוֵּר die des festen Grundes und der Unnahbarkeit. Das eine Bild erinnert an das von steilen Felsen umschlossene (wasserreiche) edomitische כָּלַע Jes. 16, 1. 42, 11., das von Strabo XVI, 4, 21 beschriebene Πέτρα; das andere an die phönikische Felseninsel צִוֵּר *Sûr*, das Asyl im Meere.

obwol dieses urspr. den Schatz (z. B. Nibelungenhort) und nicht den Schutz bed.¹ Verwandt sind die Bilder von der מצודה (מצודה, מצר) und dem מצוד; jenes bed. entw. den Nachstellungsort = Verschanzung (Hupf. in DMZ XV, 224) oder den Spähort = Hochwarte², und dieses die steile Höhe. Das Horn, ein altes Bild sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf J. selber übertragen: „Horn meines Heils“ ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Alle diese Benennungen Gottes sind Früchte des Leides, aus dem Davids Lied entsprossen, näml. der saulischen Verfolgung, wo er in dem an Klüften reichen, an Wäldern armen Lande auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zuweilen in äußerster Gefahr Befreiung verschafften, sieht David nur phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde J. selbst war. Das Bekenntnis zu dem mannigfach bewährten Gotte setzt sich v. 4 in einem allgemeinen Erfahrungssatz fort. מְהִלֵּל ist Prädicatsacc. zu ה': Als Lobgepriesenen (Lobpreiswürdigen) ruf' ich J. an, was besser als Olshausens allerdings stilistisch mögliches (s. zu Jes. 45, 24 vgl. auch Gen. 3, 3. Mi. 2, 6): „Preiswürdig, ruf' ich, ist J.“ zu dem folg. Satze paßt, welcher die mit der Anrufung, die als Hülfesruf zu denken ist, zusammenfallende Erhöhung bekennt. Der Beweis hiefür, daß Anrufung des Preiswürdigen, der wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, und thatsächliche Hülfe zusammenfallen, bildet den weiteren Inhalt des Ps.

V. 5—7. In v. 5 ff. faßt David alle während der saulischen Verfol-

1) s. Vilmar in den Pastoral-theologischen Blättern 1861 S. 107 f.

2) Im Arab. bed. مَصَاد 1) hoher Hügel (fehlt bei Freytag), 2) Berggipfel, und gehört nach den Originalwörterbüchern zum Stamme مَصَد, was äußerlich durch die gleichbed. Formen مَصَد und مَصَد bestätigt wird, wie auch durch deren Plurale مَصَدَات und مَصَدَان, da diese eig. nur unter Voraussetzung der Wurzelhaftigkeit des *m* von jenen Sing. gebildet werden können. Da indessen die Bedeutungen von مَصَد alle entschieden auf dessen Bildung aus der in dem Reduplicationsstamme مَصَص enthaltenen Wurzel مَص hinweisen, die Bedd. aber von مَصَاد, مَصَد und مَصَد sich nicht darauf zurückführen lassen, übrigens auch sonst Beispiele davon vorhanden sind, daß ursprüngliche *nn. loci* von *vv. med.* und ي durch ein Vergessen oder Absehn von deren Herkunft das präfigirte *m* als ersten Wurzelbuchstaben behandeln lassen und mit dessen Beibehaltung secundäre Stämme bilden (wie مَكَن, مَدَن, مَصَر, مَثَن an der Harnblase مثانة verletzten), so ist es überwiegend wahrsch., daß wir in *mašād, mašad, mašd* ein urspr. מצר, מצודה, מצודה haben, diese hebr. Wörter aber auf ein צר in seiner nächsten Bed. spähen zurückzuführen sind, also eig. *specula* (Fl.).

gungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesamtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. David erscheint hier als durchaus leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern, während er in der 2. Hälfte des Ps. in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt. Die Schilderung beginnt v. 5—7 mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hülfruf. Das V. לֹא־יִשְׁׁמַח bed. nicht, wie man nach dem Arab. meinen sollte, treiben, drängen, sondern nach nicht zu bezweifelnder Ueberlieferung (vgl. לֹא־יִשְׁׁמַח Rad) umkreisen, umgeben als poet. Syn. von סָבַב , הִקִּיף , בָּהִיר . Statt „Stricke des Todes“ übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) $\omega\delta\omega\nu\epsilon\varsigma$ (zusammenschnürende Schmerzen) $\theta\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$, aber 6^b zeugt für die Bed. Stricke, vgl. 119, 61 (wo gleichfalls הַבִּלִּי statt des zu erwartenden הַבִּלִּי Jos. 17, 5. Iob 36, 8), der Tod ist also als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3. — Ew. vergleicht den Strick den der indische Jamas führt und die Fesseln, welche nach deutscher Sage Hell um den Hals der Sterbenden schlingt; das deutsche „Noth“ hat den Wurzelbegriff der Fesselung. בְּלִיַּעַל , aus בָּלַי und עַל (v. עַל־עַל־עַל / עַל) zusammengesetzt, bed. Nichtersprießlichkeit, Nichtswürdigkeit und zwar sowol grundtiefe sittliche Verderbnis als auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Cor. 6, 15 *Βελίαρ* = *Βελίαλ* als Name des Satans und seines Reiches); Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, *Beljdaal* und *Scheol* heißen die unheimlichen Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge bedienten. Mit Prät. wechseln Futt. in Imperfektbed. בָּצֵר unterscheidet sich von בָּצַח wie überfallen von anfallen; dieses bed. (von der Wurzelbed. „vorwärts kommen“) an und gegen jem. anrücken, jenes (= بَغَت) urplötzlich befallen (vgl. aber auch بَعَث aufjagen *excitare*, ängstigen). Der הֵיכָל , von wo aus J. hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. לְפָנָי hat *Mehuppach Legarmeh*; mit Recht, denn es gehört mit יִשְׁׁוּעָתִי zus.: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen, denn mit הִבַּחַת verbunden ist es neben בְּאִזְנֵי tautologisch. Vor Jahve's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in dessen Ohren.

V. 8—10. Die Erhörung wurde, wie weiter beschrieben wird, offenbar als Errettung. Die Gesamtnatur steht zum Menschen in sympathischem Verh., indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit theilt, und zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verh., indem sie seine gewaltigen Thaten vorlaufend ankündigt und werkzeuglich vermittelt. Deshalb erscheint hier das Einschreiten Jahve's zu Davids Hülfe von furchtbaren Naturerscheinungen begleitet: wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem prophetisch-apost. Wort die schließliche Parusie Jahve's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so hat auch die Erscheinung Jahve's zu Davids Hülfe außerordentliche Naturerscheinungen

in ihrem Gefolge. Zwar wird uns innerhalb des Lebens Davids nicht dergleichen wie 1 S. 7, 10 ausdrücklich berichtet, aber ein wirkliches Erlebnis muß es sein, welches David hier idealisirt d. i. wurzelhaft erfaßt und zu einem großen majestätischen Gemälde seiner Wunderrettung verallgemeinert. Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer zur Erde herabsenkt. Die Aoriste v. 8 führen das von v. 4 an vorbereitete und bezielte Ereignis ein. Die innere Erregtheit des seinem Knechte zur Rettung erscheinenden Richters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf געש (mit רעש reimend) folgt dessen *Hithpa.*: nachdem der Anstoß zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ist Gotte; זאס zu erg. ist unnöthig, לִי תָרָה ist Synon. von לִי חָם. Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach alttest. Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschrauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heißen (74, 1. 80, 5); das Rauchen ist wie Ausathmen des Feuers und der heftige heiße Athem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht (vgl. Iob 41, 12), ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst „frißt aus dem Munde“ d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zornworten, bei Gott in feurigen, seinem Zorne gleichartigen und dienstbaren Naturgewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Es ist zunächst das Wetterleuchten, welches hier dem Aufflammen glühender Kohlen (גְּחָלִים v. גְּחָלֵי גֵהֵל = جَحِيم koranisch von der Höllenglut) verglichen wird.

Die Potenz des Zorns in Gott geräth, actuell werdend, in Glut und ehe sie ihr Feuer ganz entlädt, kündigt es sich wetterlichtartig an. So zornig und zornsprühend neigte Jahve die Himmel d. i. senkte sie erdwärts und fuhr hernieder, und Wolkendunkel (עֲרֵפֶל gleichbed. mit ὄσφρη vgl. ἔρεβος) war unter seinen Füßen: tief herabhängende schwarze Wolken zeigten den in seinem Zorn auf die Erde herabzuwirken Begriffenen an.

V. 11—13. Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, war zugleich Vorbote des Rächers und Retters. Es liegt nahe, wenn man v. 11 mit 104, 3 vergleicht, קְרִיב für das umgestellte רָכִיב (Gefährt Ew. §. 153^a) zu halten; vorausgesetzt aber die Verwandtschaft des biblischen Cherub und der (nach Ktesias) indopersischen Greifen bed. das Wort (von zend. *grab, garew, garefsh* greifen) das ergreifende und was es ergreift unnahbar festhaltende Wesen, für semitisches Sprachbewußtsein viell. das starke Wesen, von קָרַב = كَرَب *torquere, constringere* (wov. *mukrab* stramm, stark); die Bildung ist eine passive, wie גְּבוּל, יָסֵד, לְבוּשׁ. Die Cherube erscheinen Gen. 3, 24 als Paradieseswächter (was allein schon

hinreicht, die in der Ev. KZ. 1866 No. 46 erneute Erkl. zu widerlegen daß sie ein Symbol der idealen Einheit des Lebendigen seien, כְּרוּב = כְּרוֹב „wie Vielheit“!) und anderwärts als der lebendige starke Wall und Wagen der unnahbaren Majestät Gottes, und vermitteln nicht blos im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylus' Prometheus Okeanos dahergeflogen kommt τὸν πτερυγῶν τόνδ' οὐρανὸν γρόμῳ στομίων ἄτρει εὐθύτων, so reitet hier J. auf dem Cherub, dessen Entstellung der heidnische Greif ist, oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (מְרִכְבָּה). Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. רַבֵּי vereinigt wie nach altem Sprachgebrauch das deutsche *reiten* und noch jetzt das holländische *ryden* die Bedd. des Reitens und Fahrens. רָצַח ist Aorist ohne consec. י (vgl. רָא Hos. 6, 1). Der Objektsacc. dazu ist חֲשֵׁה; der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heißt das Gewittergewölk Gottes סָבִיבָה und auch 97, 2 ist es סָבִיבִי, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. In 12^b entfaltet sich der Objektsacc. חֲשֵׁה: Gewässer-Dunkel d. i. von Wassern strotzendes¹ und Dunsthüllen-Schwalle, dicke und deshalb finstre Massen (צֶבֶד in seiner Grundbed. das Dichte oder Dickicht Ex. 19, 9 vgl. Jer. 4, 29) von שְׁחָקִים, was hier poet. Name der luftigen Wolken. Die Zertheilung und Entladung ging nach v. 13 von נִגְהִי נִגְהִי aus. So heißt Gottes Doxa (Ez. 10, 4) als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht. Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel und feurige Glühkohlen d. i. funkelnde und zündende Blitze (vgl. Hab. 3, 11. Jes. 30, 30). Das Obj. עָבִיר steht voraus, weil mit der Doxa sich zunächst die Vorstellung der Wolken verbindet, hinter welchen laut v. 11 (vgl. Hab. 3, 4) die Doxa sich verbirgt. Man könnte auch erkl.: vor seinem Abglanz gehen seine Wolken über in Hagel . . , was dem stichischen Baue angemessener wäre und nach Ges. 138 Anm. 2 möglich ist. Indes liegt bei der Verknüpfung von עָבִיר mit Gewölk die Vorstellung des Hindurchdringens (Thren. 3, 44) näher. Riehm versteht עָבִיר nach Iob 30, 15 von dem Schwinden der Wolken vor dem durch Blitz auf Blitz erzeugten Lichtglanz. Aber וְגַחֲלֵי-אֵשׁ בָּרִי וְגַחֲלֵי-אֵשׁ käme dann ohne Zus. mit עָבִיר für sich zu stehen, was anzunehmen keine Nöthigung vorliegt. Löschung des עָבִיר empfiehlt sich vollends nicht. Der Vers verliert dadurch wie 2 S. 22, 13 das erforderliche Maß.

1) Rab Dimi *Taanith* 10^a führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נַחֲרוּ עָנָנִי וְצִירֵינִי מִדֶּחַי וְחֲשִׁינִי מִדֶּחַי d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser; sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

V. 14—16. Unter Donnern schleuderte J. Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbette bis in das Erdinnere bloß, um den Versunkenen zu retten. Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmeln seines Mundes Iob 37, 2, קִלְיוֹן der Allerhabne heißt Gott hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die 3. Zeile des v. 14 ist irrtümlich aus der vorigen Str. wiederholt: sie läßt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da קוֹל קוֹל *edere vocem* anderen Sinnes als dort קוֹל קוֹל *dare tonitrua* ist; sie hat auch das Ebenmaß des Strophenbaues gegen sich und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיִּשְׁלַח ist רַב parallel, welches als Gegens. von קָצַט Neh. 2, 12. Jes. 10, 7 adverbial „in Menge“ bed.; meistens faßt man es nach Gen. 49, 23 im Sinne von בָּרַק 144, 6: רַב *in p.* = רַב (mit Uebergang des *ō* in das breitere *â* wie פֶּזַע für פֶּזַע Gen. 49, 3) = רַבָּב, verw. רַבָּה, רַבָּה, aber die Formen רַב, רַבָּה sind hier und überall von fraglicher Existenz, wie z. B. רַב Jes. 54, 13 eher Adj. als 3 *pr.* ist (Böttcher, Neue Aehrenlese No. 635. 1066 vgl. 1350). Die Suff. *em* gehen nicht auf die Pfeile d. i. Blitze, sondern auf Davids Feinde. וַיִּחַדֵּם sowol in Verwirrung setzen als durch Wirrnis vernichten Ex. 14, 24. 23, 27. Zu dem Donner, der Stimme Jahve's, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, daß die Betten der Gewässer sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblößt werden: נַחֲשִׁיךְ (Nebenform zu נָחַץ) heißt das Flußbett und dann der Fluß oder Bach selbst, *a continendo aquas* (Ges.), ganz so wie arab. *mesîk*, *mesâk*, *mesek* (v. مَسَك, dessen VI. Form *tamâsaka* = تَهَمَّسَكَ einen Ort bed., der das Wasser nicht einsickern läßt, sondern es wegen der Festigkeit des Bodens über diesem stehend oder fließend erhält; gleiche Benennung des Wasserbetts und dann *metonymiâ continentis pro contento* des Wassers selbst haben wir auch in بَحْرٌ welches den Spalt (das Meeresbecken) und dann das Meer und in وَادٍ (الوادي), welches das sich hinstreckende hinziehende Thal und dann auch den Thalfluß und überh. den Fluß (aber nicht so unmittelbar wie نَهْرٌ bed. J. braucht nur zu dräuen (ἐπιτιμᾶν Mt. 8, 26), so fliehn (104, 7) und trocknen (106, 9. Nah. 1, 4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Er ist aber schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht bloß das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten. Daß wir die Schilderung mit Recht für ideal erklärten, erhellt daraus daß sie hier geradezu allegorisch wird. Der nahezu von Feinden Ueberwältigte wird dargestellt als ein in tiefen Wassern Versunkener und schier Ertrinkender.

V. 17—20. Da streckt J. seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft und reißt den Versinkenden empor. Das V. וַיִּשְׁלַח ohne יָד (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. מָשַׁח aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des (aus dem Aegyptischen ins Hebr.

umgedachten) Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: „er hat einen Mosen aus mir gemacht“, mich aus großen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hätten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nil, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt v. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „großen Wasser“ durch מַיִם בְּיָרֵךְ גְּבֹרֹתֶיךָ glossirt werden, was aber hier nicht paßt oder doch zu eng ist. Mit v. 17 hat der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. In der Verbindung אֶיִּבִּי אֲנִי ist אֲנִי nicht accus. Umstandswort, sondern Adj. wie רִיחֶךָ טוֹבָה 143, 10 und ὁ ἀνὴρ ἀγαθός (Hebräerbr. S. 353). Mit בִּי wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines אֶיִּר d. h. (s. zu 31, 12) seiner Beschwer oder Leidenbürde, wo er ohnehin ein heimatloser und fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (כָּבַד wie 6^b. 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber J. wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Die LA מִן הַקֶּרֶךְ nach 59, 11 wird durch 19^b ausgeschlossen, welches gegensätzlichen Parallelismus fordert. So gelangte er denn durch Gottes Hand aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn J. hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter. חֶפֶץ hat hier den Acc. auf Penult. und beim ē, damit man nicht ē lese, *Metheg* als Dehnungszeichen (הַפֶּתֶחַ).¹ Weshalb er Gotte gefiel und dieser ihn nicht umkommen ließ, sagt die folg. Str. Jenes בִּי חֶפֶץ בִּי wird nun der Grundged. des Liedes.

V. 21—24. Ueber גָּמַל (wie שָׁלַם mit Acc. nicht nur der Sache, sondern auch der Person z. B. 1 S. 24, 18) εἶ oder κακῶς πράττειν τινά s. zu 7, 5. שָׁמַר beobachten = innehalten ist ebenso Iob 22, 15 gebraucht. מִן רָשָׁע מֵן prägnanter Ausdruck der *malitiosa desertio*; „von Seiten Gottes“ d. i. nach seinem Urtheil wäre sprachgebrauchswidrig (denn das מֵן Iob 4, 17 ist anders gemeint) und gäbe einen frostigen Zusatz. V. 23 hat deuteronomische Färbung Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11. Ueber das dichterische מֵן in p. מֵן s. Ew. §. 263^b. Das Fut. 23^b neben dem Nominalsatz 23^a ist nicht vom Pflegen in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gemeint: er hat seinen Gott nicht bösllich verlassen, sondern (בִּי = *imo, sed*) hat Gottes Gebote immer als Norm gegenwärtig und schafft sie sich nicht weitweg aus den Augen, um desto ungescheuter sündigen zu können, und so war er denn (*fut. consec.*) im Verhältnisse (עִם wie Dt. 18, 13 vgl. 2 S. 23, 5) zu Gott הָיִים mit ganzer Seele ungetheilt auf Ihn gerichtet, und hütete sich vor seiner Missethat (פָּנֵן v. פָּנָה עָוִי verdrehen, verkehren, vgl. עָוִי von Irrsal, Verblendung, Selbstbespiegelung) d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor daß Missethat nicht sein eigen würde, מִן מִצְוֹתָ s. v. a.

1) Ebenso steht *Metheg* beim ē der des Worttons durch Tonrückgang verlustig gegangenen geschlossenen Endsylbe in חֶפֶץ 22, 9. נִחְיֶה 90, 2., s. zu Jes. 40, 7 f. 62, 2 u. ö.

מִיָּדָי (Dan. 9, 5), vgl. מִיָּדָיָי Spr. 20, 9. מִיָּדָי = als daß ich lebe Jon. 4, 8. In dieser Str. schlägt Ps. 18 gleichen Ton mit Ps. 17 an, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugnis Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugnis 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugnis 1 K. 15, 5. 11, 4.

V. 25—28. Was schon v. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatisch ausgesprochen und wird v. 26. 27 begründet: הָסִיר ist der Gottes- und Menschenfreund, wie *pius* sowol vom Verhalten gegen Menschen als gegen Gott gebraucht wird; אָבִיר הָמִים der Mann (Constr. von אָבִיר) sittlich-religiöser Ganzheit (*integri* = *integritatis*, vgl. 15, 2) d. i. ungetheilter Ergebenheit an Gott; נָבֵר (wofür anderwärts לָבֵר 24, 4. 73, 1) nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des *Ni*. gemäß der sich Reinigende ἀγνίζων ἐαυτόν 1 Joh. 3, 3.; עָקֹשׁ (Gegens. רָשָׁע) der sittlich Verschrobene, „Verkehrtmütige“. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind zum Ausdruck entsprechender Selbsterweisung frei gebildete *Hithpa.* zusammengestellt: הִתְחַסֵּס, הִתְחַמֵּם, הִתְחַבֵּר u. הִתְחַבֵּל (sich נִתְחַבֵּל oder פִּתְחַלֵּל beweisen). Die innige Liebe des Frommen erwidert Gott mit traulicher Liebe, die ganze Hingebung des Redlichen mit voller Gnadenmittheilung, das Streben nach Reinheit durch rückhaltlos liebevolle Gesinnung (vgl. 73, 1), die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schließlichen Verdammnis führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23 f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, daß die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, stets das Spiegelbild seines Innern ist, sondern daß das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird v. 28 erläutert und begründet. Die durch Leiden niedergebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmütigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Erhabne hoffärtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen die J. hasset. Gottes Gericht zwingt sie, daß sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

V. 29—31. Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet. Hitz. übers. die Fut. v. 29 f. imperfek-tisch, aber die dies mit sich bringende Tempusfolge ist ja hier wie schon v. 28 durch יָרִי unterbrochen. Die Leuchte יָרִי (aus *nawir*) ist Bild des gleichsam fortbrennenden Lebens mit Einschluß des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form נִיר (aus *nivr*, *nijr*) das gew. Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids 1 K. 11, 36 u. ö. Davids berufsmäßig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) läßt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von J. immer wieder gelichtet. Denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig, in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Fut. אֶרְךָ läßt sich um so sicherer von רָצַץ (= אֶרֶץ) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Fut. den Umlaut *u* hat; der

Text 2 S. 22 aber scheint allerdings an die Stelle des Niederschmetterns das „Anrennen“ zu setzen. Die Mauer hat den Namen **נִיר** von diesem Ersteigen zum Zwecke der Ueberklimmung (vgl. **سار fut. o** aufsteigen wie der Wein der in den Kopf geht und ihn einnimmt). Mit v. 31 geht die 1. Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. **הָאֵל** ist *nom. abs.*, wie **הַצִּיר** Dt. 32, 4; dieser altmosaische Ausspruch hallt hier wie 2 S. 7, 22 im Munde Davids wieder. Der Art. von **הָאֵל** weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Sein Weg ist fehllos und untadelig. Sein Wort ist **צְרוּפָה**, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in Ihn, den Gott der Verheißung, sich zurückzieht, der ist vor allen Gefahren geschildet. Von hier entlehnt ist Spr. 30, 5.

V. 32—35. Die lobpreisende Schilderung der erfahrenen Gnadenbeweise nimmt einen neuen Aufschwung und setzt sich in dieser 2. Hälfte in bunterer minder berechneter Strophenmischung fort. Was v. 31 von Jahve's Weg und Wort und Ihm selber sagt, wird v. 32 daraus erhärtet, daß er allein **אֱלֹהִים** zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein **צִיר** Fels d. i. unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das v. 31 Gesagte gilt also nur von ihm. Es wechseln **מִבְּלָצִיר** (mit negativem verstärkendem **מִן**), welches „außer Bezug auf“ und dann schlechtweg „außer“ bed., und **זִילָהּ** (mit **זֶ** des Bindelaufs, welches anderwärts auch als Suff. fungirt: von **זִילָהּ** „Ausnahme“. Was folgt schließt sich beschreibend an **אֱלֹהֵינוּ** an: unser Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich

gürtete mit Stärke (**חֵזַק** wie **حَزَق** von dem Wurzelbegriff der Drehung, Spannung ausgehend) und demzufolge (*fut. consec.*) meinen Weg **תָּמִיד** „vollkommen“ machte d. i. schlechthin unanstoßig, frei von Anstößen und Verstößen, gradaus zu gottgemäßem Ziele führend; der Begriff ist hier doch wol kein anderer als v. 31 vgl. Iob 22, 3 und also kein bloß physischer (Hupf. Riehm); nur daß die Fehllosigkeit hier gemäß ihrer Bezogenheit auf den Weg eines Menschen, Königs, Kriegers verstanden

sein will, vgl. übrigens den anderen Text. Das V. **שָׁוִה** bed. wie **سَوَّى** gleichmachen (*aequare*), ordnen, zurechtstellen; die Lehnstelle Hab. 3, 19 hat dafür das farblosere **שִׁים**. Die Hirschkuh (Hindin) **אֵילָה** oder **אֵילָהּ** ist in der Thierwelt der Ausbund der Schnelligkeit (vgl. *ἑλαφος* u. *ἑλαφρός*) und zugleich der Anmut. „Gleich den Hindinnen“ ist s. v. a. gleich den Füßen der H.; den treffenden Vergleichspunkt dem Bilde zu entnehmen überläßt der hebr. Stil dem Leser. Es ist nicht Schnelligkeit des Fiehenden (de W.), sondern des Angreifenden und Verfolgenden gemeint — eine Heldeneigenschaft nach 2 S. 1, 23. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. „Meine Höhen“ nennt David nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein eigen werden, sondern die ihm als Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes: auf ihnen gewährte ihm J. festen Stand, so daß er von ihnen aus das Land fernhin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13. Jes. 58, 14). Das V. **לִמִּיר**, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit **לְ** des Lehrgegenstands als

Lehrzwecks verbunden. Dem Subj. „meine Arme“ geht das V. נִחַר (niederdrücken = spannen den Bogen) in der Einzahl voraus; selbst wenn das Subj. voransteht ist diese Ungleichartigkeit statthaft (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Zach. 6, 14). קָשֶׁת נְחוּשָׁה Bogen von Ehernem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist Heldenart auch bei Homer und in Ramâjana.

V. 36—37. Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der eherne Bogen an sich, sondern die hülffreie Kraft seines Gottes. „Deines Heiles Schild“ ist das in deinem Heil bestehende; מָגֵן hat wie überall festes *â*. Jahve's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte; Jahve's Rechte stützte ihn, daß seine Hände im Streit nicht ermatteten — es ist im letzten Grunde die göttliche עֲזָרָה, worauf er seine Größe zurückzuführen hat, nicht die Demut die Gott in ihm gewirkt hat (AE), sondern Gottes eigne Demut (Raschi), vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113, 6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57, 15. 66, 1 f., vgl. *Megilla* 31^a: „Ueberall wo die Schrift die Herrschermacht גְּבוּרַת des Heiligen, gebenedeit sei Er, bezeugt, da hebt sie daneben auch seine Herablassung עֲנִיּוּתָהּ hervor wie Dt. 10, 17 und daneben v. 18., Jes. 58, 15^a und 15^b, Ps. 68, 5 und 6.“ Mit Raschi zu erklären: deine Herablassung machst du mir groß (bethätigst du mir reichlich) empfehle sich, wenn sich das Suff. von תִּרְבִּי nicht passend als Obj. fassen ließe. Und mit Lth. nach LXX. Vulg. zu übers.: „*wenn du mich demütigest, machstu mich gros*“ verbietet sich dadurch, daß עָנָה gebeugt s., nicht wie עָנָה beugen und demgemäß עֲנִיָּה Beugung seiner selbst, nicht des Andern bed. Es ist diejenige Herablassung Gottes zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche auf das Ziel der Menschwerdung hin sich im Leben des Sohns Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bethätigte, die göttliche *χορηγότης καὶ φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4), welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stieß. Den Schritt unter jem. weiten ist s. v. a. dem Schreitenden freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4, 12). J. räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stahlte, so daß er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel. Das Perf. מַעֲדִי bestätigt was ohnehin die *consec. temporum* fordert, daß hier alles rückblickend gemeint ist.

V. 38—41. So in Gottes Kraft, mit Gottes Waffen, unter Gottes Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde in auswärtigen und einheimischen Kriegen. Nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die Imperfektbed. der Futt. v. 38. 39 erhellt aus dem v. 40 eintretenden Aor. und den Perf. und Futt. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall v. Ex. 15, 9 (vgl. oben 7, 6). Seine Gegner nennt der D. קָמִי wie v. 49. 44, 6. 74, 23 vgl. קִרְיָמִי Iob 22, 20., indem קָמִי für sich schon den Sinn feindlicher Erhebung hat und also קָמִי

für קָמִים עָלַי (קוּמִים 2 K. 16, 7) gesagt werden kann.¹ Daß קִים 39^a nicht „stehen (bestehen)“, sondern „(wieder) aufstehen“ bed., zeigt der häufige Gebrauch dieser RA z. B. 36, 13. Thren. 1, 14. Die RA עָרָה aber, welche sonst die Fliehenden zum Subj. hat (2 Chr. 29, 6), ist hier anders gewendet: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23, 27. Aus 21, 13 (הַשִּׁחִיתוּ הַשָּׂדֵה S. τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους) erhellt, daß עָרָה nicht Acc. des Gliedes neben Acc. der Person (wie z. B. Dt. 33, 11), sondern Faktitiv-Obj. nach Ges. §. 139, 2 ist.

V. 42—43. Ihr durch Noth erpreßtes Gebet zu den Götzen und selbst zu J., weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אֶל, die zwei Verhältnißwörter wechseln 42, 2. Da man nicht Staub, sondern zu Staub pulverisirt, so ist כָּפָצָה eventuell zu fassen: so daß sie wurden wie Staub (vgl. Iob 38, 30 כָּפָצָה so daß es wie Stein wird und das Aeuserste solcher prägnanten Kürze Jes. 41, 2) vor dem Winde (עַל-פָּנֶיךָ wie 2 Chr. 3, 17 vor der Fronte). Anders das zweite Bild: ich schüttete sie aus (אֶרֶק v. אֶרֶקָה wie Straßenkoth d. h. nicht blos: so daß sie solcher wurden, sondern wie man solchen ausschüttet, so verächtlich, so schmachvoll und so gänzlich (vgl. Jes. 10, 6 Zach. 10, 5); LXX übers. λεανῶ von הָרַק (V רַק recken, dünn machen, vgl. tendo tenuis, dehnen dünn), und der Text 2 S. c. 22 bietet in אֶרֶקָה die gleiche Vorstellung.

V. 44—46. So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines großen nach innen und außen befestigten Reiches. Unter עם רִיבִי lassen sich in Anbetracht des folg. גִּזְרִים und des V. הַפְּלִטָה nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen J. ihn frei machte, um ihn seinem verheißungsgemäßen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Die Bezeichnung ist wie עם בְּרִית Jes. 49, 8. קִנְיָתָם eb. 26, 11 (s. den Comm. zu diesen beiden St.), wogegen das folg. עם durch das attributive לֹא-יִרְעָתִי (Ges. §. 123, 3) auswärtige Beziehung bekommt. Die Beweise, auf Grund welcher Riehm behauptet, עם רִיבִי bedeute internationale Kämpfe, sind nichtig; Volks-Fehden sind *bella civilia*. Das נִשְׁמַע v. 45 ist das Reflexiv von שָׁמַע gehorchen (z. B. Ex. 24, 7), also: sich gehorsam beweisen (= *Ithpa*. Dan. 7, 27); לְשִׁמַּע אֹזֶן besagt mehr, als daß sie aufs Wort gehorchten, שָׁמַע bed. Kunde, Gerücht und אֹזֶן שָׁמַע ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42, 5., also: sie unterwarfen sich sich schon auf das Hörensagen von meinen Siegen, wozu 2 S. 8, 9 f. ein Beleg. בָּהַשׁ leugnen, lügen, heucheln, hier wie öfter von der erzwungenen Unterwürfigkeit, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, daß die Söhne des Auslands gute Miene zu bösem Spiel machten, malt v. 46 aus. Sie welkten hin d. i. wurden matt und mürbe (Ex. 18, 18),

1) In der Sprache der Beduinen heißt *kôm* Kriegszustand, Fehde und *kômānī* (Denom. v. *kôm*) mein Feind (*hostis*); *kôm* hat auch die Bed. eines Kollektivs von *kômānī* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijānā kôm* ihr und wir sind Feinde, und: *bēnātnā kôm* zwischen uns ist Krieg.

unvermögend die Belagerung Davids auszuhalten oder zu durchbrechen, und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, aus ihren Verschlüssen d. i. aus den festen Plätzen, hinter denen sie sich verschlossen hatten (vgl. 142, 8). Dem V. חָרַג ist durch das arab. حَرَج (V) von hörbarem Pressen, Drücken u. dgl.) gepreßt, gedrückt, knapp, enge s., in die Klemme kommen (wov. auch حَرַج *movere*, eig. durch Anpressen den Impuls zur Bewegung geben) und das targ. חָרַגָּא דְּמִוּתָּא = אִימָתָא דְּמִוּתָּא (s. die Trgg. zu Dt. 32, 25) die Bed. des sich Aengstens gesichert, welche sich hier in Verbindung mit örtlichem מָן zu dem Sinne ängstlicher Flucht besondert. Lautlich ferner liegt das von Hitz. verglichene חָלַל humpeln, hinken, und das nächstliegende, aber farblose חָרַג herausgehen (seiner Wurzelbed. nach — vgl. خَرَج, خَرَق u. dgl. —: ausbrechen *erumpere*) ist im Hebr. u. Aram. unnachweisbar. Für unsere Auffassung spricht חָרַגָּא der Lehnstelle Micha's 7, 17.

V. 47—49. Der Hymnus lenkt nun zu Ende mit lobpreisendem Dank für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Gro thaten. Wie das überall doxologische (צִיּוֹרִי) בְּרִיָּה (*part. pass.* zu בָּרָה, s. zu 95, 6) ist auch חַי ה' (*vivus J.*) als Aussagesatz gedacht, aber ähnlich wie in der gleichlautenden Schwurformel mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und hier doxologischen Sinnes. Demgemäß bed. auch יִרְוֶה (יָרֶה) erhoben sei oder werde, in welchem Sinne der andere Text יִרְוֶה (יָרֶה) = (יָרֶה) schreibt. Es sind 3 von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von הָאֵל an folgt, zeichnet J. noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (*εὐλογητόν*) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Aus יִדְבֹּר sieht man daß יִדְבֹּר imperfektiv aufzulösen ist. Die Rache-Erweisungen נִקְמוֹת heißen Gottes Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmäßige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden oder deren Ahndung (z. B. an Nabal) zu erleben, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung (*vindicatio*) der Unverletzlichkeit des Rechts. Ob הִדְבִּיר (syn. דָּבַר 144, 2) hier und 47, 4 „zu Paaren treiben“ als Intensiv v. דָּבַר treiben bed. (Ges.), ist fraglich; näher liegt die Bed. „den Rücken wenden“ nach dem arab. *adbara* (Hitz.), vgl. *dabar*, *dabreh* Flucht, Rückzug; *dabira* hinten verwundet s.; *medbûr* im Rücken verwundet. Die Vorstellung, von welcher aus הִדְבִּיר die Bed. unterjochen gewinnt, ist die der Flucht, auf welcher von hinten ereilt feindliche Völkerschaften unter ihn (45, 6) hinsanken, aber auch die in 129, 3. Jes. 51, 23 ausgemalte Vorstellung liegt nicht ferne. Mit מַפְלְטִי wird die Aussage zur Anrede. מִן רוּמִים nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so daß ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte steigernde אֵת verbindet hier zwei Ged. gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs. Auf das Partic. folgen Futt.: das mehrfach Erlebte ist auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht.

V. 50—51. Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut

wie er ihm verheißten, soll nicht auf dem engen Raum Israels beschränkt bleiben. Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntnis Jahve's, dem er auf diese Weise Bahn bricht, und das Heil Jahve's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, daß das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch v. 50 unseres Ps. an. Was v. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist mit Davids Autorschaft, wie Hitz. und Riehm anerkennen, wol vereinbares Echo der messianischen Verheißungen 2 S. 7, 12—16. Und Theodoret beruft sich nicht mit Unrecht auf das Schlußwort צד-עולם gegen die Juden. In wem anders, als in Christo dem Sohne Davids, hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles, was Davids Samen verheißten worden ist, ewige Wahrheit und Wirklichkeit? Der Lobpreis Jahve's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schließlichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII nach dem Texte 2 Sam. XXII.

Ueber die Abweichungen der überschriftlichen Einführung s. zu 18, 1. Lehrreich ist das Verhältniß der prosaischen Accentuation des Ps. in 2 S. c. 22 zu der dichterischen im Psalter, wie z. B. statt *Mercha mahpach* (*Olewejored*) im Psalter hier *Athnach*, statt des auf *Mercha mahp.* folgenden *Athnach* hier *Zakef* (vgl. 18, 7. 16. 31 mit 2 S. 7. 16. 31), statt des *Rebia mugrasch* hier *Tifcha* (vgl. 18, 4 mit 2 S. 22, 4), statt des *Pazer* am Versanfang hier *Athnach* (vgl. Ps. 18, 2 mit 2 S. 22, 2) eintritt.¹ Die eigentümliche stichische Schreibweise, in welcher dieses Lied in unsern Ausg. erscheint, ist altüberliefert. Wird Halbzeile über Halbzeile gesetzt, so daß diese zwei Columnen bilden, so heißt das אריה על גבי אריה לבנה על-גבי לבנה זiegel auf Ziegel, Halbziegel auf Halbziegel, wie in unsern Ausg. das Lied Haazinu Dt. 32 sich darstellt. Erscheinen dagegen die Halbzeilen so, wie hier, vertheilt und übereinandergeschichtet, so heißt das אריה על-גבי לבנה ולבנה על-גבי אריה. So sind nach *Megilla* 16^b alle Cantica der Schrift zu schreiben und nach *Sofrim* c. 13 hat Ps. 18 mit 2 S. 22 diese Schreibweise gemeinsam.

V. 2—4. Diese Str. ist durch Wegfall ihres monostichischen Introitus 18, 2 verstümmelt. Infolge des sind die Vocative v. 2 f. ihrer Stütze beraubt und zu Nominalsätzen: *Jahve ist mein Fels* . . herabgestimmt, die keinen rechten hymnischen Anfang geben. Statt יְהוָה אֱלֹהֵי אֲלִי heißt es wie 144, 2 וַיִּשְׁכַּן לִי; statt אֱלִי צוּרִי gegen die Art dieser emblematischen Namenreihe אֱלֹהֵי צוּרִי. Der Verlust der Str. ist durch den Zusatz: *und meine Zuflucht, Mein Heiland der gegen Unbill Heil mir schafft* wieder eingebracht. In 4^b ist wie 49^b das nicht assimilierte מִן (vgl. v. 14. 30, 4. 73, 19) in assimiliertes verkürzt. Ist viell. לִי Rest des verwischten אֱלִי und אֱלִי Umkleidung des alsdann zu nackten צוּרִי?

V. 5—7. Die Anknüpfung dieser Str. mit בִּי ist sinngemäß, aber matt. Dagegen empfiehlt sich die LA מִשְׁבְּרִי statt הִבְלִי (selbst wenn auch

1) s. Baers Accentuationssystem Cap. 15 und *Thorath Emeth* III, 2 nebst S. 44 Anm. daselbst.

der Verf. von 116, 3 so gelesen hätte) durch den Parall. und dadurch, daß nun letzteres Bildwort sich nicht in v. 5. 6 wiederholt; **מִשְׁבְּרֵי** sind nicht nothwendig am Ufer sich brechende, sondern auch sich aneinander brechende Wogen, **אֶפְסֵינִי** also nicht unstatthaft. Weggelassen ist das entbehrliche **ו** von **נִתְחַלֵּה**. Statt der volltönenderen und dem Schlußfall des Verses angemesseneren Form **סִבְבֵּינִי** die gewöhnliche synkopirte **סִבְבִּי** (vgl. 118, 11). Die Wiederholung des **אָקְרָא** (statt **אֶשְׁנֶנֶּה**) ist noch unpoetischer als die von **הִבְלִי** sein würde. Dagegen könnte **נִישָׁמַע** für **נִשְׁמַע** urspr. sein; ohne **ו** ist es (rückblickend gemeinter) Ausdruck des Gleichzeitigen, mit **ו** Ausdruck des Hauptfaktums. Die Schlußzeile **וְיִשְׁתַּחֲוֶה בְּאֶזְנוֹי** ist verstümmelt: der kurze Nominalsatz ist nicht sinnlos (vgl. Iob 15, 21. Jes. 5, 9), aber nur ein Bruchstück des wortreicheren volltönenderen Strophenschlusses im Psalter.

V. 8—10. Das *Kerî* verwischt hier den bedeutsamen Wechsel des *Kal* und *Hithpa*. von **נָצַח**. Statt **וּמִסְכֵּרִי** die weibliche Pluralform **מִסְכֹּרוֹת** (wie in beiden Texten v. 16) ohne **ו**; statt des Genit. **הָאֵרֶץ** mit Ueberbietung des Bildes: **הַשָּׁמַיִם** (vgl. die Säulen Iob 26, 11), was nicht von den Bergen als den die Himmel gleichsam tragenden Atlanten, sondern von den Stütz- und Schwerpunkten der Himmel selbst gemeint ist: das ganze Weltgebäude zittert.

V. 11—13. Statt des vom Adlerfluge üblichen malerischen **וַיֵּרָא** (Dt. 28, 49 und daher bei Jerem.) das farblose **וַיֵּרָא** *er erschien*; statt des aoristisch gemeinten **וַיֵּשֶׁב** das förmlichere, aber hier wo so viele Aoriste mit **ו** zusammentreffen minder poetische **וַיֵּשְׁבֶה**. In 12^a ist die Hebung und Senkung der parall. Glieder zu Einer un gelenken Zeile verwaschen: *Und machte Finsternis rings um sich zum Gezelle* (**וַיַּכְסֵה**). Ursprünglich aber ist viell. das **ἀπ. λεγ. ἡσυχία**, dem durch das Arab. die Bed. massenhafter Häufung gesichert ist; das im Koran häufig vom Versammeln zum Gericht gebrauchte **حش** mit der auch in **حشى**, **حاش**, **حشد** vorliegenden Wurzelbed. *stipare, cogere* (zusammendrängen, gedrungen machen) ist hier wie **ἀγείρειν** in dem homer. **νεφεληγερέτα** gebraucht.¹ Arg verstümmelt ist v. 13. Von **עָבְרוּ עִבְרוּ בְּרִי** des jenseitigen Textes sind nur die vier Buchstaben **בְּרִי** (wie 9^c) übrig geblieben.

V. 14—16. Statt **וַיִּרְעַם** das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder statthafte **וַיִּרְעַם**. Statt **מִן־שָׁמַיִם** (ohne Assimilation wie Richt. 5, 20 vgl. unten 30, 4) hat der andere Text **בְּשָׁמַיִם**. Daß aber die Zeile **בְּרִי וְנִתְחַלֵּה אֶשׁ**

1) Midrasch und Talmud erklären nach dem Aram. „Siebung der Wolken“, indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsickern (*Taanûth* 9^b: **מַחְשֹׁרוֹת מַיִם** (על-גבי קרקע). Kimehi combinirt **קָשַׁר** mit **חֲשַׁר** (wonach Kohut, Jüd. Angelologie S. 45., „ziehe zusammen deine Gewässer!“ *Taanûth* 25^b erkl.), Schlottmann (DMZ XXIV, 663) mit **עֲשַׁר** (in **עֲשֻׁתֹּרוֹת** als Appellativ: Verbindungen, Be-gattungen *soboles* und im Namen der Zehnzahl **עֲשָׂרָה** (wov. z. B. **עֲשִׂירִים** *socius*), aeth. in der Intensivform: *ad coetum convocare*, aber auch **אָסַר**, **אָזַר**, **קָשַׁר** u. s. w.

fehlt, ist ein willkommener Beweis dafür daß sie im anderen Text wesentlich aus der vorigen Str. wiederholt ist. Dagegen steht *הַצִּיָּה* gegen *הַצִּיָּה* zurück, *וַיִּבְרָקִים רֶבֿ* ist zu schwunglosem *בָּרָק* verderbt und irrigerweise setzt das *Keri* *וַיִּבְרָקִים* voraus, daß das Suff. von *וַיִּפְּצֵם* sich auf die Pfeile d. i. Blitze beziehe. Hinwieder ist *רֶם אֶפִּיקִי* Rinnsale *des Meeres* viell. ursprünglich; *מִיָּם* könnte sich jenem leicht als das in Verbindung mit *אֶפִּיקִי* Gewöhnliche (42, 2. Jo. 1, 20) untergeschoben haben. Möglich aber auch daß es sich mit *יָם* hier ebenso verhält wie mit *הַשָּׁמַיִם* 8^a. *וַיִּבְרָקִים* statt *וַיִּבְרָקִים* ist gleichen Sinnes. Der Strophenschluß ist auch hier durch Verwischung der Anrede Gottes abgeschwächt: *durch* (*בְּ* statt *מִ* des anderen Textes) *das Dräuen Jahve's, vor dem Schnauben seines Zornhauchs*. Der Wechsel der Praep. ist in diesem Wogenschlag der Glieder mehr störend als ansprechend.

V. 17—20. Ohne Belang ist die Variante *וַיִּשְׁנֹאֵר* statt *וַיִּשְׁנֹאֵר*, aber sowol sprachlich als rhythmisch minder gefällig *לְמִשְׁעָן* statt *לְמִשְׁעָן* zur *Stütze*. Die Auflösung des *וַיִּצְאָה* in *אֲתֵּי וַיִּצְאָה* betont das *mich* in unnöthiger und schleppender Weise.

V. 21—24. Statt *בְּצִדְקָתִי* hier und v. 25 *בְּצִדְקָתִי* gegen den Brauch der Psalmsprache (vgl. 7, 9 mit 1 K. 8, 32). Statt des poetischen *אֲסִיר* (*Iob* 27, 5. 23, 12) nach der gemeinüblichen RA 2 K. 3, 3 u. ö. (vgl. Dt. 5, 32): *אֲסִיר* mit neutrischem Fem. Statt *וַיִּנְחֵהוּ* das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche *וַיִּנְחֵהוּ* und statt *וַיִּשְׁתַּחֲוֶה* die bei der 1. *p.* des *ful. conv.* im jüngeren Hebraismus sehr häufige, obwol auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. *Iob* 19, 20) vorkommende Form mit *ah* der Richtung. Statt *עָמַל* weder sprachlich noch rhythmisch sich empfehlendes und in Beihalt von v. 26. 27 sicher nicht ursprüngliches *לֹ*.

V. 25—28. Ueber *בְּצִדְקָתִי* s. v. 21. Beispiellos ist *בְּבִרִי*, das sonst nur (*בְּפִים*) *בִּרְרִים* die Unschuld bez. In dem gleich sonderbaren *גִּבּוֹר הַיָּמִים* (*der redliche Brave*) ist *גִּבּוֹר* wie in *חֵיל* gebraucht (vgl. das noch sonderbarere *גִּבּוֹר הַיָּד* LXX Spr. 28, 3). Die Form *תַּחֲבֵר*, die nur den Klang eines assimilirten *Hithpa.* wie *תַּחֲמֵם* (= *תַּחֲמֵם*) hat und vielmehr Reflex. des *Hi.* *הִבֵּר* nach Art des aram. *Ittaphal* (also = *תַּחֲבֵר*) ist, und vollends die Form *תַּחֲפֵל*, welche wie ein *Hithpa.* v. *תַּפֵּל* lautet (zeigt du dich abgeschmackt, absurd, thöricht), aber da Gotte *תַּפֵּל* zuzuschreiben (*Iob* 1, 22) auch schon im Ausdruck ungeziemend ist, gleichfalls als *Ittaphal* mit rückwärts vollzogener Assimilation = *תַּחֲתַפֵּל* (Böttch.) gedacht scheint, sind Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet. *וַיִּנְחֵהוּ* statt *בִּי* zu Anf. von v. 28 macht zur Fortsetzung was Begründung ist. Eine der sinnreichsten Varianten ist die Verwandlung des *וַיִּנְחֵהוּ* in *וַיִּנְחֵהוּ* *עַל־רִמָּה* in *וַיִּנְחֵהוּ*. Die Uebers.: Und deine Augen (sind gerichtet) auf Hochfahrende herab, daß du (sie) niedrigst (Stier Hgst. u. A.) ist wider die Acc. und *הַשָּׁמַיִם* für *לְהַשְׁפִּילָם* sprachlich hart. Nach den Acc. übers. Hitz.: Und deine Augen senkest du wider Stolze, *הַשָּׁמַיִם עֵינֶיךָ* = *הַשָּׁמַיִם עֵינֶיךָ* Jer. 3, 12. Aber bei diesem Sinne ließe sich *בְּ* statt *עַל* erwarten. Besser nach Ps. 113, 6: *Und deine Augen senkest du hernieder auf Hochfahrende*, wobei die Hochfahrenden als trotz ihrer Hoffahrt tief unten befindlich

vorgestellt sind und die „Senkung der Augen“ Ausdruck des äußersten *despectus* ist.

V. 29–31. Hier ist in 29^a **תָּאִיר** ausgefallen, denn J. heißt und ist zwar **אִיר** 27, 1., aber nicht **תָּאִיר**; die Schreibung **יָר** folgt der Analogie von **חַיִל**, **חַיִּים** u. dgl. Unschön ist die Wiederholung **יָרָה וַיַּחַד**, wodurch der Verlust des **תָּאִיר** und des **אִלֵּהִי** 29^b gedeckt wird. **בָּקָה** statt **בָּה**, wie sonst noch zweimal im A. T. Die Schreibung **אִרְיָן** nöthigt, wie Jes. 42, 4 zeigt, nicht schlechthin zur Herleitung von **רִיָּן**; indes läßt sich **רִיָּן** ebensowol wie **רָיָן** im Sinne des Anrennens, Berennens mit dem Acc. verbinden, also da der Parall. dem günstig: *durch dich renn' ich an wider Heerhaufen*. Vor **בְּאֵלֵהִי** ist das **י** nicht zu Gunsten des Rhythmus aufgegeben.

V. 32–35. In v. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt **הַמְצִינִי חַיִל** wie aus erblichener Handschrift **מְצִינִי חַיִל** (nach Norzi **מְצִינִי**) meine Zuflucht (eig. Bergung) der Stärke d. i. meine starke Zuflucht, nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= **מְצִינִי מְצִו חַיִל**) wie 71, 7. Lev. 6, 3. 26, 42., s. Nägelsbach § 63^g, wo richtig nachgewiesen, daß die Ausdrucksweise in gewissen Fällen eine Sache der Nothwendigkeit ist.¹ Die Schreibung **מְצִינִי** scheint hier ein von **מְצִו** Veste (v. **מְצִו**) verschiedenes **מְצִו** Bergungsort, Asyl = **مَعَان** anzuerkennen, aber wie die Punktation sonst überall beide Subst. vermischt (s. zu 31, 3), so auch hier, da **מְצִו** v. **מְצִו** nicht **מְצִינִי** sondern **מְצִינִי** wie **מְצִינִי מְצִינִי** flektirt sein müßte; indes darf uns die *plena scriptio* als Anzeichen gelten, daß hier **מְצִו** Syn. von **מְצִינִי** sein soll. Statt **וַיַּחַד** (**חַיִּים דְּרִכִּי**) hier **וַיַּחַד**, viell. er ließ makellos sein meinen Weg d. i. machte ihn dazu. So Ew. mit Verweisung auf das neuarab.

חָלִי lassen = machen, bewirken; auch schon die klassische altarabische Sprache gebraucht **تَرَك** (lassen) wie auch **ودع** (*deponere*) im Sinne von **جعل** (machen) z. B. „ich habe das Schwert zu meinem Lagergenossen d. i. unzertrennlichen Begleiter gemacht **تَرَكْتُ** (eig. ich habe es das sein lassen), wie bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber S. 131 zu übers. ist.² Oder behauptet **תָּאִיר** seine volle

1) In dem vorliegenden Falle wäre **מְצִינִי חַיִל**, wie 71, 7 **מְצִינִי חַיִל** (vgl. Ez. 16, 27. 18, 7 u. viell. Hab. 3, 8), nicht unstatthaft, obwol bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie **וַיַּחַד** mein Bund mit Jakob Lev. 26, 42, **מְצִו** sein Gewand von Linnen Lev. 6, 3., **מְצִינִי חַיִּים** ihr Ahnen-Verzeichnis Ezr. 2, 62, und es ist wahrsch., daß diese Versetzung des Pronominalsuff. zum *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Nothwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging, s. jedoch Philippi, Ueber den Status constructus S. 14., der im Hinblick auf die Syntax der andern semitischen Dialekte **חַיִל** an u. St. und ähnlichen (71, 7. Ez. 16, 27) für Acc. der Bestimmung hält.

2) Ebendas. S. 133 Z. 13 ist mit Fleischer zu übers.: ihr habt meine Milchkameele zu unruhvoll bewegten gemacht **تَرَكْتُم** d. h. sie solche sein lassen, indem

eig. Bed. „entfesseln“? Dies ist wahrscheinlicher, da der hebr. Sprachgebrauch für *חָתַר* noch nicht die nachbibl. Bed. „verstatten, erlauben“ aufweist, welche den Uebergang zu „sein lassen = bewirken“ bilden müßte. Man vergleiche also vielmehr Kor. 9, 15 *chalkû sebîlahum* löset ihren Weg d. i. laßt sie frei ausgehen und erkläre: er entfesselte, entschränkte, ließ frei gewähren, *ließ sich ergehen als fehllos* (unanstößig) *meinen Wandel*. Anders Hitz. nach dem *Chethîb* *דרכי*: „und ließ hüpfen den Redlichen seinen Weg“ Aber *דרכי חמים* neben *דרכי* ist zum voraus als dessen Präd. anzusehen und *חָתַר* bed. „aufhüpfen machen“ Hab. 3, 6., nicht: längs hinhüpfen Indes scheint das *Chethîb* *דרכי*, welches durch das folg. *Chethîb* *רגלי* den Stempel der Absichtlichkeit erhält, *חמים* allerdings persönlich zu verstehen: *er entfesselt (expedit) den Redlichen seines Weges, gleichmachend seine Füße* . . die LA *וְנָתַתָּה* für *וְנָתַתָּה*, obwol syntaktisch zulässig (Ges. §. 147^a), beeinträchtigt den rhythmischen Wollaut.

V. 36—37. Das Pentastich ist hier durch Ausfall der mittleren Zeile v. 36: *und deine Rechte stützte mich* verstümmelt. Statt des sinnreichen *וְיִנְתָּתָהּ* (und deine Herablassung) hier *וְיִנְתָּתָהּ*, was sprachgebrauchsgemäß nicht dein Niedrigsein (Hgst.), eher: dein Mühen (Böttch.), sicherer: *dein Entgegenen*, Erwidern d. i. deine Gebetserhörung, LXX *ἐπακοή* (d. i. die thatsächliche Hülfe, womit du meine Bitten erwidertest) bed. Statt *חָתַר*, wie auch v. 40. 48., *חָתַר* mit Verbalsuff., wie *בָּזַר* 139, 11, wol eine Inkorrektheit der Volkssprache welche das genitivische und accusativische Suff. verwechselte; indes fehlen Beispiele auch in der Buchsprache nicht Ges. §. 103 Anm. 3.

V. 38—41. Der Cohortativ *אֶרְדָּפָהּ* hat wie öfter den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes, sei es in der Sphäre der Gegenwart wie 139, 8 oder der Vergangenheit wie 73, 16 und hier: *falls ich verfolgte*. Im Psaltertext hieß es *וְאַשְׁרִיגֶם*, hier *וְאַשְׁמִידֶם*, wodurch der Nachklang von Ex. 15 verwischt wird. Und wie tautologisch ist nach *עַד-כְּלִיחֹם* das die Verkürzung des Verses zu ersetzen bestimmte *וְאַחֲלֶם*! Der V. ist nämlich nach hinten verkürzt, indem *וְלֹא-יִכְלֶה קִים* in *וְלֹא יִקְוֶמֶן* umgesetzt ist. Statt *רָפָה* nicht unpassend *רָפָה*. Statt *וְחָתַרְתִּי* mit einer der Vulgärsprache angehörigen Synkope *וְחָתַרְתִּי* vgl. *חָתַרְתִּי* für *חָתַרְתִּי* Jer. 2, 36., *חָתַרְתִּי* für *חָתַרְתִּי* Job 35, 11. Desgleichen ist *חָתַרְתִּי* = *חָתַרְתִּי* eine Apokope aus Volksmunde, mit der sich nur *רָר* Richt. 19, 11., wenn = *רָר*, vergleichen ließe. Das verbindende *ו* von *וְחָתַרְתִּי* steht hier als nachsätzliches bei *אֶצְמִיחֶם*: *meine Hasser, die rotte ich aus*. Der andere Text ist hier durchweg schlichter, sinniger und schöner.

V. 42—43. Statt *וְיִשְׁעֵי* das erträgliche Quidproquo *וְיִשְׁעֵי*: sie schauen aus nach Hülfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Die zwei Bildreden v. 43 aber erscheinen hier gegen den anderen Text verunstaltet: *Und ich pülverte sie wie Erdenstaub, wie Straßenunrat zermalm' ich sie, zerstampf' ich sie*. Das

ihr sie geraubt und fortgetrieben habt, so daß sie sich nun nach ihrer Heimat und ihren Jungen zurücksehnen.

schwunghafte Bild *כַּעֲפֵר-אֵיץ* ist in *כַּעֲפֵר-אֵיץ* abgeschwächt. Statt *אֲרָקָם אֲרָקָם* glossatorisch überladen: *אֲרָקָם אֲרָקָם*. Das Erstere ($\sqrt{\text{רָק}}$ zer- schlagen) ist ein Wechselwort zu *אֲרָקָם* des andern Textes in dem mis- verstandenen Sinne von *אֲרָקָם*; das Letztere ($\sqrt{\text{רָק}}$ recken, breit, dünn und dicht machen) sieht wie eine Glosse dieses *אֲרָקָם* aus. Da man ab- sichtlich Straßenkoth weder zermalmt noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so hat man hier nicht nur *כַּעֲפֵר-אֵיץ*, sondern auch *כַּטִּיט־הוֹצִיָהוּ* eventuell zu fassen.

V. 44—46. Die Variante *עָמִי רִיבִי עָמִי* geht von dem richtigen Ver- ständnis aus, daß *רִיבִי* auf die inländischen Befeindungen Davids gehe; die Annahme, daß *עָמִי plur apoc.* = *עָמִים* sei, wie dem Anschein nach 144, 2 und wie *מָנִי = מְנִים* 45, 9., ist hier ohne Grund. Mit *עָמִי* hängt die sinnige Variante *הִשְׁמַרְתִּי* zus.: *du bewardest mich* (behieltest mich auf) *zu einem Haupte von Nationen*, näml. indem Er nicht zuließ, daß David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig gehe. Die zwei Zeilen von v. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das *Hithpa.* *הִתְבַּהֲשִׁי* statt des *Pi.* *הִבַּהֲשִׁי* (vgl. 66, 3. 81, 16) ist dessen Re- flexiv: sie machten sich zu Schmeichelnden (vgl. das *Ni.* Dt. 33, 29: sich schmeichelnd beweisen, wie das hier folg. *הִשְׁמַעְתִּי* *audientes se prae- stabant* = *obediebant*). Statt (*אֵיץ*) *לִשְׁמַע* hier in gleicher Bed., aber minder edel (*אֵיץ*) *לִשְׁמֹעַ* nach *Ohres-Hören* d. i. Hörensagen. Statt *וַיִּתְּרֵנִי* entw. mit solöker Buchstabenversetzung (vgl. פָּרָץ 2 S. 13, 27 für פָּצַר) oder in eigentümlicher Bed. *וַיִּתְּרֵנִי*. „Gärten (*accincti prodeunt*)“ gibt keinen in dieses Bild freiwilliger Unterwerfung passenden Sinn. Aber *הִנֵּה* (wov. talm. *הִנֵּה* lahm) kann in der Volkssprache „hinken“ be- deutet haben, was sich verstehen läßt von den nur mit Mühe und inne- rem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.) „Aus ihren Verschlüs- sen (*Schlössern*)“ hier mit dem Suff. *ām* statt *êhém*.

V. 47—49. Das 47^b eingedrungene *צֹרֵר* ist lästig; *וְיָרֵם* ist (ohne daß man *וְיָרֵם* zu corrigiren braucht) Optativ, vgl. Gen. 27, 31. Spr. 9, 4. 16. Statt *וַיִּתְּרֵנִי* minder bedeutsam und syntaktisch minder fein *וַיִּתְּרֵנִי* und der unterwirft. Auch hier *הִתְבַּהֲשִׁי* consequent für *הִבַּהֲשִׁי*. Statt *מִפְּלִי* eigentümlich und sonst unbelegbar (denn v. 20 ist anders) *וַיִּתְּרֵנִי* und der mich herausführt aus meinen mich umlagernden Feinden. Das poetische *אֵה* ist mit dem prosaischen *וְיָ* *מִן-קָמִי* mit *מִקָּמִי* und *הָמָס* (*אֵשׁ*) mit *הָמָסִים* (*אֵשׁ*) vertauscht, einem Plur. (140, 2. 5. Spr. 4, 17), welcher den echt davidischen Ps. fremd ist.

V. 50—51. Die Versetzung des *וַיִּהְיֶה* in 50^a sowol als auch *וַיִּתְּרֵנִי* für *וַיִּתְּרֵנִי* sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4. Während *מִגְדֹּל* des anderen Textes nicht *מִגְדֹּל*, sondern *מִגְדֹּל* vocalisirt ist, wird in diesem Texte *מִגְדֹּל* in *מִגְדֹּל* *Turm der Heilsfülle* corrigirt — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber in dieser Zusam- menstellung unklares und bizarres Bild; auch kommt *migdol* für *migdal* Turm im A. T. sonst nur als Eigenname vor.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältnis beider Texte, so kann von einer gleichmäßigen Vertheilung des Ursprünglichen auf beide keine Rede sein. Außer der richtigen Weglassung von 14^c

und den LAA מִשְׁבְּרֵי, מִיָּשָׁרִים und אֶפְסִיקֵי יָם hat sich uns fast nichts in dem Texte 2 S. 22 entschieden empfohlen. Daß er eine geflissentliche und wol gar davidische Uebersetzung des andern sei (Hgst.), ist eine Behauptung ohne Grund und Schein, denn was uns 2 S. c. 22 vorliegt ist ein variirender Text, aber keine inhaltliche Neugestaltung. Der Text 2 S. 22 beruht, wie sich uns herausgestellt hat, auf nachlässiger schriftlicher und mündlicher Uebersetzung. Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung läßt hohes Alter der Abschrift vermuten, der er entnommen ist. Es begreift sich, daß in Geschichtswerken die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charakteristisch ist es für die Textgestalt des Ps. in 2 S. c. 22, daß an nicht wenigen Stellen Lizenzen volkstümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Es ist etwas Wahres daran, wenn Böttcher den Text im Psalter die Priester- und den in 2 Sam. die Laien-Recension nennt.

PSALM XIX.

Gebet zu Gott, dem zwiefach offenbaren.

- 2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste.
- 3 Tag dem Tage sprudelt Rede zu
Und Nacht der Nacht theilt Kunde mit —
- 4 Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernnehmbar.
- 5 In alle Lande erstreckt sich ihre Meßschnur
Und bis an der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt allda.
- 6 Und der ist wie ein Bräutigam, hervortretend aus seinem Gemache,
Freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
- 7 Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.
- 8 Das Gesetz Jahve's ist makellos, Seel' erquickend;
Das Zeugnis Jahve's verlässig, Einfalt witzigend;
- 9 Die Ordnungen Jahve's gerade, Herz erfreuend;
Das Gebot Jahve's lauter, Augen erleuchtend;
- 10 Die Verehrung Jahve's gediegen, ewig beständig;
Die Entscheide Jahve's Wahrheit, gerecht zumal.
- 11 Sie, die begehrenswertheren als Gold und Feingold viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim —
- 12 Auch wird dein Knecht belehrt durch sie, sie halten lohnt hoch.
- 13 Verfehlungen wer merkt die?! Von verborgnen sprich rein mich!
- 14 Auch halt von Lastern ab deinen Knecht, daß nicht sie beherrschen mich!
- 15 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden von Frevel groß.
- 16 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden und Herzens Dichten
Vor deinem Antlitz, Jahve, Hort und Erlöser mein!!

In der Aufschrift von Ps. 18 heißt David עֲבָרָה und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er J. mit dem Namen צַדִּיק an. Diese und andere Berührungen (*Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, daß

der Samler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die Ansicht, daß wir in Ps. 19 zwei irgendwie zusammengewetzte Torsi vor uns haben, ist leicht zu widerlegen. Hupf. räumt ein, daß sich die zwei Hälften v. 2 7. 8—15 unschwer unter eine gemeinsame abstracte Kategorie bringen lassen, aber „nur für uns, die wir in der Reflexion geübt sind.“ Dagegen ist von Hitz. und auch von Riehm bemerkt worden, daß die Selbigkeit Elohims und Jahve's d. i. des Welterschöpfers und des heilsgeschichtlichen Gottes ein sofort im Eingange der Thora bezeugter Grundgedanke des israelitischen Glaubensbewußtseins ist. Und eines äußerlich vermittelten Uebergangs von der Sonne auf die Thora, welchen Hupf. vermißt, bedurfte es nicht: sie liegt darin, daß der Lobpreis Gottes als לל aus seinen Werken durch den Lobpreis Gottes als יהוה aus dem Worte seiner Offenbarung (18, 31 vgl. 23) überboten wird — der D. bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte um Rechtfertigung und Heiligung. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreise der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den 1. Theil v. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie Baco v. Verulam sagt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der D. begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, daß Ps. 19 durch den Anblick des Taghimmels veranlaßt ist, wie Ps. 8 durch den Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottss noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einerseits des anbrechenden Tageslichts, andererseits stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Thora. Wie der 1. Th., so besteht der 2. aus 14 Zeilen, und jeder von beiden theilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem 2. Th. aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefathmigere, auf- und niederwogende Cäsurenschema, denn die Thora begeistert den S. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im 1. Th. heißt Gott לל nach seinem Machtverhältnisse zur Welt und wird nur einmal genannt; im 2. Th. dagegen heißt er mit seinem heilsgeschichtlichen Namen יהוה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dreifachem voll austönenden Namen יהוה צירי וגאלי .

Die letzte Str. gibt in *nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in fast paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiß seine Lieblinge.

V. 2—4. Wie herrlich Gott und zwar לל als schlechthin Mächtiger ist und was seine Hände gemacht d. i. was er mit einer Meisterschaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit und durchsichtig ausgedehnte Himmelsgewölbe (Gr. Venet. $\tau\acute{\alpha}\mu\alpha = \text{ἐκταμα}$ von רָקַע / רָקַע recken, dehnen τείνειν). Himmel und Veste sind nicht als bewußte Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von Aristoteles abhängig (s. Maimuni, *More Nebuchim* 2, 5), aus u. St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiß die Schrift nichts von der Sphärenmusik der Pythagoräer. Es ist, wie die alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen

der Creatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam bekenntnisweise zurückgegeben. Der schon im Particip liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in v. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Predigt fort. הַרְבֵּעַ (von נָבֵעַ נָבַע hervorquellen, wonen aber auch

נָבֵעַ quellen) deutet auf die reiche Fülle, in welcher wie aus unversiegbarer Quelle das Zeugnis von einem Tage auf den andern übergeht; das parall. הָרָרָה ist ein bildloses, aber dichterisches mehr aramäisches (= הָרָרָה) als hebräisches Wort. Auch אָרָר gehört dem höheren Stil an, אָרָר heißt hier das in der Creatur niedergelegte, obwol nicht reflektirte γένεσιν τοῦ θείου. Der D. sagt nicht, daß die Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage, sondern (da ja die Kunde des Tages die am Tage und die der Nacht die des Nachts sichtbaren Gotteswerke zum Inhalt hat) daß jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt (Psychol. S. 347). Wenn nun v. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst. Hupf.), nur innerlich vernehmbar, aber doch allenthalben verständlich (Then.): so müßte v. 5 wenigstens mit *Vav adversativum* beginnen, und auch so würde der D. in unnöthiger, platter, störender Weise „seinen Schwung mit Wasser begießen.“ Mit Ew. v. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu v. 5 fassen: „sonder laute Rede . . ist durch die ganze Erde erklingen ihr Schall“ (§. 341^d) ist, auch abgesehen davon, daß אָרָר nicht „laute Rede“ und קוֹלָם schwerlich „ihr Schall“ bed., unmöglich: v. 4 hat die Art eines selbständigen Satzes und verrieth durch nichts beabsichtigte Unterordnung unter v. 5. Verselbständigt man ihn aber in jenem Sinne: es ist keine laute, keine artikulierte Rede, keine vernehmliche Stimme, welche vom Himmel ausgeht: so würde v. 5 einen Gegensatz dazu bilden, was desgleichen durch nichts sich andeutet und wenigstens Vorausstellung des Verbuns יָצָא fordern würde. Besser Luther: *Es ist keine Sprache noch Rede, Da man nicht ihre Stimme höre*, d. i., wie auch Calv. erkl.: das Gotteszeugnis der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden. Aber das müßte אֵין קוֹלָם oder אֵין שָׁפָה (Gen. 11, 1) heißen. Aehnlich, aber annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, daß ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles.“ Aber es heißt ja nicht בְּלִי קוֹלָם (nach Gen. 31, 20) oder vielmehr בְּלִי רִשְׁמָם (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 7). בְּלִי mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat*. (2 S. 1, 21), also בְּלִי רִשְׁמָם ungehört oder unhörbar, Gegens. von קוֹלָם hörbar Jer. 31, 15. So erübrigt also nur, mit LXX. A. S. Th. Syr. Trg. Vulg. Vit. Hitz. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme unvernommen d. i. un-

vernehmbar wäre. Daß diese Erkl. den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist unbegründet; der Bau des Distichs ist wie 139, 4. Die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist kein wüstes verworrenes Lärmen (Trg.), keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernehmbarer Rede allverständlichen Worten, ein *φανερὸν* Röm. 1, 19.

V. 5—7. Da אָפֶּר וְדָבָרִים Rede und Worte der Himmel, des alles beherrschenden, יִי וְלִילָה unter sich begreifenden Hauptbegriffs sind, so können nun trotz des anders zu beziehenden קוֹלָם v. 4 die Suff. von בָּרָם und מְצִיָּהֶם unzweideutig auf הַשָּׁמַיִם zurückgehen. Wie קִי oder mit tonlangem אִי קִי neben יִצָּא zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Meßschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen. Welcherlei Meßschnur, näml. die ihrer Heroldschaft, gemeint ist, sagt 5^b: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen מִלָּה) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äußersten Begrenzung einwärts ganz und gar. Das jes. קִי Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit יִצִי reimendes Spottwort ist. Eher ließe sich ὁ φθόγγος αὐτῶν der LXX (ὁ ἦχος αὐτῶν S.) rechtfertigen, indem קִי die Saite als gedrehte Schnur und dann, wie τόνος (sanscr. *tānas* Faden, Ton), den Ton oder Klang bed. könnte (Ges. im HW., Ew.), wenn nicht viell. jener Uebers. die LA קוֹלָם zu Grunde liegt; aber der Sprachgebrauch bietet für קִי neben יִצָּא die Bed. Meßschnur (Aq. *zanōn* vgl. 2 Cor. 10, 13) und dies gibt einen neuen Ged., während im andern Falle sich nur der bereits v. 4 ausgedrückte wiederholen würde. Paulus bedient sich Röm. 10, 18 dieser beiden ersten Zeilen der Str., um den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bezeugen. Die Alten fassen deshalb meistens die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. Schon Chr. A. Crusius hat gezeigt, wie unstatthaft und unnöthig das ist. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das allesdurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des allesdurchdringenden *praeconium evangelii* faßt, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Das allesbeherrschende Subj. von v. 2 an ist das an der Spitze stehende הַשָּׁמַיִם. Wie sich בָּרָם und מְצִיָּהֶם auf die Himmel bez., so folglich auch בָּרָהֶם. Dort an den Himmeln hat Gott der Sonne ihre feste Stätte angewiesen, von wo sie aufgehend ausgeht und wohin sie untergehend zurückgeht, ihr אָהֵל, was seiner Abkunft nach v. אֶהְיֶה verw. אֵיִל sich aus der Weite zurückziehen im Allgem. Aufenthalt, Wohnung bed. (s. zu Jes. 40, 22). Statt שָׁם mit Ew. שָׁם (dort an des Erdkreises Ende) zu lesen hat die Wortstellung gegen sich; auch mag Hitz. Recht haben, daß der D. ebendeshalb בָּהֶם und nicht שָׁם geschrieben hat, weil שָׁם vorausgegangen. Und dazu daß man בָּהֶם wie Jes. 30, 6 neutrisch fasse: dortselbst, wie wir früher, nöthigt nichts. Der Name der Sonne (v. שָׁמֶשׁ aus שָׁמֶשׁ ihrer geschäftigen Beweglichkeit, ihrer rastlosen Emsigkeit

entnommen) ist im Arabischen immer weiblich¹, im Hebr. dagegen u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Hohesl. 1, 6. Nah. 3, 17. Jes. 45, 6. Mal. 3, 20), wie auch die Zabier und heidnischen Araber einen männlichen Sonnengott hatten. Demgemäß wird Helios v. 6 einem Bräutigam verglichen, der Morgens aus seiner הַחַדָּה heraustritt. Daß dieses Wort das Brautgemach bed., zeigt Jo. 2, 16., eig. (v. הַחַדָּה bedecken) den Baldachin (Jes. 4, 5), weshalb im spätern Hebr. der bei der Einsegnung des angehenden Ehepaares von vier Knaben auf vier Stäben emporgehaltene Traubaldachin oder Traghimmel (talm. בֵּית חֲתָנָא) und dann auch die Hochzeit selbst *Chuppa* genannt wird. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Freudestrahlendes, Neuverjüngtes; Sonne reimt sich mit Wonne. Darum gleicht die Morgensonne einem Bräutigam, der nach erreichtem Ziele seines Sehnsens sich wie im Beginne eines neuen Lebens befindet und dessen jugendliches Antlitz von Wonne und Liebesseligkeit strahlt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Schnellaufe (Sir. 43, 5) einem Helden (s. zu 18, 34), indem sie in freudiger Bewegung (שֹׁשֶׁבֶט vgl. שֹׁשֶׁבֶט *med. o* hin- und herlaufen, heftig erregt s. DMZ XXII, 140) mit בְּכִיָּה (Richt. 5, 31) lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmißt. Von einem Ende (מִקְצֵה immer ohne Dagesch) der Himmel, dem äußersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. בְּבוֹא Eingang = Untergang) und ihr Umschwung (תְּקִיפָה v. קִיָּה = נָקָה Jes. 29, 1 kreisen) עַל-קִצֵּיהֶם auf ihre, der Himmel, Enden hin (= עַר Dt. 4, 32), vgl. 1 Ezr. 4, 34: *ταχὺς τῷ ὁρόμῳ ὃ ἡλῖος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ*. Auf diesem weiten Wege gibt es nicht נִסְתָּר Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Glut; חֶמֶד (das Heiße = die Hitze) ist hier die erleuchtende und erwärmende Wirkung der Sonne, anderwärts dichterischer Name der Sonne (als der heißen) selber.

V. 8—10. Der Uebergang von dem einen Theil zum andern ist nicht äußerlich vermittelt, aber dadurch angezeigt, daß nun der Gottesname יהוה statt אל eintritt. Das Wort der Natur verkündigt אל, das Wort der Schrift יהוה, jenes die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Rathschluß und Willen. Es folgen 12 Lobsprüche des Gesetzes, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten, nach dem Cäsurenschema wellenartig sich hebend und senkend. Man fühlt, wie das Herz des D. jetzt, wo er auf Gottes Wort, die Offenbarung seines Willens, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt. An sich bed. תּוֹרָה nicht das Gesetz, sondern die Weisung, Unterweisung, Lehre, insbes. die göttliche, also die positive, weshalb es auch von der Prophetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neust. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere

1) Ebenso heißt es gothisch der *sunno* (*sunna*), ahd. und altsächsisch der *sunno*, mhd. der *sunne*. Bei den Hottentotten ist der Mond männlich und die Sonne weiblich.

Gottesoffenbarung als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz d. h. die Lebensordnung (*νόμος*) Israels geworden ist, und dieses Gesetz in der Gesamtheit seines nicht nur fordernden und züchtigenden, sondern auch verheißenden Inhalts. Die Lobsprüche, die der D. dem Gesetz spendet, sind auch auf neuest. Standpunkt berechtigt. Auch Paulus sagt Röm. 7, 12, 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in den er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm seines freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe der Psalmsänger und Propheten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheißungen gerichtete Gesetzesliebe von dem pharisäisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! הַמִּצְוָה „vollkommen“ d. i. makel- und arglos heißt das göttliche Gesetz als schlechthin wolmeinend, ganz und gar auf des Menschen Heil abzweckend. Und מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Pil.* שׁוּבָה 23, 3), für den näml., welcher dem darin ausgesprochenen gnädigen Willen Gottes gehorsamt und in Gottes Heilsordnung eingeht. An die Stelle von חַיִּים tritt dann עֲדָה, wie die Tafeln der zehn Gebote לְחֹת הַעֲדָה heißen, von עֲדָה (הַעֲדָה), welches nicht bloß bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugnis Jahve's ist נֶאֱמָרָה verlässlich, vertrauenswerth, gewiß d. i. erhaben über allen Zweifel in seinen Aussagen und sich bewährend in seinen Drohungen und Verheißungen, und ebendeshalb מִתְבַּיֶּמֶת פָּנָיו weise machend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. die Offenheit, den Offnen (ein an sich sittlich indifferentes Wort, welches im Hebr. von dem für Verführung, im Arab. von dem für alles Edle Zugänglichen gebraucht wird) — diesem, dem Leichtzuverführenden, gibt es einen soliden Grund und Halt, *σφριζει αὐτόν* 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in פְּקֻדִים Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind יְשָׁרִים gerade als *norma normata*, weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehn, und als *norma normans*, weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten; sie sind deshalb לִב מְשִׁיבָה, ihre erzieherische Handleitung enthebt allem Schwanken, befriedigt das sittliche Bedürfnis und gewährt das frohe Bewußtsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. הַ Jahve's Satzung (von צָוָה *statuere*) ist der Inbegriff seiner Gebote. Leuchte ist die Satzung — heißt es Spr. 6, 23 — und Gesetz Licht. So hier: sie ist כִּיָּר rein, wie Sonnenlicht Hohesl. 6, 10., und ihr Licht theilt sich mit: מֵאֵירַת עֵינַיִם Augen erleuchtend, was nicht bloß von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistig klar und leiblich wie geistlich gesund und frisch, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermut, Rathlosigkeit. In dieser Kette von Gesetzesnamen ist nun יִרְאַת ה' nicht die Gottesfurcht als Leistung, sondern als Vorschrift, wie Gottes Offenbarung sie fordert,

wirkt und unterhält, also die geoffenbarte Art und Weise, wie man Gott zu fürchten hat (34, 12), kurz die Jahve-Religion (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist טהרה rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 vgl. Iob 28, 19 und deshalb עמדת לעד ewig beständig im Gegens. zu allen falschen Gottesverehrungsweisen, welche ihre Selbstverurtheilung in sich tragen. מִשְׁפָּטֵי ה' sind die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini*, alles was nach Jahve's Entscheidung recht ist und zu Recht besteht; diese Rechte sind אמת währende und sich bewährende Wahrheit, weil sie im Unterschied von den meisten außerisraelitischen eine unwandelbare sittliche Grundlage haben: צדקי יְהוָה d. i. sie sind צדיקים rechts- und sachgemäß (Dt. 4, 8) allzumal, weil kein Vorwurf der Zweckwidrigkeit und sanktionirten Unrechts an ihnen haftet: der ewige Gotteswille ist im Gesetze Jahve's nach Maßgabe seiner Bestimmung zu einem Volksgesetze zu relativ vollkommener Ausprägung gekommen.

V. 11—15. Mit הַחֲמִידִים (wofür Ben-Naftali, das einfache Schebâ bei den Hauchbuchstaben bevorzugend: הַחֲמִידִים) zieht der D. das Facit der aufgezählten Charakterzüge; der Art. ist summativ, wie in הַנִּשְׁפָּר am Schluß des Hexaëmerons 1, 31. פָּז (פֶּזֶ) ist geläutertes feinstes Gold, vgl.

1 K. 10, 18 mit 2 Chr. 9, 17., urspr. wol wie فضة Silber zeigt edles aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes ausgeschiedenes Metall,

v. פָּז = فَض von Hartem gewaltsam losmachen (verschieden von dem

wurzelverw. פָּת Lösbares auseinandernehmen, zerbröckeln); das Trg. übersetzt es mit ἀργύρεον d. i. Gold welches die Feuerprobe *obrusa* des Schmelztiegels (der Capelle) bestanden. נִפְרָ צִיפִים „Erguß (v. נִפַּר = نفث) der Waben (Honigscheiben)“ ist der Honigseim d. i. der von selbst aus den Zellen fließende Honig. Begehrungswürdig sind Gottes Offenbarungsworte für den, der sie noch außer sich hat, süß für den, dem sie innerlich geworden. Der D., der Gottes Knecht zu sein sich bewußt und danach sich zu verhalten bestrebt ist, läßt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er ist נִזְהָר ein durch sie sich aufhellen, belehren und ermahnen Lassender, גַּם gehört (nach üblicher Wortstellung z. B. Hos. 6, 11) zu נִזְהָר, wie v. 14 zu הַשֶּׁה. Er weiß, daß בְּשִׁמְרָם (mit subj. Suff. in obj. Sinne vgl. 25, 7., wie auch wir sagen:) in ihrer Beobachtung großer Lohn liegt oder beschlossen ist; עָקֵב was auf der Ferse (עָקֵב) folgt, hintennach kommt¹, hier von Folge des Verhaltens. So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntnis ist, in Anbetracht der vielen noch dazu größtentheils unerkannten Schwach-

1) Die Ferse hat ihren Namen עָקֵב von der Krümmung (עָקַב krümmen, hemmen *accrocher*) und עָקֵב ist was hinter einem ist, was hintennach kommt, vgl. arab. *akibahu*, *akbahu* unmittelbar hinter ihm; er ist gestorben عن غير

عقب ohne Nachkommen zu hinterlassen.

heissünden, denen auch der Begnadigte unterliegt, um Vergebung. **בְּיָרֵאָה** (in der Terminologie des Gesetzes **שָׁנָה אֲדֻנְיָהּ**) befaßt das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium*, sowol des *pecc. ignorantiae*, als des *pecc. infirmitatis*. Die Frage *delicta quis intelligit* ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und großen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch **מִמִּסְתֵּרוֹת** *ab occultis* (*peccatis*, was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. **מִצְלָמִים** (90, 8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sünden-erkenntnis nicht erkennt, obwol er sie erkennen möchte.¹ **נִקְרֵי** ist wie *dixatioōv* eine *vox judicialis*: unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt v. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewahrung vor Bosheitssünden. Von **יָד**, **יָד** sieden, aufwallen, *Hi.* mutwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12., bildet sich **יָד** der freche Sünder (z. B. Mal. 3, 15), der nicht **בְּשִׁנְיָהּ**, sondern **בְּדִוְיוֹ** (vgl. 1 S. 17, 28., wo Davids Brüder ihm diesen Vorwurf machen) oder **בְּדִרְרָהּ** sündigt, und das neutrale Massenwort **יָדִים** (vgl. **יָדִים** 101, 3. Hos. 5, 2. **יָדִים** Spr. 16, 13. **יָדִים** ebend. 12, 11 vgl. 8, 6) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam*, welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15, 27—31.; denn wenn **יָדִים** von übermütigen frechen Machthabern (Ew. Hupf. Riehm) gemeint wäre, würde die Bitte anders als auf „Zurückhaltung“ lauten (**יָדִים** wie 1 S. 25, 39 im Munde Davids). Die **יָדִים** Bosheitssünden werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten (**יָדִים** mit unpersönlichem Subj. wie Jes. 3, 4^b vgl. Ps. 103, 19); daher als letztes Glied der Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen (**יָדִים** bei Baer mit *Dechî*, gew. falsch mit *Munach*). Dann **אִי**, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vergebung und die Gnade der Bewahrung, werde ich unsträflich sein (**אִי** 1 *fut. Kal* statt **אִי** mit **י** als Merkzeichen für *ē*) und losgesprochen (**יָדִים** nicht *Pi.* wie v. 13., sondern *Ni.* baar, ledig gemacht s.) von großer Ausschreitung; **פָּשַׁע** v. **פָּשַׁע** = **פָּשַׁע** (فسق) sich losreißen, die Schranke durchbrechen ist Gesamtname der das Gnadenverhältnis zu Gott durchbrechenden, also aus der Gnade stürzenden vorsätzlichen und herrschen-

1) In einem arab. Sprüchwort: „Keine Sünde ist klein, in welcher man beharrt, keine groß, für die man Gott um Vergebung bittet“ bed. **صَغِيرَةٌ** geradezu die kleine und **كَبِيرَةٌ** die große Sünde, s. ALZ 1844 Nr. 46 p. 363.

2) Das Metheg bei **מִפְשַׁע** will hier wo **מִפְשַׁע** eng zusammenzulesen ist dem unbetonten **ע** Deutlichkeit der Aussprache sichern, wie z. B. auch 78, 13 **בָּקַע** **רָם** (*bāka' jān*).

den Sünden, mit Einem Worte: der Abfallstunde. Schließlich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf seines Gottes felsenfeste Treue (צִירִי) und erlösende Liebe (לְצַלְּמִי *redemptor, vindex*, וְגַלְּמִי lösen, einlösen). חָיָה לְרַצוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opferthora z. B. Lev. 1, 3 f. Das nach Ex. 28, 38 zu לְרַצוֹן gehörende לְפָנֶיךָ steht dem Parallelismus mit Aufsparung gemäß im 2. Gliede. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort gefaßte ausspricht.

PSALM XX.

Bittpsalm für den König in Kriegszeit.

- 2 Mög' erhören dich Jahve am Drangsalstage,
Mög' emporrücken dich der Name des Gottes Jakobs,
- 3 Entsenden Hülfe dir vom Heiligtum
Und von Zion aus dich stützen!
- 4 Er gedenke aller deiner Speisopfer,
Und dein Brandopfer find' er gar fett! (*Sela*)
- 5 Er gebe dir nach deinem Herzen
Und all dein Vorhaben erfülle er!
- 6 Jubeln möchten wir ob deiner Hülfe
Und im Namen unseres Gottes Panier erheben —
Es erfülle Jahve all deine Wünsche.
- 7 Nun weiß ich daß Hülfe gewährt Jahve seinem Gesalbten,
Er wird ihn erhören von seinen heiligen Himmeln
Mit hilfreichen Machthaten seiner Rechten.
- 8 Diese rühmen sich der Kriegswagen und diese der Rosse —
Wir aber des Namens Jahve's unseres Gottes rühmen wir uns.
- 9 Sind jene zusammengesunken und gefallen,
So sind wir aufgestanden und stehen standhaft.
- 10 Jahve, o hilf! —
Du König erhöre uns am Tage unseres Rufens.

An Ps. 19 schließt sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schließt, und an Ps. 20 schließt sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereignis beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks und Ps. 21. ein Dankpsalm des Volkes für seinen König. Daß diese zwei Ps. ein durch Einheit des Verf. und des Bezuges verbundenes Paar bilden, liegt am Tage. Sie beginnen beide ziemlich eintönig in synonymem Gleichlauf der Glieder 20, 2—6. 21, 2—8., erwärmen dann und gewinnen lebhaftere Farbe, indem sie auf die Feinde des Königs und Reichs zu sprechen kommen 20, 7—9. 21, 9—13., und schließen beide mit einem stoßaufzerartigen Ruf zu Jahve 20, 10. 21, 14. In beiden wird lange Strecken hindurch der König apostrophirt 20, 2—6. 21, 9—13., hie und da in einer Weise, daß sich fragen läßt, ob die Anrede nicht vielmehr an Jahve gehe 20, 6. 21, 10. In beiden wird auf den König mit מְלִיכָה hingewiesen 20, 10. 21, 8., beide fassen das Ziel der Wünsche in das Wort יְשׁוּעָה zus. 20, 6 vgl. 7. 21, 2. 6., beide gefallen sich in seltenen, nur hier innerhalb des alttest. Schrifttums.

vorkommenden Ausdrücken: נָגַל 20, 6. נִצְוָדָד 20, 9. אֲרֻשָׁת 21, 3. תַּחֲרוּחִי 21, 7. Standen sie, wie לָדָד anzeigt, im ältesten dav Psalter, so ist es doch wahrscheinlicher, daß sie einen gleichzeitigen Dichter als daß sie David selbst zum Verf. haben, denn obwol sich in einigen Punkten mit dav Ps. in Ausdrucksweise (vgl. 21, 12 mit 10, 2. und Gedanken (vgl. 21, 7 mit 16, 11) berührend stehen sie doch mit ihrem eigentümlichen Gepräge vereinzelt. Daß aber David Objekt derselben ist, wie לָדָד und die Stellung mitten unter dav. Ps. erwarten läßt, bestätigt sich. In die Zeit des ammonitisch-syrischen Krieges fällt Davids tiefer Fall, der ihn an sich und in seinen Folgen an Seele und Leib krank machte. Erst als er sich aus dieser selbstverschuldeten Todesnoth an Gottes Gnade wieder aufgerichtet hatte, ging er zu seinem vor Rabbath Ammon liegenden Heere und beendigte die Eroberung der feindlichen Hauptstadt. Die Situation dieses Psalmenpaares erklärt sich aus 2 S. c. 11. 12 aufs befriedigendste. Ps. 20 bittet um Genesung des in Krieg mit mächtigen Feinden verwickelten Königs und Ps. 21 dankt für dessen Genesung und wünscht ihm für den bevorstehenden Feldzug siegreiche Erfolge. Die „Wagen und Rosse“ 20, 8 sind charakteristisch für die Heeresmacht Arams (2 S. 10, 18 u. ö.) und in 21, 4 und 10 vernehmen wir Anspielungen an 2 S. 12, 30. 31., wenigstens merkwürdiges Zusammenreffen mit dem dort Berichteten.

V. 2—6. Fürbitte für den bedrängten König, der im Heiligtum für sich opfern läßt. Die Fut. v. 2—5., fünfmal im aufsteigenden Parallelgiede an der Spitze stehend, sind Optative; auch וְיִמְלָא v. 6 setzt die Kette der Wünsche fort, in welcher auch נִרְנְנָה (vgl. 69, 15) ein Glied ist. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, וְיַעֲקֹב wechselt poetisch mit יִשְׂרָאֵל, wie אֱלֹהִים mit ה'. Alschech verweist auf Gen. 35, 3 und es ist nicht unwahrsch., daß der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge J., der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumpheshöhe entrücken; וְיִשָּׁבֵד wechselt in diesem Sinne mit יִרְיֶם 18, 49. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligtum der Doppelhöhe des Zion, wo J. thront. Möge er von da seinen Beistand ihm zusenden, wie zum Siege den Ausschlag gebende Hülfsstruppen. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13, 9 ff. u. vgl. die RA קָדַשׁ מִלְחָמָה), Ganzopfer und ebendamit auch Mehlopfers! מִקְדָּחֵי, denn jedes Ganz- und Schelamimopfer hatte ein Speisopfer nebst Trankopfer zur unerläßlichen Begleitung. Das V. וְיָרִי ist im Mehlopferritual heimisch. Was von den nur theilweise auf den Altar kommenden Mehlopfen (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopfers מִנְחָה nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) im Altarfeuer aufging, hieß אֶזְבָּחָה *εὐχαισθῆναι* (vgl. Act. 10, 4) was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung

1) So lautet die im A. T. nicht vorkommende Hauptform des Plur., die, wie schon Kimchi im Lex. erkennt, auf ein V. מִנְחָה führt (wie שְׂמֻלוֹת, גְּבָעוֹת, שְׂפָחוֹת auf Vv. שָׂמַל, גָּבַע, שָׁפַח), wogegen andere alte Grammatiker נָחָה als Stammwort annahmen und mit Unrecht an der überlieferten Aussprache *mēnachōh* irre wurden.

bringt, nicht „Dufttheil“ (Hupf.), denn die Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5, 15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend“ beweist, daß זָבַח im Mehlopferritual nichts anderes als sonst überall bed. Jedes Mehlopfers ist in gewissem Sinne מִנְחָתוֹ זָבַח. Darum verbindet sich hier mit den Mehlopfers die Bitte, daß J. ihrer gnädig gedenken möge. Was die *Olah* betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9, 24. 1 K. 18, 38. 1 Chr. 21, 26) mache sie zu Asche, aber der Wortlaut führt auf nichts Außerordentliches, und an sich ist die Verzeehrung des Opfers bis auf die Asche (Böttch.) kein Zeichen gnädiger Annahme; auch bed. הֵצֵן als Denom. v. הֵצֵן Fet-tasche „von Asche reinigen“, nicht: in Asche verwandeln. Dagegen bed. הֵצֵן auch „fett machen“ 23, 5., und diese effective Bed. (LXX *πιανάτω*, S. *πίονα ποιήσῃ*) ist hier declarativ gewendet: dein Brandopfer finde er fett was s. v. a. es sei ihm רִיחַ יְיָ. Das voluntative *ah* kommt an 3 p. nur noch Jes. 5, 19. Iob 11, 17 vor und ist hier wie 1 S. 28, 15 das cohortative mit Verwandlung der Dehnung in Schärfung (vgl. die ebenso gewandelten Formen 1 S. 28, 15. Jes. 59, 5. Zach. 5, 4. Spr. 24, 14. Ez. 25, 13) in *eh* übergegangen, wie allgewöhnlich in הָה für הֵה; die Aenderung הִרְשָׁנָה oder הִרְשָׁנָה (Hitz.) beseitigt die seltene Form in glücklicher, aber unnöthiger Weise. Daß gerade hier die Musik sich zu steigern hat, erklärt sich daraus, daß dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der הִקְדָּשָׁה) zusammenfallen soll. עֲצָה ist die in den gegenwärtigen Kriegsläufen gefaßte Entschließung. „Ob deines Heiles“ d. i. deines Siegesglücks ist wie hier alles Anrede des Königs, vgl. 21, 2., wo es, von dem ihm gewährten Siege gemeint, Anrede Jahve's ist. Statt הִקְדָּשָׁה nach LXX *μεγαλυνθη-σόμεθα* zu lesen, ist unnöthig; הִקְדָּשָׁה ist *denom.* von הִקְדָּשָׁה: die Fahne schwenken. In der Schlußzeile besinnt sich der Hoffnungsjubiläum wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

V. 7—9. Während v. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, wol eine levitische, und spricht die aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme der priesterlich vermittelten Opferung aus. Mit עֲצָה oder הִרְשָׁנָה, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebnis eines längeren äußeren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17, 24. Jes. 29, 22). הַיָּשִׁירִי ist Perf. des Glaubens, welcher in Gewißheit der Erhörung die Erfüllung vorwegnimmt. Dem Ueberschwang von Worten in v. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewußtseins, welches sich ausspricht. In v. 3 wird die Erhörung von Zion aus, hier von Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronszitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligtum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hülfe aus Zion ist Hülfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhaben. ¹ גְּבוּרָה bed. hier nicht die Machtfülle

1) s. meinen Aufsatz: Die Lehre der Schrift von den drei Himmeln in Luth. Zeitschrift 1873, 4.

(vgl. 90, 10), sondern die Machterweise (106, 2. 145, 4. 150, 2. Jes. 63, 15), durch welche seine Rechte dem Kämpfenden Heil d. i. Sieg erwirkt. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlen ausweist. Aus 8^b נִבִּיר (LXX μεγαλυνθησόμεθα = 12, 5) ist zu 8^a הִזְבִּירוּ oder הִזְבִּירוּ hinzuzudenken; הִזְבִּיר בְּ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (vgl. הִלַּל 44, 9). Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse eifert das Königsgesetz Dt. 17, 16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10, 26—29., wurde es anders. Es ist also ein zur dav. Zeit stimmendes Bekenntnis, welches hier v. 8 ergeht, daß Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden, bes. den Syrern, allein die feste Wehr und Waffe des Namens seines Gottes sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17, 45. Die Prätt. v. 9 sind *praet. confidentiae* — „ein Triumphlied vor dem Siege — wie Lth. bem. — ein Freudengeschrei vor der Hülfe“. Da קִים nicht stehen, sondern aufstehen bed., so setzt קָמְנִי derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Das *Hithpa.* הִתְעוֹדֶה bed. sich wieder aufrichten, wieder aufrecht stehen, wie עוֹדֶה 146, 9. 147, 6 wiederherstellen, emporraffen. Der Wurzelbegriff v. עוֹד עָלַי ist der des Wendens und der Wiederkehr, wov. auch עוֹד immer und immer wieder, *iterum* und הִעִיר bezeugen, eig. immer und immer wieder sagen d. i. betheuren. Die diesem Verbalstamm zugesprochene Bed. fest s. ist unerweislich und unser וְנִתְעוֹדֶה hat nichts mit *taaddada* (v. 3^f) sich stark, tapfer, mannhaft beweisen zu schaffen.

V. 10. Nach dieser Solostimme tritt nun wieder Chorgesang ein. Das Lied schließt gemeindemäßig wie es begonnen, und rundet sich ab, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt. Die meisten neueren Ausll. (Hupf. Hitz. u. A.) ziehen mit LXX Vulg. הוֹשִׁיעָהּ zu הוֹשִׁיעָהּ: *Domine saluum fac regem (God save the king)*. Aber für die Richtigkeit der Accentuation, welche הוֹשִׁיעָהּ als Benennung Gottes (freilich so absolut, ohne Attribut, nur hier) als Subj. zu קָמְנִי zieht, spricht: 1) daß הוֹשִׁיעָהּ המֶלֶךְ eine Lautfolge ist (auslautendes tonloses *ah* und anlautendes *ha*), welche ein Dichter sicher vermieden haben würde, da er הוֹשִׁיעָהּ oder הוֹשִׁיעָהּ נָא und מְשִׁיחָהּ sagen konnte; 2) daß יִעֲנֵנִי nach jenem „Jahve, o hilf dem Könige!“ einen Uebergang in die 3. Person darstellt, dessen Grund man nicht absieht. Man muß, wenn man הוֹשִׁיעָהּ המֶלֶךְ verbindet, mit LXX Vulg. קָמְנִי lesen, um diese unschöne Synallage wegzubringen. Aber warum soll Jahve in diesem Gebet für den König nicht am Schlusse selber הוֹשִׁיעָהּ heißen? Der auf ihn bezogene Wunsch enthebt die Benennung möglichem Misverständnis. Und die parallele Stellung neben יִיְהוָה ist von der appositionellen Verbindung הוֹשִׁיעָהּ המֶלֶךְ 145, 1 nur wenig verschieden.

PSALM XXI.

Dankpsalm für den König in Kriegszeit.

- 2 Jahve, ob deiner Macht ist erfreut der König,
Und ob deiner Hülfe wie frohlockt er sehr!
- 3 Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm
Und seiner Lippen Begehr hast du nicht verweigert. (*Sela*)
- 4 Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
- 5 Leben erbat er von dir, du gewährtest's ihm,
Länge der Tage immer und ewig.
- 6 Groß ist seine Ehre vermöge deiner Hülfe,
Ruhm und Glorie legst du auf ihn.
- 7 Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,
Ergötzezt ihn mit Freude bei deinem Angesicht.
- 8 Denn der König vertraut auf Jahve,
Und durch die Gnade des Hoherhabenen wird er nicht wanken.
- 9 Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.
- 10 Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie, wenn du dich zeigst,
Jahve wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
- 11 Wirst ihre Frucht von der Erde tilgen
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.
- 12 Denn neigen sie hernieder auf dich Böses,
Sinnen sie Arglist: sie werden nichts vermögen.
- 13 Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.
- 14 Erheb' dich, Jahve, in deiner Obmacht,
Wir wollen singend und hartnend feiern deine Stärke.

„Es erfülle Jahve all deine Wünsche“ rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm.“ In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und bittend, hier dankend und hoffend, hier wie dort mitten im Kriege, hier aber, nachdem der König genesen, in der Gewißheit seiner siegreichen Beendigung. Das Trg. und der Talmud *Succa* 52^a verstehen diesen Ps. 21 vom König Messias. Raschi bem. daß man um der Christen willen diese messianische Deutung lieber aufgeben solle. Aber auch die christliche Auslegung kann nicht gewillt sein, sie in der früheren starren unvermittelten Weise fest zu halten. Das Psalmenpaar handelt von David, die Sache Davids aber in ihrem durch Leiden hindurchführenden Wege zum Siege ist allerdings vorbildlich die Sache Christi.

V. 2—3. Der Ps. beginnt in drei Tetrastichen, deren dies das erste ist, mit Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche J. dem Könige auf sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. עז (wov. עֲזָרָה wie 74, 13 neben עֲזָרָה 63, 3 u. ö.) ist die an dem Könige offenbar gewordene Macht, die sein Leid gewendet hat, und עֲזָרָה die Hülfe von oben, die ihn seiner Bedrängnis enthoben. Das auf מִלָּא des Ausrufs folg. יִגִּיל wird vom *Keri* naturgemäß in יָגֵל (mit Rückgang des

Tons) verkürzt (vgl. dagegen Spr. 20, 24., wo מִרַּף fragt und dem Sinne nach verneint). Das ἄπ. λεγ. אֲרִשָּׁה hat dem Zus. nach die Bed. Begehren (LXX δέησιν); das arab. وَرَش, *avidum esse* liegt wenigstens dem regelmäßigen Lautwandel nach abseits, wogegen וְרַשׁ zu Besitz bekommen, eig. wol *capere* (vgl. אֲרִשָּׁה = וְרַשׁ Erbe), viell. auch וְרַשׁ (s. 34, 11), gleicher Wurzel sein mag. Man beachte die starke Verneinung בִּל: nein, nicht versagt, sondern das Gegentheil gethan. Daß die Musik hier hinaufzugehen hat, ist der Annahme günstig, daß der Ps. in der Erfüllung einer öffentlich bekannten Bitte seinen Anlaß hat.

V. 4—5. Segnungen an Gutem (Spr. 24, 25) sind solche welche Gutes d. i. wahres Glück zum Inhalt haben. Das V. קָדַם, weil von der entgegenkommend beschenkenden Gnade gemeint, ist nach Art der Vv. des Anthuns und Begabens (Ges. §. 139) mit dopp. Acc. verbunden. Da 4^b nicht von Davids erster Krönung gemeint sein kann, sondern von der Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königtums, so lautet diese Besonderung von 4^a wie Vorhersage von 2 S. 12, 30: nach Eroberung der ammon. Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammon. Kronkrone (כִּסֵּא) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird. David war damals vorgerückt an Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bußfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheißungstreue. Daß 5^b nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider den Wortlaut. Jemandem zu wünschen, daß er לְיָמָיו lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1, 31 u. ö. Der Sinn ist, daß das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, bekennet es hier als dem Könige verliehen.

V. 6—7. Die Hülfe Gottes gereicht ihm zur Ehre und bahnt ihm den Weg zur Ehre, sie befähigt ihn, was 6^b meint, zu ruhm- und glorreicher Behauptung und Befestigung seines Königtums. שָׁחָה עַל wie 89, 20 von göttlicher Belehrung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist gesteigerter Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12, 2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei אֵרָא wie 16, 11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster genußreicher Gemeinschaft mit ihm. חִדְדָה von dem schon Ex. 18, 9 einmal vorkommenden חִדְדָה hat im Arab. die Nomadenbed. „die Lastthiere durch Gesang fröhlich stimmen und zur Eile antreiben“, im Hebr. wie im Aram. die allgem. Bed. „erheitern“.

V. 8—9. Mit dieser Str. beginnt die 2. Hälfte des Ps. Die Anrede Gottes geht hier in Anrede des Königs über, aber nicht in wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende. Mit Recht betrachtet Hgst. v. 8 als Uebergang zur 2. Hälfte, denn dieser V. trennt durch die objektive Aussage über den König und Gott die bisherige Anrede Gottes von der

folg. Anrede des Königs. Wir übers. 8^b nicht: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken; die Gnade ist die Erwidern des Vertrauens, welches ihn nicht wanken läßt, vgl. zum Ausdruck Spr. 10, 30. Dieser Folgesatz wird nun im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Weit entfernt zu wanken greift er vielmehr siegreich seine Feinde an. Wenn J. angesprochen wäre (Hupf.), müßte es, damit Zus. zwischen v. 9 und 8 bestehe, wenigstens אִיבָיו und שֹׁנְאָיו (seine, des Königs, Feinde) heißen. Was das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend voraus. מִצָּצָא (wie Jes. 10, 10) und מִצָּצָא *seq. acc.* (wie 1 S. 23, 17) unterscheiden sich wie an etw. hinanlangen und etw. erlangen. Angenommen daß ל den Acc. vertrete wie z. B. 69, 6., wäre 9^b unnütze Wiederholung.

V. 10—11. Bis hieher bewegt sich der Ps. einformig in sinn gleichen Dipodien, nun geräth er in Wallung und man fühlt seiner Erregtheit ab, daß des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind. So wahr es ist, daß שֹׁנְאָיו לִיכָר פְּנִיָּה wie Anrede Jahve's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10^b doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jahve's ausgeht 34, 17. Lev. 20, 6. Thren. 4 16 (vgl. ἔχει θρόνον ἐξορίζον ὄμμα), wird hier dem Angesicht d. i. persönlichen Erscheinen (2 S. 17, 11) des Königs an der Spitze seines Heeres zugeeignet. Davids Ankunft entschied wirklich den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung theils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, theils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12, 26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht; אֵשׁ בְּחִינֵי אֵשׁ ist zweiter Acc. zu הַשִּׁיחֵמוֹ: du wirst sie wie zu einem Feuer-Ofen d. i. lodernden Ofen machen, so daß sie wie dessen Inhalt (*synecdoche continentis pro contento*) ganz in Feuer aufgehen. Das Bild ist nur angedeutet und anders als Thren. 5, 10. Mal. 3, 19 gemeint. 10^a und ^b sind absichtlich zwei lange auf- und niederwogende Zeilen, auf welche in v. 11 zwei kurze folgen: letztere beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. פְּרִיָּהּ ist wie Thren. 2, 20. Hos. 9, 16 nach פְּרִי הַבָּטֶן zu verstehen. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9, 6 f.), welches des Königs Feinden prophezeit wird.

V. 12—13. Und dieses Geschick ist die verdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens. Die Satzverbindung v. 12 ist wie 27, 10. 119, 83. Ew. §. 362^b; נָטָה רָצָה ist nicht nach נָטָה רָשָׁה (= פָּרַשׁ) zu verstehen, denn gerade diese RA kommt nicht vor; man hat vielmehr mit Hitz. 55, 4. 2 S. 15, 14 zu vgl.: Böses auf jem. herabneigen ist s. v. a. es darauf anlegen, daß es über ihn hereinstürzt. נָטָה bed. lang hindehnen, ausspannen, aber auch straff anziehend beugen und neigen. שִׁירָה שָׁכָם zum Nacken setzen d. i. zu solchen machen die den Nacken zukehren ist noch gewählterer Ausdruck als נָתַן עֲרָה 18, 41 vgl. 1 S. 10, 9.; die Halbsegolatform (שָׁכָם = שָׁכָם) wird hier *in p.* zur vollen Segolatform שָׁכָם. Zu חֲבוּנָה ist, wie anderwärts nach הִזְרָה, הִשְׁלִיךְ, הִדָּה, als Obj. הִצִּים hinzu-zudenken; חֲבוּנָה 11, 2 vgl. 7, 14 bed. den auf der Bogensehne מִיָּהּ = יָהּ aufliegenden Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie überholt.

V. 14. Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schließt es gleichsam emporfliegend und so sich verliehrend mit einem Distich. Es ist ein dem Könige geltender Ruf zu Gott um Sieg im Kriege. „Erhebe dich“ d. h. zeige dich in deiner übercreaturlichen (57; 6. 12) richterlichen (7, 7 f.) Oberherrlichkeit. Daß J. die בְּיָמָיו, der alles ihm Widerstrebende erliegen muß, weltüberwindend offenbare, das ist was dieses Schlußwort herbeisehnt und wofür es invoraus freudige Dankbarkeit angelobt.

PSALM XXII.

Eli Eli lama asabtani.

- 2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!
Fern von Hülfe mein ist mein flehend Schrei'n.
- 3 O mein Gott, ich rufe Tags, ohne daß du antwortest,
Und Nachts, ohne daß mir Ruhe wird.
- 4 Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
- 5 In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest sie frei.
- 6 Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zuschanden.
- 7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,
Ein Schimpf der Menschen und vom Volk verachtet.
- 8 All die mich sehen hohnlachen mein,
Reißen die Lippen auf, schütteln den Kopf:
- 9 „Wälz' es auf Jahve — er befreie ihn,
Reiße ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm.“
- 10 Ja du bist, der mich hervorzog aus dem Schoße,
Vertraun mir einflößte an der Mutter Brüsten.
- 11 Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schoße her bist mein Gott du.
- 12 Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.
- 13 Umringt haben mich mächtige Farren,
Starke Basans mich umzingelt.
- 14 Sie sperren auf wider mich ihr Maul —
Ein Löwe zerreißend und brüllend.
- 15 Wie Wasser bin ich hingegossen
Und ausgerenkt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Vertrocknet gleich der Scherbe ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.
- 17 Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,
Dem Löwen gleich, meine Händ' und meine Füße.
- 18 Zählen kann ich all meine Gebeine,
Jene blicken her, weiden sich an mir.
- 19 Sie theilen meine Kleider unter sich,
Und über mein Gewand werfen sie Loos.

- 20 Und du, Jahve, bleib nicht ferne!
Meine Stärke, mir zu Hülfe eile!
- 21 Entreiße dem Schwerte meine Seele,
Aus Hundes-Tatze meine Einzige.
- 22 Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen
Und aus Antilopen-Hörnern — erhörst du mich.
- 23 Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde dich preisen:
- 24 „Jahve-Fürchtende, preiset ihn;
„Aller Same Jakobs, ehret ihn
„Und schauert vor ihm, aller Same Israels!“
- 25 „Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden
„Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
„Und als er schrie, hat er auf ihn gehört.“
- 26 Von dir her kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde —
Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor den Ihn Fürchtenden.
- 27 Essen sollen Demütige und sich sättigen,
Preisen Jahve die nach ihm fragen:
„Es labe euer Herz sich auf ewig!“
- 28 Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde,
Und sich niederwerfen angesichts deiner alle Sippen der Nationen.
- 29 Denn Jahve's ist das Königtum und er herrscht über die Nationen.
- 30 Essen und sich niederwerfen werden alle Wohlhäbige der Erde,
Vor ihm hinsinken alle Hinfahrende zum Staube und die ihr Leben
nicht fristen.
- 31 Nachkommenschaft wird ihm dienen: es wird erzählt werden vom HERRN
dem Geschlechte;
- 32 Sie werden kommen und kund thun seine Gerechtigkeit künftigem Volke
daß er's vollbracht hat.

Ein Klagepsalm, dessen tiefe Klagen mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnoth heraus zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 in schneidendem Contraste stehen — ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hilfruf, endigend in Dankgelübde und Anschauung der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äußern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, daß in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischet.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein dav. Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. rückt ihn in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, und Baur in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schließt: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.* Hitz. beharrt auf seiner Ansicht, daß Jeremia als Ueberläufer ins Gefängnis geworfen die 1. Hälfte und in dem Wacht-hof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Und nach Olsh. paßt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. Uns aber bewährt sich nach allen Seiten hin als Verf. David, der von Saul verfolgt. Der Gebetsruf אֵל-תַּרְחֶק (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22., entlehnt 71, 12), der Seelenname יְהוֹדָה (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דְּוִמְיָה (22, 3. 39, 3. 62, 2 vgl. 65, 2)

gelten uns, die wir die echtdav. Ps. nicht mit Hitz. auf Ps. 3—19 beschränken, als davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28, 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes. u. Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigentümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Thierbilder. Daß Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schîr (71, 5 f. aus 22, 10 f.; 102, 18 f. nach 22, 25, 31 f.), der Chokma (Spr. 16, 3 אֶל־אֵל aus Ps. 22, 9. 37, 5) und der Prophetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4, 4 vgl. Ps. 22, 15 u. dgl. mehr). Trotz dieser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unerhörte, wie die Hapaxleg. אֶרְלָהָר und עֲנָה, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לִדָּר. David redet in diesem Ps., er und kein anderer, und zwar aus seinem eignen Innersten heraus. Der Ps. ist dem Wesen lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seines individuellen Lebens und seiner individuellen Empfindung erwachsen.

Es findet sich auch wirklich in der Geschichte Davids des von Saul verfolgten eine Situation, welche das Leidensbild dieses Ps. veranlaßt haben kann, näml. 1 S. 23, 25 f. Die näheren Umstände der damaligen Bedrängnis sind uns nicht bekannt, haben aber keinesfalls mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Ps. sich dergestalt gedeckt, daß sich diese als historisch treues, buchstäblich genaues Abbild derselben ansehen ließen, vgl. dagegen den damals entstandenen Ps. 17. Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung knüpft. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15—18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf daß die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe *διψῶ* kundgab Joh. 19, 28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt. 27, 39., wie v. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27, 43., wie v. 9 sagt; seine Kleider werden getheilt und um seinen Rock das Loos geworfen Joh. 19, 23 f., damit v. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der 7 Worte des Sterbenden Ἠλί ἡλί κτλ. Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Hebräerbr. 2, 11 f. führt v. 23 als Rede Christi an, zum Beweise dafür daß Er sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28, 10. Joh. 20, 17. Die Wechselbez. sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sacramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur* (Cassiodor). Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurtheilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausl. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad literam primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγήν integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse*. Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und faßt die „Hindin der Morgenröthe“ als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung. Ein großartiger

Midrasch, welcher die Klagen des Ps. 22 als Klagen des leidenden Messias faßt, findet sich im *Jalkut Schim'oni* zu Jesaia §. 359.

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter. Es ist ein typischer Ps. Eben der Gott, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengenossen mittheilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden läßt, hat auch die Geschichte selbst zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heils gestaltet, und der Beweis für die Wahrheit des Christentums, welcher aus dieser Thatweissagung seiner Vorgeschichte hervorgeht, ist so zwingend, als der aus der Wortweissagung. Daß David, der von Samuel gesalbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidssohnes, gleicht, und daß dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht bloß ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand vom Antitypus. In Ps. 22 aber steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt. Mit andern Worten:

die Redefigur der Hyperbel (der *مبالغة* d. i. der Schilderung in stark aufgetragenen Farben), ohne welche die poetische Diction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre, steht hier im Dienste des Geistes Gottes. Das hyperbolische Element wird durch diesen zum prophetischen. Diese Steigerung des Typischen zum Prophetischen erklärt sich aber auch psychologisch. Seit David mit dem Oele der Königsweihe und zugleich mit dem h. Geiste, dem Amtsgeiste des Königtums der Verheißung, gesalbt ist, sieht er sich selbst als Messias Gottes an, auf welchen die Verheißungen zielen, und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des höchsten heilsgeschichtlichen Berufs idealisirt sich ihm die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse, und sowol was er erlebt als was er erhofft gewinnt dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und wahrhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Wir behaupten damit kein Ueberschwanken von seiner eignen Person zu der des künftigen Christus, was von Hgstb. Tholuck Kurtz für psychologisch unmöglich erklärt wird. Nein, sich selbst als den Christus Gottes ansehend, sieht er sich, wenn wir es erfüllungsgeschichtlich ausdrücken, in Jesu Christo an. Er unterscheidet sich nicht von dem Künftigen, sondern sieht in sich selber den Künftigen, dessen Bild erst später sich von ihm ablöst und dessen Geschichte mit dem Ueberschwenglichen seiner Aussagen sich decken wird. Denn wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi rathschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist darauf hin auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen. Durch diesen Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, hat Davids typische Geschichte, wie er sie in seinen Ps. und bes. diesem aussagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen rathschlußmäßiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Ohne Anerkennung dieses unumstößlichen Sachverhalts kann Ps. 22 weder verstanden noch nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf (nach) der Hindin der Morgenröthe, ein Psalm Davids.* Luther übers. mit Bezug darauf, daß Jesus in der Nacht gefangen und vor den hohen Rath gestellt wurde: „von der Hindin (wofür das Ilfelder vorreformatorische Psalterium¹ *hynden*) die frühe gejagt wird“, denn *Patris Sapientia, Veritas divina | Deus homo captus est hora matutinâ.* Gewiß eine sinnige Verbesserung des ἐνερ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς der LXX (Vulg. *pro susceptione matutina*), welches auf einer Verwechselung von אֵילָן mit אֵילֹת (v. 20) beruht und von Theodoret gedeutet wird: ἀντίληψις ἑωθινῆς ἢ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνεια. Schon der Midrasch erinnert an Hohesl. 2, 8 und das Targum an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der auf die Tempelzinne gestiegene Wächter mit dem Rufe בִּרְקָא das Blitzen des sich ankündigenden Sonnenaufgangs verkündigte (*Thamid* III, 2). אֵילֹת הַשָּׁחַר ist näml. traditioneller Bestimmung nach das der Morgenröthe vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen den Hörnern einer Hindin verglichen werden.² So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbolisch zu fassen, so macht doch auch sie gewiß keine Ausnahme von dem technisch-musikalischen Sinn der andern, und schon Melissus (1572) erkl. richtig: *uber die gesangweis aines gemainen lieds, welches anfang ware Ajéleth Haschdhar, das ist, Di hindin der morgenroete*, wobei jedoch möglich, daß die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf den in diesem Ps. sich vollziehenden Durchbruch des Lichts durch die Leidensnacht hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. in 3 Abschnitte v. 2—12. 13—22. 23—32, welche ebenmäßigen Umfangs sind, indem sie aus 21, 24, 21 Zeilen bestehen. Ob der D. innerhalb dieser 3 Gruppen noch weiter strophisch abgesetzt hat, muß dahin gestellt bleiben; von der dritten Gruppe aber heben sich die sieben langen Schlußzeilen ab, welche sich zu der Säule des Ganzen wie deren Basis verhalten.

V. 2—3. In dem 1. Abschnitt v. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf, hier v. 2 f. mit der Klage über andauernde Gottverlassenheit beginnend, hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte. Die Frage mit לָמָּה (statt לָמָּה vor dem Guttural und viell. um den Ausruf dringlicher zu machen, s. zu 6, 5. 10, 1) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstoßen von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiß er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der

1) s. den Bericht darüber von Prof. Freyer in Luth. Zeitschrift 1873 S. 417 ff.

2) Eine sowol im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröthe bis der Osten sich lichtet“. In *j. Berachoth* Anf. wird erkl.: אֵילֹת הַשָּׁחַר כַּמִּין חֲרָתִי קֶרְנֵי דְנִהוּרָא סֻלְקִין מִמִּדְנָח וּמִנְהָרִין לַעֲלֹמָא „wie zwei Licht-Hörner, von Osten aufsteigend und die Welt erhellend.“ Die

Araber unterscheiden *سُحُور* Morgengrauen *diluculum*, franz. *aube* (*alba*) und *فَجَر* die ihm folgende Morgenröthe, und daß שָׁחַר wirklich auf die Grundbed. des Schwärzlichen und bes. der Schwärze mit überwiegendem Weiß zurückgeht, zeigt Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 578.

Liebe nicht zerrissen; der Klagende nennt Gott אֱלֹהִים und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, daß Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֱלֹהִים אֱלֹהִים. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88, 15 vgl. Jes. 49, 14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Maßstabe Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, daß hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und daß der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der Gekreuzigte ist bis zum letzten Athemzuge der Heilige Gottes, und die Sühne, für die er sich opfert, ist Gottes eigener ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit der Sünde seines Volkes und der ganzen Menschheit Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die sündige Menschheit zu erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorneschmacks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht,¹ kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage ἡλὶ ἡλὶ λαμὰ σαβαχθανί, was die Evangelisten mit Weglassung des von LXX eingefügten πρόσχες μοι² übers.: Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με εγκατέλιπες. Er sagt nicht אֱלֹהִים, sondern אֱלֹהֵינוּ, welches das Targumwort für jenes ist; er sagt es aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott אֱלֹהֵינוּ nannte. Die Gottverlassenheit besteht, wie 2^b sagt, darin, daß Hülfe Gottes und Hilfsgeschrei weit auseinander liegen. אֱלֹהֵינוּ, eig. vom Gebrüll des Löwen (A. βρύχημα), ist das vom äußersten Schmerz erpreßte laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie אֱלֹהֵינוּ zeigt, kein unartikulirtes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man fasse אֱלֹהֵינוּ nicht als Appos. des Subj. von אֱלֹהֵינוּ: fern von meiner Hülfe, den Worten meines Schreiens (Riehm); denn אֱלֹהֵינוּ wäre dann auch seinerseits bei nicht wiederholtem אֱלֹהֵינוּ Appos. zu אֱלֹהֵינוּ, wozu es sich der Ungleichartigkeit halber nicht eignet, weshalb Hitz. durch die Conj. אֱלֹהֵינוּ („von meinem Geschrei, den Worten meines Gestöhns“) nachhilft. Auch läßt sich nicht mit Olsh. Hupf. nach AE erklären: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hülfe? sind (lauten) die Worte meines Schreiens“; das verstößt wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten unlyrischen Anfang. So

1) Eusebius bem. zu v. 2 des Ps.: δικαιοσύνης ὑπάρχων πηγὴ τὴν ἡμετέραν ἀμαρτίαν ἀνέλαβε καὶ εὐλογίας ὧν πέλαγος τὴν ἐπικειμένην ἡμῖν ἐδέξατο κατάραν und: τὴν ὀρισμένην ἡμῖν παιδείαν ὑπῆλθεν ἐκὼν, παιδεία γὰρ εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτὸν, ἣ φησὶν ὁ προφήτης.

2) s. Hieronymus' ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi, wo er seinen überlieferungstrengen Meisterern zuruft: Reddant rationem, cur septuaginta translatōres interposuerunt „respice in me“!

wird also רחוק in der Grundform wie 119, 155 nach Ges. §. 146, 4 vorausstehendes Präd. zu רברי und mit den Alten (unter den Neuern z. B. Baur) zu übers. sein: fern von meinem Heile d. i. davon daß Heil mir würde sind die Worte meines Geschrei's; es ist eine Kluft zwischen beiden, indem Gott den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von אֱלֹהִים, dem Namen der Macht, tritt v. 3 das gleichfalls von den alten Ueberss. mit Recht vocativisch gefaßte und demgemäß mit Groß-*Rebia* bezeichnete אֱלֹהֵי, der Gottesname der Ehrfurcht. Es ist nicht Objects-acc. nach 18, 4 (Hitz. Riehm), in welchem Falle mit וְלֹא יִעָנֶה fortgefahren sein würde; daß es aber Gott ist, den er anruft, liegt sowol in der Anrede אֱלֹהֵי als in וְלֹא יִעָנֶה, da der von dem man Erwiderung erwartet selbstverständlich auch der Angerufene ist. Sein ununterbrochen Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. Der Satz וְלֹא-דָמְיָה לִי ist dem וְלֹא יִעָנֶה gleichlaufend und bed. also nicht: ohne mir Ruhe zu gönnen (Jer. 14, 17. Thren. 3, 49), sondern: ohne daß mir Ruhe gegönnt, mein Klagen beschwichtigt oder gestillt wird (vgl. Iob 30, 27). Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stilleren Ringen jenes ἦλὶ ἦλὶ. Das ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ Mt. 27, 46., aber auch die nicht ausschließlich von der Gethsemane-Szene gemeinte κραυγὴ ἰσχυρὰ Hebr. 5, 7 erinnert an das שִׁאגָה 2b. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was dann laut wird, war nur Durchbruch des gegen die Katastrophe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

V. 4—6. Der Leidende gemahnt J. des Widerspruchs der langen Hülfslosigkeit mit seiner so oft und schleunig bekundeten Hülfbereitschaft. וְאַתָּה eröffnet einen Umstandssatz des Gegengrundes: obwol du bist . . J. ist קָרוֹשׁ schlechthin rein, eig. abgeschieden (√ קרן schneiden, scheiden, wie auch *tahura*, das Syn. v. *kadusa*, das Intrans. v. *tahara* = *ab'ada* entfernen ist und בָּר rein, wurzelversch. v. *pû-rus*, auf √ בר schneiden, scheiden¹ zurückgeht), näml. vom Weltlichen und Gemeinen, mit Einem Worte: heilig, und hat als solcher sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bekunden, auf denen oder unter denen er thronet. תְּהִלּוֹת sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תְּהִלּוֹת heißen 78, 4. Ex. 15, 11. Jes. 63, 7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligtum Jes. 64, 10. Die Verbindung יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יוֹשֵׁב כְּרִבְרִים 99, 1. 80, 2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilsthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes der als der heilige sich von der Vorzeit her stets zu seinen Verehrern gegen deren Verfolger bekannte und ihr Vertrauen rechtfertigte und seines Namens Ehre rettete, bringt der Betende v. 5—6 in Erinnerung. In v. 5 werden Vertrauen und Rettung in Folgezus., in v. 6 in Wechselseitigkeit gestellt. פָּלַט

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft S. 50.

seines Liebesverhältnisses zu Gott, welches die Feinde höhnen; der nicht ausgedrückte Zwischenged.: „so ist's auch“ wird begründet, wodurch **כי** affirm. Bed. gewinnt. Das V. **גִּירָה** (**גִּירָה**) bed. sowol intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoße) Iob 38, 8 als trans. hervorstoßen

(vgl. **جَحَّ**), insbes. die Leibesfrucht Mi. 4, 10. Man könnte es hier in

ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervorbrechens (Hgst. Baur u. A.), aber man bedarf dieser Metonymie nicht; entw. ist **גִּירָה** Part. = **גִּירָה** mein Hervorstößender d. i. hervorbrechen Machender oder, da **גיר** in causativer Bed. nicht zu belegen ist und solche Partic. wie **בֹּט** stampfend, **לִיט** verhüllend, **קִום** aufstehend (Ges. §. 72 Anm. 1) nirgends mit Suff. vorkommen, Part. eines V. **גָּרַח** hervorziehen (Hitz.), welches viell. nur *per metaplasma* das **Pil. גִּירָח** mit dem unschön lautenden **מִגְרָחִי** vertritt (Ew. §. 151^a *extr.*). Ps. 71 hat dafür **גִּירָה**, so wie **מִבְטָחִי** für **מִבְטִיחִי**. Das **Hi. הִבְטִיחַ** bed. nicht blos sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen; nach biblischer Anschauung gibt es in dem neugeborenen, ja in dem noch ungeborenen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewußtseins empordämmerndes Bewußtsein (Psychol. S. 215). Wenn also der Betende sagt, daß er vom Schoße an auf J. geworfen¹ d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen (55, 23 vgl. 71, 6), daß von Mutterleibe an J. sein Gott war, so liegt auch darin mehr als der rein objektive Sinn, daß er in ein solches Verhältnis zu Gott hineinwuchs. Zweimal nennt er seine Mutter. Ueberhaupt ist im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer nur von seiner Mutter oder Gebälerin die Rede. Auch besagen die Worte des hier Betenden, daß sein Lebensanfang, auf die äußern Umstände gesehen, ein armseliger war, was gleichfalls mit dem alt- wie neutest. Christusbilde übereinstimmt. Auf Grund seiner so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun v. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hülfruf. Die beiden **כִּי** stehen auf gleicher Linie. Daß die Noth nahe ist d. h. andringend, geht gegensätzlich auf die Bitte zurück, daß Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen außer Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt zu Ende.

V. 13—14. Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältnis zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um v. 13—22 sein inneres und äußeres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern. Er nennt hier seine Feinde **פְּרִים** (**פֶּרֶץ** auffahren, springen) junge Stiere und zwar **אֲפִירֵי בָשָׁן** (vgl. 50, 13 mit Dt. 32, 14) Starke (v. **אָפֶר** = **אֶפֶר** stark d. i. kräftig, feist, behend s.) Basans, des an üppigen Eichenwaldungen und fetten Triften reichen Landes (**בָּשָׁן** = *buthène*, was be-
duinisch das steinlose fette Weideland bed., s. zu Iob S. 509 f.) nördlich

1) Das *Ho.* hat *o*, nicht *u*, viell. in mehr zuständlicher, der reflexiven sich nähernder (vgl. Ez. 32, 19 mit 32, 32), als rein passiver Bed.; das Sprachbewußtsein scheint so zu fühlen, s. *Megilla* 13^a (und dazu die Erklär. in *Tosefoth*).

vom Jabbok bis zum Abhange der Hermon hinauf, des Landes Og's und später Manasse's (Num. 32, 1); sie heißen so wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen und gebraucht, mehr thierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1). Solche Thierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, daß das Altertum die Instinkte der Thierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens maß, letztlich aber daraus daß nach unleugbarer biblischer Anschauung, seit der Mensch vom Satan mittels eines Thieres gefällt worden ist, Thier und Satan die beiden in der adamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. בִּיָּר ist steigerndes Synon. von כָּבֵב. Zu 14^a vgl. die jeremianischen Anklänge Thren. 2, 16. 3, 46. Zuletzt werden die Feinde alle in das Bild eines Löwen zusammengefaßt, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Das hebr. צָרָה *discerpere* klingt in seinen zwei letzten Radicalen mit dem sinnverwandten חָרָה *carpere* zus.¹ Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis*.

V. 15—16. Er beschreibt nun, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie todt ist. Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an das entwürdigende Dahingegebensein des Gekreuzigten in einen Zustand der Ohnmacht, in welchem sein Leben, des natürlichen Haltes verlustig, in Auflösung begriffen ist und seine Kräfte versiegen (2 S. 14, 14); bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (חֲפִירָה v. פִּירָה aus einanderbreiten, vgl. פִּירָה seiner Grundbed. nach, welche das Vulgärarab. bewart hat: so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat², griech. ἐξασπλοῦν); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. נָמַס in p. נָמַס ist 3 pr., das Wachs חֲוִיג hat vom Schmelzen (חֲוִיג רֵגֶן / חֲוִיג רֵגֶן) den Namen. In v. 16 ist die Vergleichung בְּחֶרֶט eventuell (s. 18, 43) gemeint: meine Kraft ist vertrocknet, so daß sie einem Scherben gleich geworden; statt חֲפִירָה empfiehlt sich חֲפִירָה (Saad.), wenn nicht viell. בִּיָּר wie talm. בִּיָּר auch die Bed. Speichel (als edleres Wort für רִיָּק) hatte. לָשׁוֹן ist außer etwa Spr. 26, 28 überall weiblich, hier hat das Präd., ohne sich nach dem Subj. zu richten, die männliche Grundform; überh. neigt das *part. pass.* zu ungeschlechtigem Gebrauche unter Einfluß der Construction Ges. §. 143, 1^b, nach welcher לָשׁוֹן als Objektsacc. gedacht sein kann. מְלִקְחִי aber ist *acc. loci* (vgl. לִי 137, 6. Iob 29, 10. אֵל Thren. 4, 4. Ez. 3, 26): meine Zunge ist kleben gemacht an meine Kinnladen *fauces meas*. So stehts mit ihm infolge äußerer Qualen. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; שָׁמָּה

1) s. über diese beiden Vv. mit gleichem Wurzeldeterminativ p Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft S. 76—78.

2) s. Boethor, *Dict. franç.-arabe* unter *Etendre* und *Déployer*. Die LA חֲפִירָה statuirt hier ein Passivum des Reflexivs des Kal wie חֲפִירָה, s. Nöldeke in *Merkx Archiv* 1, 458—60.

hinsetzen, hinlegen, mit dem Nebenbegriff der Festigkeit, Dauer ثبات Jes. 26, 12., das Fut. von dem was im Geschehen begriffen. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Gottes nicht bloß als Widerfahrnis, sondern als Verhängnis und nicht bloß als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Syne-drium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist ein nach Maßgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

V. 17—19. Auf v. 12 zurückgreifende Fortsetzung der Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen. In dem thierbildlichen Charakternamen בָּלָבִים tritt neben dem Unverschämten und Gemeinen hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. *θηρόνται, κυνηγέται* übers. An die Stelle von בָּלָבִים tritt 17^b עֲדָה מְרֵעִים, worauf הָקִיר (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigernes Syn. wie קָבַב zu בָּהָר) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen des sammelbegrifflichen עֲדָה im Plur. folgt. Tertullian übers. *synagoga maleficorum*, Hier. *concilium pessimorum*. Aber עֲדָה heißt auch eine zu bösem Zwecke zusammengescharte Rotte z. B. עֲדָה קָרָה. In 17^c ist der Sinn von בָּאֲרִי *instar leonis* entweder der, daß sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füße die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft sobald sie sich regt, oder daß sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füßen das Entrinnen unmöglich machen. Dieses יָדִי וְרַגְלִי bleibt aber, mag man es als Acc. des Gliedes neben dem Acc. der Person (s. 17, 11) oder als Obj. des aus 17^b zu ergänzenden הָקִירִי fassen, sprachlich hart und schleppend. Dies erkennend bem. die Masora zu Jes. 38, 13, daß בָּאֲרִי in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (בְּחָרִי לִישְׁנִי) vorkomme, wie denn auch der Midrasch בארי des Ps. als Verbum von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren versteht.¹ Meint die Masora, בָּאֲרִי a. u. St. sei s. v. a. בָּאֲרִים? Dann wäre die Form zwiefach aramäisch: sowol die Participform באר (die im Hebr. nur bei Vv.

1) Hupf. verdächtigt jene masor. Bem. (בְּחָרִי לִישְׁנִי) als eine christliche Interpolation, aber sie kommt in dem alphabetischen Masorethregister der *חוריהון בְּחָרִי לִישְׁנִי* vor; schon Elias Levita spricht von ihr mit Verwunderung (in c. 10 seines *מסרת המסרת*), ohne ihre Echtheit zu bezweifeln, die sich ihm also aus Handschriften bestätigt haben muß; auch Heidenheim in der Pentateuch-Ausg. מאור עינים zu Num. 24, 9 führt sie an und bekennt, ohne Verdacht auszusprechen, die Unzulänglichkeit seines Wissens; überhaupt ist bis heute jüdischerseits kein Verdacht ausgesprochen worden, obwol man sich in allerlei ungenügenden Erklärungsversuchen jener Bem. (z. B. in der Zeitschrift *Bicoure ha-Itim*) ergangen hat.

med. E vorkommt) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar mit Ges. und Ew. in seltenen Fällen anzuerkennen ist (s. 45, 9 u. vgl. dagegen 2 S. 22, 44), der aber hier die misverständlichste Willkür wäre. Soll **כָּאֲרִי** als Verbum verstanden werden, so müßte man **כָּאֲרִי** lesen. Die Tradition ist hier offenbar eine unsichere. Selbst in HSS sind die LA **כָּאֲרִי** und **כָּאֲרִי** vertreten. Das Erstere ist sowol von der Masora zu Num. 24, 9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. *Chethib* bezeugt.¹ Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., gibt dem alten Schwanken zwischen subst. und verbaler Auffassung des **כָּאֲרִי** Zeugnis. Die andern alten Uebers. haben ohne Zweifel **כָּאֲרִי** gelesen. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es *ἡγχευαν* (von dem aram. talm. **כָּאֲרִי** = **כָּאֲרִי** beschmutzen, *part. garstig*, häßlich), aber das paßt nicht zu Händen und Füßen, und hat also weder Hand noch Fuß. In der 2. Ausg. seiner Uebers. hatte

derselbe Aq. dafür wie Symm.: sie haben gebunden², nach **כָּר** drehen, schnüren, aber unwahrsch., da das Hebr. für „binden“ *constringere* andere Wörter hat. Dagegen läßt sich gegen die Uebers. der LXX *ὄψυσαν* (Pesch. Syro-Hex. **בּוּזִי**, Vulg. *foderunt*, Hier. *fixerunt*) nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eigenes V. **כָּר** annimmt, so kann **כָּאֲרִי** ebenso aus **כָּרִי** (כָּרִי) = **כָּרִי** (כָּרִי) erweitert sein, wie **רָאִמָּה** Zach. 14, 10 aus **רָמָה**, vgl. **כָּאֲמִיָּה** Dan. 7, 16. Und 2) daß **כָּר** und **כָּרִי** nicht bloß ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt außer dem Deriv. **מְכָרִי** (nur zufällig zusammenklingend mit *μάχαιρα* v. *ῥμαχ mak's, mrak's*) derselbe Doppelsinn der Vv. **כָּר**, *ὀρύσσειν* (z. B. *ὀρύσσειν τὸν σελήμῳ* Her. 1, 174), *fodere* (*hastā*); auch würde LXX Ps. 40, 7 diese Bed. bezeugen, wenn dort *κατεργήσω* (von *κατατιτρώ*) die urspr. LA für *κατηργήσω* wäre. Die **כָּר** vereinigt die Bedd. graben (z. B. **כָּרָא** das übliche Wort von Anlegung der Kanäle zwischen Tigris und Euphrat) und runden (z. B. **כָּרִי** = **כָּרִי**, arab. **ك** in Kreisbewegung abprallen, verw. **كل**, *indem es urspr. so ausgraben oder ausstechen bed., daß eine rundliche Höhlung entsteht* (vgl. engl. *to curve* rund ausschneiden und arab. **كُوِّرَ** den Reiter dergestalt werfen, daß er wie rund zusammengeballt

1) Die Angabe **כָּאֲרִי יָדֵי וְרַגְלֵי כָּאֲרִי** ist nicht ohne handschriftliche Bezeugung (z. B. Cod. de Rossi 337), hat aber andere Angaben der Masora gegen sich z. B. die daß zweimal **כָּאֲרִי** Num. 24, 9. Ez. 22, 25 und zweimal **כָּאֲרִי** Ps. 22, 17. Jes. 38, 13 vorkomme (s. Heidenheim a. a. O. und Baer in dem mit v. Tischendorf herausgegebenen *Psalterium* zu d. St.). Ant. Hulsius hat in seiner Psalterausgabe (1650) **כָּאֲרִי** nach dem Texte der Complut. beigeschrieben.

2) Auch in Hieronymus' selbständiger Uebers. findet sich neben *fixerunt* die LA *vinzerunt*, wie Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters **כָּאֲרִי יָדֵי וְרַגְלֵי אֶסְרִי** umschreibt. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „sie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füße“.

herabstürzt). Liest man פָּאָרִי, so besagt 17^c, auf David bezogen, viell. mit Nachwirkung des Bildes von anfallenden Hunden (Böhl), daß die Bösewichter ihn des freien Gebrauchs seiner Hände und Füße mittelst Durchbohrung derselben beraubt haben, so daß er ihrer grausamen Gier unentrinnbar preisgegeben ist. Die Erfüllung durch die Annagelung der Hände und (wenigstens Festschnürung) der Füße des Gekreuzigten liegt zu Tage. Nicht bloß hier wird daß der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird geweissagt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (מִדְּחָלֵל) um unserer Sünden willen heißt, und Zach. 12, 10., wo J. sich selbst als in ihm ἐκκεντηθεῖς bezeichnet. So möchte also die LA פָּאָרִי wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen *recepta* haben, für welche Hupf. u. Hitz. ausschließliche Anerkennung fordern, während Böttcher welcher פָּאָרִי liest und dieses mit der Bed. „rings umspringend (nach Art der Hunde)“ beschenkt, das *sicut leo* für „eine Ausgeburt dürrer Judenwitze“ erklärt und auch Thenius alle Mühe, mit derselben auszukommen, für verloren erachtet und mit Meier nach anderer Versabtheilung übers.: „der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füßen kann ich alle meine Gebeine zählen.“ Aber wie hinkt dann פָּאָרִי hintennach! Und wie hinkt יְדֵי וְרַגְלֵי dem v. 18 voraus! Wie unnatürlich beschränkt es נִצְמוּחֵי, wobei man doch zunächst an Brust und Rippen denkt, auf Hände und Füße! — אֶסְפֵּר ist *potentialis*. Oben v. 15 sagte er, daß seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig das vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist dieses „ich kann zählen.“ von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. הָפִיט bed. das Richten der Blicke auf etwas, רָצִי בִּי das mit Wolgefallen daran haftende Sehen. Zu den über David hinausgehenden Zügen kommt v. 19 ein neuer: sie theilen sich meine Kleider . . , es steht nicht da, daß sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht bloß in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet oder doch wenigstens nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19^a und 19^b buchstäblich erfüllt: das Theilen der בְּגָדִים dadurch, daß die Kriegsknechte seine *ἱμάτια* in vier Theile unter sich theilten, das Looswerfen über den לְבוֹשׁ dadurch, daß sie den *χιτὼν ἄρῥαφος* nicht theilten, sondern verloosten Joh. 19, 23 f. לְבוֹשׁ (v. לָבוֹשׁ לבس ¹ לב לב¹ fest anliegen, anhaften, wov. auch die Bed. vermischen d. i. eins am andern haften machen ausgeht) ist näml. das Kleid welches eng und dicht dem Leibe angelegt wird, damit er nicht bloß sei; בְּגָדִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen, weshalb לְבוֹשׁ *Sabbat* 77^b witzig durch לֹא בִּישָׁה (das wobei man sich der Nacktheit nicht zu schämen braucht) im Untersch. von גְּלִימָה Mantel

1) Davon der Wallfahrer-Ruf *labbeika*; der Diener sagt so zu seinem Herrn: da bin ich (gleichsam: zweimal für einmal), v. *labb* das Anhängen, sich Einstellen, Gewärtigsein.

(das wodurch man weil es die Umrisse des Körpers verhüllt כנולם erscheint) erklärt wird. Auch Job 24, 7 u. ö. ist לבוש das Unterkleid oder Hemd, das was arabisch schlechtweg ثوب *thôb* „das Gewand“ heißt, römisch ausgedrückt: die *tunica* im Unterschiede von der *toga*, deren genaue Bezeichnung מציל ist. Es ist mit v. 19 dieses Ps. genau so wie mit Zach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.¹

V. 20—22. In v. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Vertheilen und Verloosen der Kleider setzt den gewissen Tod des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. Mit וְאַחֶיהָ v. 20 concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf J. Er nennt ihn אֶלְיָהוּ n. *abstr.* von אָרַל 88, 5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft; *le-ezrāthi* hat wie 71, 12 (vgl. dagegen 38, 23), damit nicht zwei Tonsyllben zusammenstoßen, den Ton auf *penult.* חַיִּשׁ eilen ist Ein Wort mit dem beduinischen حاس *fut. u.* welches heftige stürmische Bewegung bed. und wovon z. B. *el-ahwas* der schnelle Läufer gebildet wird (DMZ XXII, 159 f.). In v. 21 bed. הָרֶב beipielsweise die feindlichen Mordwaffen. In מִיָּד בְּלָב ist מִיָּד nicht bloß s. v. a. בִּין, sondern יָד ist dem Sinne nach s. v. a. Tatze (vgl. בָּה Lev. 11, 27), wie פִּי s. v. a. Rachen, obschon anderwärts nicht bloß Hand des Löwen u. Bären 1 S. 17, 37., sondern auch Hände des Schwertes Ps. 63, 11., sogar Hand der Flamme Jes. 47, 14 gesagt wird, indem יָד allgem. Bez. dessen ist, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Wie beim Hunde יָד und beim Löwen פִּי (vgl. aber Dan. 6, 28) als Angriffswaffe erwähnt wird, so bei den Antilopen רַמִּים (nur hier vorkommende kürzere Form für רַמָּיִם 29, 6. Jes. 34, 7) die Hörner, nicht (auch nicht Dt. 33, 17) das Horn. Dennoch übers. Lth. nach LXX Vulg.: *errette mich von den Einhörnern* (s. darüber zu 29, 6). רַמִּיָּה ist, wie hier und 35, 17 das Parallelglied zeigt, eine Benennung der נַפְשִׁי. Die LXX übers. beidemal richtig τὴν μονογενῆ μου, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22, 2 Richt. 11, 34, die Eine Seele, außer welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, außer welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, subjektiv gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Theuerste, vgl. Homers φίλον κῆρ. Man erklärt auch nach 25, 16. 68, 7: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassene und in sich selber vereinsame (Hupf. Kamph. u. A.). Aber das gleichlaufende נַפְשִׁי und die Analogie von כְּבוֹדִי (= נַפְשִׁי) stempeln es zu einem allgemeinen Seelennamen: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. עֲנִיָּהִי könnte s. v. a. עֲנִיִּי sein, gesetzt daß es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des רַמִּים מִן רַמִּי seinem *Waw conv.* entrücktes *perf. consec.* ist; aber ein gleichartiges Beispiel für diese Syntax aufzuweisen ist auch Riehm nicht gelungen.

2) s. über solche über Erwarten buchstäbliche Weissagungserfüllungen Saat auf Hoffnung III, 3, 47—51.

Wir fassen עֲנִיתִי in Anbetracht der Wendung, die der Ps. v. 23 nimmt, als *perf. confidentiae*, indem inmitten des Flehens dem Flehenden die Zuversicht der Erhörung entsteht. Erhören von Antilopen-Hörnern s. v. a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante עָנָה 118, 5., viell. auch Hebr. 5, 7.¹ Ueber ראם s. zu 29, 6.

V. 23—24. In dem 3. Abschnitt v. 23—32 schließt das große Klaggebet mit Dank und Hoffnung. In Gewißheit der Erhörung folgt das Gelübde des Dankes. Brüder nennt er seine durch Naturbande, aber wie das Folg. zeigt: „ihr Jahve-Fürchtenden“, auch durch Geistesbande verbundenen Volksgenossen. קָהַל (v. קָהַל = קָל καλ-έω cal-o) deckt sich mit ἐκκλησία. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewußt. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, zum Gemeingut machen. Die Gemeinde soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt v. 24 der Eingang dieser Heilsvverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet, so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. Der Text der Orientalen (מִדְּרָחַי) d. i. Babylonier hatte hier statt יְגִירי das Chethib יְגִירי mit dem Kerî יְגִירי; Eintritt des Jussivs (33, 8) nach den zwei Imper. wäre nicht unpassend. יְגִיר מִן (= יָגֵר) ist gesteigerter Ausdruck für מִן יָגֵר 33, 8. Das V. יְגִיר bed. *declinare* und von da aus entw. *devertere* (wov. מְגִיר

Wohnstatt 55, 16 vgl. *deversorium*) oder (verw. وَجَرَ יָגֵר) *reformidare* scheu aus dem Wege gehen, sich scheuen.²

V. 25. Dieses Tristich ist das Evangelium selbst. Mit כִּי wird die *materia laudis* eingeführt. עָנִיתִי (Hauptform עָנִיתִי) Beugung, Niedergedrücktheit, Leiden, v. עָנָה, dem eig. Passionswort; denn auch bei Jesaja 53, 4. 7 heißt der Knecht Gottes מַעֲנִיָּה und מַעֲנִיָּה, und auch Zacharja 9, 9 führt ihn als עָנִי und נִשְׁעָה ein. Falsch LXX. Vulg. Trg.: Geschrei; עָנָה bed. nicht schreien, sondern entgegen *ἀντιβέσθαι*, hier aber als Stammwort zu עָנִיתִי gebeugt s., wie im chald. *part. pass.* עָנִין Gebeugte *afflicti* Dan. 4, 24. Aus dem mit מַעֲנִיָּה wechselnden שָׁמַח (für einen Greuel achten) sieht man, daß der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hilfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wol. שָׁמַח ist nicht Verbaladj., sondern, da eine bestimmte Thatsache der Errettung vorliegt, Pausalform für שָׁמַח, wie 34, 7. 18. Jer. 36, 13.

V. 26—27. Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Ausblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Ausblick wird zu prophetischen Aussichten. Dies daß der Leidende in großer Gemeinde (40, 10) so rühmen und danken kann geht von J. aus

1) Thrupp in seinen *Emendations on the Psalms* (*Journ. of class. and sacr. Philology* 1860) vermutet עָנִיתִי meine Elende (meine arme Seele) statt עֲנִיתִי.

2) Von der ähnlichen Vorstellung des um etwas Herumgehens geht حَذَرَ (vgl. aram. חָזַר) *cavere, timere* aus. Auch جَارَ عَلَيَّ er hat mir Unrecht gethan bed. eig. *declinavit super me* (vgl. 55, 4).

(מִצַּח wie 118, 23 vgl. 71, 6). Der 1. Halbvers schließt nach Baers richtiger Accentuation mit בְּחַלְחָלִי רָב, welchem חֲחֲלָחִי mit *Dechi* vorausgeht. יִרְאֵי geht nicht auf חֲחָל, sondern will wie überall sonst, indem die Gebetsanrede in berichtende Aussage übergeht, auf J. bezogen sein. Daß das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritueller Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerettet will er die pflichtigen נִרְיָא bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöthen Gotte gelobt hat. Nach vollzogener יִרְיָא Blutsprengung und חֲחֲלָחִי Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Thoda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folg. Tag gestattet war (Lev. 7, 15f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich v. 27: er will die עֲנִיִּים, die geistlich und äußerlich Armen, zu diesem „Essen angesichts Jahve's“ hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten bescheert hat. 27^c ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jahve's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig“ d. h. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. יִרְיָא Optativ von יִרְיָא, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25, 37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual leuchtet ein. Und nicht minder, daß hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilsempfänglichen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, daß dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vortheil, den die Theilnahme am Genusse von Thieropfern gewährt; das Opfer ist geistlich aufgefaßt, so daß die Aeüßerlichkeit desselben wie zum bloßen Bilde seines Wesens herabgesetzt ist, es handelt sich um eine geistliche Nießung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sacramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens theilhaft macht!

V. 28—32. Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die gesch. Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die gleichsam den Säulenstuhl des Ganzen bildende langzeilige Schlußstrophe. Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was J. an ihm gethan, die Bekehrung aller Völker. Die Heiden sind uneingedenk geworden und werden sich wieder erinnern; das Obj., an sich klar 9, 18., erhellt aus dem Folg.: es gibt eine *γυνώσις τοῦ θεοῦ* (Psychol. S. 346 ff.) in der Heidenwelt, welche die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewußtsein zurückführen wird.¹ Diese Aussicht (vgl. Jer.

1) Augustin de trin. XIV, 13: *Non igitur sic erant oblatae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

16, 19 ff.) wird v. 29 (vgl. Jer. 10, 7) aus dem königlichen Anrecht Jahve's an alle Völker begründet. Der Herrscher heißt מַשִּׁל als der von Amtswegen emporgerichtet Dastehende (מַשִּׁל seiner Urbed. nach = *مثل erectum stare*, syn. בָּרַח, s. zu 110, 4., vgl. צָמַר Mi. 5, 3). In מַשִּׁל erscheint das Part. gleichwie die 3. *praet.* ohne Personbezeichnung (vgl. 7, 10. 55, 20) als Ausdruck des reinen Praes. und, so zu sagen, als *tempus durans*: er herrscht über die Nationen (עַמִּים). Die Bekehrung der Heiden durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Das Perf. אָכְלִי (welches wir uns nicht durch Pinsker in אָכַל corrigiren lassen) und das Fut. der Folge נִשְׁתַּחֲוֶה verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Es ist, wie aus v. 27 erhellt, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die große Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאָה (v. 33) an die Stelle des אָכְלִי. Dort ist es der Anblick des Geretteten und dankvoll Gott Verherrlichenden, welcher den Mitgenuß des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Niesung, indem die Dankesfreude sich nicht blos im Worte, sondern in einem Dankopfermahle darstellt, wobei in Israel die Heilsbegierigen die Geladenen sind: denn da gilt es die Anerkennung der Großthat eines schon bekannten Gottes, unter den Heiden aber Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten: denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die um so dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein, daß alle הִשְׁתַּחֲוֶה d. i. die vor der Erd- und Landesbevölkerung sich durch Ueberfluß zeitlicher Güter auszeichnen (vgl. zu der steigenden Verwendung des אָרַץ 75, 9. 76, 10. Jes. 23, 9) es diesem Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuß in sich schließt, anbetend sich niederwerfen. Den „Fetten der Erde“ stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer hinabfahren zum Staube (עָפָר in dieser Formel immer wie arab. *turāb* vom Grabesstaube). An die Stelle des Part. הִשְׁתַּחֲוֶה tritt mit וְנִפְשָׁו (= וְנִפְשָׁו) ein Satz mit וְלֹא im Werthe eines Beziehungssatzes (wie 49, 21. 78, 39. Spr. 9, 13 u. ö.): und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten (Ges. §. 123, 3^c). Hupf. versteht nach Phil. 2, 10 die wirklich Todten, so daß gesagt sein würde, sein Reich erstreckte sich auf Lebende und Todte, auf die Ober- und Unterwelt; aber dankbare Anbetung Gottes seitens der Hadesbewohner ist eine dem A. T. fremde Vorstellung, auf die hier nichts hindrängt, da עָפָר הִשְׁתַּחֲוֶה ebensowol *descensuri* als *qui descenderunt* und הִשְׁתַּחֲוֶה נִפְשָׁו auch Ez. 18, 27 sein eignes Leben erhalten bed., eine RA, die sich ebensowol im Sinne von *vitam sustentare* als *conservare* gebrauchen läßt. Also: die vor Kummer und Mangel nahezu schon Gestorbenen, auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe große Mahl, von welchem Jesaia 25, 6 weissagt und welches er dort mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der großen Rettungs-

that wirkt, ist nicht allein von schrankenloser Allgemeinheit, sondern auch von schrankenloser Nachhaltigkeit: es pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Wir erklärten v. 31 früher: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem HErrn zum Geschlechte“; רִשְׁפָּר als Metapher vom Census 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 6 und לְדֹר nach 24, 6 u. a. St. von einer Gesamtheit Einer Art wie זֶרַע von einer Gesamtheit gleicher Abkunft. Aber der Zus. legt für דֹּר genealogischen Sinn näher und überdies müßte es bei jener Erkl. לְדֹר statt דֹּר heißen. Deshalb muß es bei der herkömmlichen Erkl. bleiben: „Same (Nachkommenschaft) wird ihm dienen, es wird erzählt werden vom HErrn dem (künftigen) Geschlechte.“ Entscheidend für diese Erkl. ist לְדֹר mit folg. קְבָאִי, wodurch דֹּר ganz so wie 71, 18 den Sinn des künftigen Geschlechts bekommt, indem zugleich klar wird, daß drei Generationen unterschieden werden: die der bekehrten Väter v. 30., die des kommenden דֹּר v. 31 und נִלְךְ עם auf welches die Heilskunde durch dieses דֹּר fortgepflanzt wird v. 32: „sie werden kommen (בוא wie 71, 18: ins Dasein treten, nicht: sich anschicken wie Ruth 2, 7. Hagg. 1, 14) und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, daß er vollführt hat.“ Hienach ist זֶרַע der Hauptbegriff, welcher sich in דֹּר (יבוא) und עם נִלְךְ zerlegt; das undeterminirte „eine Nachkommenschaft“ ist nach 2, 12 (vgl. בְּדֹר 95, 10 und mehr sachlich זֶרַע Jes. 53, 10) zu beurtheilen. עם נִלְךְ ist das Volk welches geboren wird oder dessen Geburt bevorsteht (78, 6), LXX gut: λαὸν τὸ τεχθησομένον (vgl. 102, 19 נִבְרָא עם *populus creandus*). צִדְקָתוֹ ist die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene δικαιοσύνη Gottes. Daß er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen ließ, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so größerer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche צִדְקָה. Daß er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — auch diese Zornseite der göttlichen צִדְקָה deutet sich 16^e an, aber nur erst von ferne. Denn daß der Knecht Gottes, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens theilhaft macht, sich selbst als Ascham opfert — das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand prophetischer Offenbarung. Der rathschlußmäßige Inhalt des עֲשֵׂה wird nur nach und nach im A. T. erschlossen. Dieses Eine Wort, so sinnvoll wie 52, 11. 37, 5 Jes. 44, 23 die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, faßt alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort Davids des von Saul Verfolgten, wie τετέλεσται das letzte Wort des Gekreuzigten. Daß Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn Davids zum Mittler seines Heilswerkes salbte, daß er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte: das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Lob des guten Hirten.

- 1 Jahve ist mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.
- 2 Auf grünen Auen lagert er mich,
An ruhevollen Wassern gängelt er mich.
- 3 Meine Seele erquickt er,
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.
- 4 Wandl' ich auch im Todesschatten-Thale:
Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,
Dein Stab und Stecken — die trösten mich.
- 5 Du deckest mir den Tisch gegenüber meinen Drängern,
Ueberströmest mit Oel mein Haupt,
Mein Becher ist Fülle.
- 6 Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen
All meine Lebenstage,
Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahve's
In Zeitenlänge.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als daß nun auf den Ps., der von einem großen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der J. preist als Hirten und Wirt der Seinen. Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit, und das bestätigt sich auch von allen Seiten. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher damals gedichtet worden sein soll, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist allen diesen Ps. eigen, daß sich David in ihnen nach dem Hause Gottes wie nach der eigentlichen Heimat seines Herzens zurücksehnt und daß alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, in diesem Hause, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzens hängt, wieder heimisch zu werden. Und stimmt dieses kleine mailich frische tiefinnige zarte Lied nicht auch mit Davids damaligem Darben und Umherirren? Es besteht aus 2 Hexastichen mit kurzer Schlußzeile, ähnlich (wie auch Jes. 16, 9, 10) dem adonischen Verse der sapphischen Strophe, und einem Tetrastich, welches aus so ganz kurzen und längeren Zeilen gemischt ist.

V. 1—3. Der D. nennt J. רִבִּי als seinen und der Seinigen immergleichen gnädigen Versorger und Führer. Die spätere Prophetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes. 40, 11. Ez. 34, 37 u. a. Ist sie geschehen, so findet das רִבִּי ה' aus Menschenmunde das trauliche Echo: ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Wer J. den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, näml. כִּלְיוֹנוֹ was irgend gut an sich und für ihn wäre 34, 11. 84, 12. נְאוֹת דֶּשֶׁא sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuß sich verbinden; נָחָה (נָחָה) ist seiner Grundbed. nach die Niederlassung als

Wanderungsziel, arab. ¹نَوْى (s. Hupfeld) und dann überh. ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d. i. Wiesengegend der Wüste. רִבֵּץ verw. רִבֵּץ (woher der Name der Vier) bed. lagern indem man, wie wir sagen, „alle viere ausstreckt“. מִי מְנוּחָה sind Wasser, wo der Müde den anmutigsten Ruheplatz findet (nach Hitz. durch den Plur. des regirenden Worts herbeigeführter, jedenfalls aber superlativischer Plur.) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu paßt נָחַל als ein vom sanften Gängelnd und insbes. vom Führen der Herde zum Tränkort, wie הִרְבִּיץ vom Ruhelassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1, 7., übliches Hirtenwort, vgl. ὁδηγεῖν Apok. 7, 17. שׁוֹבֵב נַפֶּשׁ (sonst הַשֵּׁב) bed. die Seele wieder zu sich selbst, die sich ungleich gewordene wieder in Gleichgewicht bringen (vgl. סֵא, IV beruhigen), also neu beleben *recreate*. Er thut das der Seele, indem er ihr in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal Kräfte des Lebens zu schmecken gibt, welche sie laben und stärken. Das *Hi.* הִנָּחָה ist wie 143, 10 das verstärkte נָחָה (77, 21), arab. لَحَّا richten (*dirigere*), Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen; der D. rühmt, daß J. ihn sorgsam, ohne Gefährde und Irrung führt in מִעֲגָלֵי צֶדֶק geraden und zum rechten Ziele führenden Geleisen, und zwar לְמַעַן שְׁמוֹ. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an der Bedürftigkeit dessen der sich seiner Leitung untergibt bewähren und verherrlichen.

V. 4—5. Stab und Stecken sind hier nicht etwa die des Wandeln-, sondern die Jahve's des Hirten (שֵׁבֶט wie Mi. 7, 14 und daneben, vgl. Num. 21, 18., מִשְׁעֶבֶת zur Ausmalung des Bildes) als Mittel der Leitung und der Abwehr. Der Eine Stab, welchen emporhaltend der Hirt die Herde leitet und auf welchen gestützt er die Herde fürsorglich beobachtet, hat sich in der Vorstellung verzweifacht: dieser Stab und Stecken in Gottes Hand trösten ihn d. i. gewähren ihm das Gefühl der Sicherheit und also getrosten Mut. Selbst dann, wenn er durch todeschattenfinstere, todesnächliche Thalschucht wandert (גַּם כִּי *etiamsi* immer mit Fut., vgl. dagegen *etiam quum* mit Perf. Jos. 22, 7), wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Die LXX schmälert das Bild, indem sie בגִּיָּא nach dem aram. בגִּיָּא Dan. 3, 25 ἐν μέσσοις übers. Das hier zum ersten Male in der alttest. Literatur vorkommende N. צִלְמוֹהַ ist urspr. kein Compos., sondern von einem V. צָלַם *opprimere*, welches sowol von despotischer Bedrückung als von drückendem lastendem verhüllendem Dunkel gebraucht wird, nach d. F. הִצְרַמְתִּי gebildet, aber צִלְמוֹהַ ausgesprochen (vgl. הִצְרַמְתִּי *Hadramôt* = Todesgehöft, בְּצִלְאֵל In-Gottes-Schatten) bed. es Todesschatten als Benennung des schauerlichsten Dunkels, wie des Hades Iob 10, 21 f., aber auch eines Schachtes Iob 28, 3 und insbes. des Dunkels, wie es sich in

1) Wie dieses Wort Reise und Reiseziel bed., so z. B. אִמָּה Lebensfrist (Lebenszeit) und Lebensziel (Tod).

einer menschenleeren wilden Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6. Nachdem in v. 4 das Bild vom Hirten erblichen, kommt das vom Wirte zum Vorschein. Die Feinde müssen, ohne etwas dagegen thun zu können, zusehn (נָזַר wie 31, 20), wie J. seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wolgerüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergießt (92, 11) und ihm bis zum Berauschen voll einschenkt. Es ist damit nicht notwendig eitel geistlicher Segen gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schar auch äußerlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluß täglichen Brotes wie 2 S. 17, 27—29 gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so daß die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Außenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrung ist.¹ Auf das Fut. תִּפְרֹךְ folgt nach dem üblichen Rückgang auf das Perfekt als Grundform das nicht minder präsentisch gemeinte רִשְׁתָּהּ. Und in der Schlüsselaussage ist כּוֹסִי mein Becher metonymisch s. v. a. meines Bechers Inhalt. Dieser ist רִוְרִי bis zum Berauschen sättigende Fülle.

V. 6. Feinde verfolgen ihn jetzt, aber eitel Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen; אֶף urspr. affirmativ, hier restriktiv, gehört in seiner Bed. *nil nisi* (39, 6. 12. 139, 11) zum Subjektbegriffe. LXX Symm. Quinta Syr. Vulg. nehmen טוב וחסד zusammen, dadurch beirrt, daß טוב וחסד sonst nirgends gepaart werden. Ueberhaupt ist der Ausdruck sonst beispielloos: wie gute Geister wird J. טוב und חסד entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (Acc. der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer Bez. des Ps. auf die absalomische Verfolgung, weder uns einzureden, daß וְשִׁבְתִּי s. v. a. וְשִׁבְתִּי 27, 4 (LXX Symm. Hier.), noch daß es s. v. a. וְשִׁבְתִּי sei. Der Inf. ist hier logisch unstatthaft und mit dem Inlaut *ä* statt *i*, welcher hier (vgl. dagegen בְּהִי) verwirrende Willkür wäre, unerhört. Aber auch daß es aus וּשְׁבַתִּי verkürzt sei, läßt sich aus Jer. 42, 10 nicht wahrscheinlich machen, da טוב dort *redeundo* = *rursus* bed.; LXX übers. allerdings καθίστατες, wie 1 S. 12, 2 καὶ καθίστασαι, ohne daß sich aber daraus (bei der Unsicherheit dieser Uebersetzer und ihres Textes) ein sicherer Schluß auf vorhandenen Sprachgebrauch ziehen läßt, der bei solcher Verkürzung aus dem Bereich eines Verbums in den des andern gerathen wäre, was bei בָּהִי = בָּהִי 2 S. 22, 41 nicht der Fall ist. Wir haben vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jahve's“ d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jahve's wohnen. Auch an sich schon könnte בָּ וְשִׁבְתִּי bed. *et revertam ad* (vgl. 7, 17. Hos. 12, 7), wie בָּ עָלָה 24, 3 *adscendere ad (in)*. Aber die beigefügte Angabe der Dauer יָמִים לְאָרְךָ (wie 93, 5. Thren. 5, 20: אָרְךָ / רֶךְ Reckung, Streckung = Länge) spricht dafür, daß בָּ mit dem in וּשְׁבַתִּי als Selbstfolge enthaltenen וּשְׁבַתִּי zusammenzudenken ist.

1) Im Munde des neutest. Beters, zumal am *dies viridium*, ist es der Tisch des Herrnmahls, wie auch Apollinaris andeutet, wenn er ihm das Beiwort *ἐνεδανὼν βρῆθουσαν* horrendorum onustam gibt.

PSALM XXIV.

Zurüstung zum Empfang des HErrn der da kommt.

A) Der Aufgangs-Psaln (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

- 1 Jahve's ist die Erd' und ihre Fülle,
Erdkreis und Wohnende darauf.
- 2 Denn Er, über Meeren hat er sie gegründet
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

- 3 Wer darf besteigen den Berg Jahve's,
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

- 4 Wer schuldloser Hände und reines Herzens,
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betrüge —

Chor.

- 5 Wird Segen hinnehmen von Jahve
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
- 6 Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob. (*Sela*)

B) Der Eingangs-Psaln (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

- 7 Hebt auf, ihre Thore, eure Häupter,
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Eine Stimme wie von den Thoren.

- 8 Wer ist denn der König der Ehren?

Chor.

- Jahve, ein Gewaltiger und ein Held,
Jahve, ein Held im Kriege.
- 9 Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Wie von den Thoren.

- 10 Wer ist er denn, der König der Ehren?

Chor.

Jahve der Heerscharen,
Der ist der König der Ehren. (*Sela*)

Sehnsucht nach dem Hause Jahve's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jahve's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen ließ 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39., oder auch, was die Schilderung Jahve's als Kriegshelden wahrscheinlicher macht, in einer Zeit, wo die in den Krieg mitgenom-

mene Bundeslade (s. Ps. 68) nach dem Zionsberge zurückgebracht wurde. Aehnlich ist Ps. 15. Aber nur 24, 1—6 ist das Seitenstück dazu und es gebriecht dieser 1. Hälfte von Ps. 24 nichts an vollendeter Selbständigkeit. Deshalb theilt Ewald Ps. 24 in zwei verschiedenzeitige, obwol altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Siegeslied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebnis voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Und wirklich liegt es bei diesem Ps. verhältnismäßig näher als bei Ps. 19, ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, aber diese zwei Lieder hängen innerlich zus., sie haben in Jahve's Kommen zu seinem Tempel Anlaß und Ziel und bilden also ein zweitheiliges Ganzes. Dem überschriftlichen מזמור לדוד לXX τῆς μᾶς σαββάτου¹ (של אחר בשבת des ersten Tags in der Woche) hinzu, wonach dieser Ps. herkömmlicher Sonntagsps. war. Dieser Zusatz bestätigt sich durch die talmudischen Angaben in *Thamid extr.*, *Rosch ha-Schana* 31^a, *Sofrim* c. 18 (vgl. oben S. 25). In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba die Gründe dieser Auswahl mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte zu bestimmen.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und der Ruf: Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter gewann wesentlich gleichen Sinn wie die Stimme des Rufers bei Jesaia 40, 3: Bahnet Jahve's Weg, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte! In dem neutest. Bewußtsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die Zukunft des Herrn der Herrlichkeit zu seiner Gemeinde, die sein geistlicher Tempel ist und in diesem Ps. aufgerufen wird, ihm würdigen Empfang zu bereiten. Die in der griech. Kirche immer noch gangbare Deutung der 2. Hälfte des Ps. von dem Eintritt des Todesüberwinders in den Hades, welche das Nikodemos-Evangelium (s. Tischendorfs *Evv. apocrypha* p. 306 s.) in Umlauf-gesetzt hat, und die patristische Deutung desselben von der εἰς οὐρανὸς ἀνάληψις τοῦ κυρίου verstoßen ebensosehr gegen die Gesetze der Auslegung als gegen den Parallelismus der alt- und neutest. Thatsachen.

V. 1—6. Jahve dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederläßt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet: sein Majestätsrecht befaßt die Erde und ihre Fülle (50, 12. 89, 12) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet, den Erdkreis תְּבִלָּה (d. i. die οἰκουμένη, s. zu 9, 9) und die darin (darauf) wohnen.² Denn Er הוא ist Eigner der Erdwelt, weil ihr Schöpfer. Er hat sie über Meeren d. i. dem Ocean und seinen Strömungen יַמֵּי תְהוֹמֹת הָעֲמֻקָּה (Jon. 2, 4) gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so daß also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, welches ja auch in seinem Innern יַבֵּי תְהוֹמֹת (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6),

1) Die Londoner Papyrus-Fragmente bei Tischendorf *Monum.* I, 247 lesen *TH MIA TΩN ΣΑΒΒΑΤΩΝ*. Im hexaplarischen Texte fehlte dieser überschriftliche Zusatz.

2) Paulus begründet 1 Cor. 10, 26 mit diesem v. (vgl. 50, 12), daß ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzentempel gewesen oder nicht, genießen dürfe. Ein talm. Lehrer *Berachoth* 35^a leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung genießt ist wie einer der sich an קרשי שמרים vergreift; erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses.

obwol es eher in sie versinken als sich oberhalb halten würde wenn es nicht durch Gottes Schöpfermacht in sich selber gestützt wäre. Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jahve's und oben an seiner h. Stätte stehen? Die Fut. haben potentiale Bed.: wer kann es getrost thun, wie also muß der beschaffen sein, den J. in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen läßt. Antwort: er muß sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt לִישָׁן (nach der Masora mit *Waw minusculum*) seine Seele, שָׁן (= שָׁן v. שָׁן) ist das Wüste, Eitle und, da das Göttliche das wahrhaft Seiende ist, das Widergöttliche, und לִישָׁן נַפְשִׁי bed. seine Seele 25, 1 oder sein Sehnen und Streben auf etw. richten Dt. 24, 15. Spr. 19, 18. Hos. 4, 8. Das *Keri* נַפְשִׁי ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen.¹ Selbst LXX Cod. Alex. übers. $\tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \mu\omicron\nu$, wogegen Cod. Vat. (Eus. Apollin. Theodor. u. s. w.) $\tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Es ist kritisch ebenso unantastbar, als exegetisch unbegreifbar, נַפְשִׁי wäre dann s. v. a. שָׁן Ex. 20, 7., was aber selbst von Am. 6, 8. Jer. 51, 14 aus nicht als möglich erscheint. Wir lassen dieses *Keri* in seinem unerschütterlichen kritischen Rechte. Daß aber der D. so geschrieben, ist unglaublich. In v. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) in weitergehenden Prädicaten gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem v. 3 gefragt ward. Ein solcher יִשָּׂא בְרָכָה wird Segen hinnehmen (Dt. 33, 3) oder erlangen (Est. 2, 17) seitens Jahve's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25, 5. 27, 9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemäßheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als Gabe, in welchem Sinne es mit יִשָּׂא wechselt (z. B. 132, 9. 16), es ist die Gottesgerechtigkeit, nach welcher auch der Gerechte, aber nicht Selbstgerechte hungert und dürstet (Mt. 5, 6 vgl. Spr. 21, 21), jene sittliche Vollendung, welche die hergestellte und zugleich die ausgewirkte Gottesbildlichkeit ist: die Verklärung in das Bild des Heiligen selber. Mit v. 5 ist die Frage v. 3 beantwortet; v. 6 fügt hinzu, daß die so Gearteten, welche deshalb der Heilsgaben Gottes gewärtig sein dürfen, die wahre Gemeinde Jahve's, das Israel Gottes, das seiner Idee entsprechende Jakob sind. דָּוָר (eig. Umlauf, arab. *dahr*, דָּר umlaufen, kreisen), hier wie 14, 5. 73, 15. 112, 2 (vgl. $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ Mt. 17, 17 u. ö.) von einer nicht durch Gleichzeitigkeit, sondern Gesinnungsgleichheit ver-

1) Die LA נַפְשִׁי wird vertreten von Saadia (in *Emunoth* c. II, wo נַפְשִׁי = שָׁן), Juda ha-Levi (*Cuzari* III, 27), Abulwalid (*Rikma* p. 180), Raschi, Kimchi, Sohar, Codd. (darunter der von 1294) und den meisten Ausg. (unter denen Complut. נַפְשִׁי im Texte hat). Auch Abenezra, den Norzi misverstanden, kehrt das Verhältnis von *Chetib* und *Keri* keineswegs um, נַפְשִׁי gilt ihm als *Keri* und er erklärt es als Metapher (Anthropomorphismus): $\text{וּכְתוּב נַפְשִׁי דְרֹךְ כְּנִי}$. Nur Elias Levita verwirft das *Keri* נַפְשִׁי und fordert für נַפְשִׁי *Vav minusculum*, aber auf Grund einer misverstandenen Masora (s. Baers kritische Note zu u. St.) und nicht ohne dessen masoretische Bezeugung einzuräumen ($\text{וְכֵן רְאִיתִי בְּרַבּ נִסְחֵי הַמַּסֹּרֶת}$). Er ist der einzige Textkritiker, der es verwirft. Denn Jakob b. Chajim wundert sich blos darüber, daß נַפְשִׁי nicht in dem Masoret-Register der mit *Waw* geschriebenen und mit *Jod* zu lesenden Wörter vorkommt. Und auch Norzi verwirft dieses *Keri* nicht, dem er bei weitem überwiegende Bezeugung zugestehen muß, er möchte sich dessen nur gern entledigen.

bandenen Gesamtheit, alliterirt mit dem folg. *דְּרָשִׁי* (*Chet. דרשו* ohne *Jod plur.*); *מִבְּרָשִׁי פְּנִיָּה* wie 27, 8 ist zweiter von *דֹר* abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und *יַעֲקֹב* ist summirendes Präd.: kurz diese sind Jakob nicht bloß nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44, 2 vgl. Röm. 9, 6. Gal. 6, 16). Mit LXX Vulg. Pesch. *אלהי* einfügend (Ew. Olsh. Hupf. Böttch. Riehm) erleichtert man das Verständniß der Aussage, aber indem man zugleich den Nerv ihres Sinnes durchschneidet. Mit Recht entschlagen sich Aq. Hier. Lth. dieses Einschießels. Das mehrfältige Prädicat concentrirt sich in dem Einen *יַעֲקֹב*, auf das es abzielt. Und hier steigert sich die Musik; der erste Theil des Doppel-Ps. verhält in dem Spiele der levitisch-priesterlichen Instrumente, denn die Bundeslade wurde eingebracht *בְּכָל-עֹז וּבְשִׁירִים*, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

V. 7—10. Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen. Diese heißen *עֻלָּם פְּתָחַי* Ewigkeits-Pforten (nicht *der welt*, wie Lth. gegen den alttest. Sprachgebrauch übers.) entw. als solche denen frommer Glaube ewige Dauer hofft, wie Hupf. Hitz. erkl., indem sie darunter gegen die Ueberschrift die Thore des salom. Tempels verstehen, oder, was wir im Munde derer die davor stehen weit passender finden, als die in die graue Vorzeit (*עֻלָּם* wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale. durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist. Die Thore der Zionsburg sind es, an welche der Auf-ruf ergeht, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäß, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie ihre Häupter erheben (Iob 10, 15. Zach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten, hoch und weit sollen sich der Urzeit Pforten aufthun.¹ Da halt dem Festzuge von den Zionsthoren, den nur große Herren einziehen zu lassen gewohnten, die Frage entgegen, wer denn (*זֶה* zur Belebung der Frage Ges. §. 122, 2) dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden und bisher immer gesiegt hat. Die adj. Steigerungsform *עֹזִי* (wie *לְמִירָה* Nebenform zu *יָמִין* (*קָשִׁיב*, *יָמִין*) nur noch Jes. 43, 17.; *זֶבֶר מִלְחָמָה* Zurückdeutung auf Ex. 15, 3. So sollen denn die Thore ihre Häupter erheben und die Urzeit-Pforten sich erheben d. i. hoch und weit aufthun, was hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, mit *Kal* statt *Ni*. ausgedrückt wird (*נָשָׂא* sich erheben wie Nah. 1, 5. Hos. 13, 1. Hab. 1, 3). Die Thore Zions fragen noch einmal, aber nicht mehr in Unschlüssigkeit, sondern um noch weiter das Lob des großen Königs zu vernehmen. Es ist jetzt eine Frage der Wißbegier; die Häufung der Fürwörter (wie Jer. 30, 21 vgl. 46, 7. Est. 7, 1) macht sie dringlich (*quis tandem, ecquisnam*). Die Antwort lautet: „Jahve Zebaoth, der ist der (jetzt

1) Ueber das *Munach* statt *Metheg* in *וְהָיָה נְשָׂאֵי* s. Baers Accentsystem VII, 2.

seinen Einzug haltende) König der Ehre“. יְהוָה צְבָאוֹת ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jahve's. צְבָאוֹת ist von יְהוָה regiierter Gen. und bed. überall sonst menschliche *exercitus*, weshalb Baur mit Herder annimmt, dieser Gottesname habe urspr. den seinem Volke im Kriege helfenden Gott bezeichnet und daß erst später צְבָאוֹת auf die Himmelsheere und noch später auf die Gesamtheit der Creaturen bezogen worden sei. Die Uebersetzungen $\kappa\upsilon\text{ρίος στρατιῶν}$ (A. S. Th.), $\kappa\upsilon\text{ρίος τῶν δυνάμεων}$ (LXX Ps.), $\kappa\upsilon\text{ρίος ὁ παντοκράτωρ}$ (LXX z. B. Nah. 3, 5) würden diese drei Stadien der Auffassung darstellen. Aber wäre die erste dieser drei Auffassungen die ursprüngliche, so begreift sich nicht, weshalb dieser Gottesname zur Signatur der Königszeit gemacht sein sollte (vgl. dagegen Ex. 7, 4. 12, 41 und häufig). Das Eigentümliche der Königszeit aber ist der Kampf des Volkes Jahve's mit den Völkern ringsum, deren Religion in Vergötterung der Gestirne besteht, besonders den Aramäern. Demgemäß hat צְבָאוֹת in diesem Gottesnamen doch wol von vornherein die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 צְבָאוֹת heißen: Jahve's Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf den Himmelsplan wie in Schlachtordnung ausziehenden Sternen Jes. 40, 26 ($\text{צְבָא} = \text{سَبَّأ}$ hervorgehen, bes. vom aufgehenden Sterne). Es ist also der über die himmlischen Heerscharen gebietende Herrscher, welcher Einlaß begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich und J., über den Cheruben der h. Lade thronend, zieht in Zion ein.

PSALM XXV.

Gebet um gnädige Schirmung und Leitung.

- 1 א Auf dich, Jahve, richt' ich meine Seel' empor.
- 2 ב Mein Gott, bei dir verbleib' ich, mög' ich nicht zuschanden werden,
Mögen nicht frohlocken meine Feinde mir.
- 3 ג Gar niemand der deiner harret wird zuschanden,
Zuschanden werden die grundlos Treubruchigen.
- 4 ד Deine Wege, Jahve, thu mir kund,
Deine Pfade lehre mich.
- 5 ה Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,
Denn du bist der Gott meines Heils;
Auf dich hoff' ich fort und fort.
- 6 ו Sei eingedenk, Jahve, deiner Erbarmungen und Gnaden,
Denn von Ewigkeit her sind sie.
- 7 ז Halt meine Jugendsünden und Frevel im Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!
- 8 ח Treumeinend und gütig ist Jahve,
Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.
- 9 ט In dem was recht ist leitet er Demütige,
Und lehret Demütige seinen Weg.
- 10 י Kommt Jahve zu solchen die seinen Bund und Zeugnisse halten,
So sind alle seine Pfade Gnade und Wahrheit.

- 11 **ב** **א**ß, Jahve, ob deines Namens Vergebung werden meiner Schuld,
Denn groß ist sie.
- 12 **נ** **א**nn voll Furcht Jahve's, wer immer das ist,
Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.
- 13 **נ** **א**ächtigen wird seine Seel' in Gutem
Und sein Same das Land ererben.
- 14 **ב** **א**ein Geheimnis theilt Jahve den ihn Fürchtenden mit,
Und seinen Bund läßt er sie wissen.
- 15 **נ** **א**mpor zu Jahve sind beständig meine Augen,
Denn Er wird hinausführen aus dem Netze meine Füße.
- 16 **נ** **א**asse auf mich und sei hold mir,
Denn einsam und elend bin ich.
- 17 **נ** **א**zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
Aus meinen Beängstigungen führe mich heraus!
- 18 **נ** **א**icht' auf mein Leid und Ungemach den Blick,
Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
- 19 **נ** **א**ichte den Blick auf meine Feinde, daß sie viel
Und mit unbilligem Haß mich hassen.
- 20 **נ** **א**chirme meine Seele und reiß mich heraus,
Laß mich nicht zuschanden werden, denn in dich berg' ich mich.
- 21 **נ** **א**reu und Redlichkeit mögen mich behüten,
Denn ich hoff auf dich.
- 22 **נ** **א**rei mache, Elohim, Israel
Aus allen seinen Drangsalen.

Eine Frage, ähnlich der Frage: *wer darf besteigen den Berg Jahve's?* welche Ps. 24 stellte, wirft Ps. 25 auf: *wer ist der Mann, der J. fürchtet?* um sie mit schönen und großen Verheißungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hülfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund und ohne ausgeprägte individuelle Züge — einer der 9 alphabetischen Ps. der Gesamtsammlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrostichischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine 1-Str., sie laufen in den Anfängen des **נ**, **נ** und **נ** l dem Laute und Sinne nach nebeneinander und beide haben nach durchgeführtem Alphabet noch eine mit **נ** II beginnende Schlußstrophe verwandten Anfangs und Inhalts. Diese Gleichmäßigkeit führt auf Einen Verf. David für diesen zu halten sehen wir uns durch die alphabetische Anordnung, welche auch hier wie in Ps. 9—11 frei gehandhabt und nicht vollständig durchgeführt ist, wenigstens nicht gehindert. Aber bei dem allgemein sittlich-religiösen Inhalt fehlt es auch an positiven Beweisen. In der allgemeinen heilsordnungsmäßigen Haltung trifft Ps. 25 mit vielen nachexilischen zus. Er enthält nichts was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten homogen wäre, nichts spezifisch Alttestamentliches und Israelitisches, weshalb Theodoret sagt: ἀρμύζει μάλιστα τοῖς ἐξ ἐθνῶν κεκλημένοις. Aus v. 6 und 15 sind die Introiten des 2. und 3. Sonntags der Quadragesima entnommen, welche deshalb die Sonntage *Reminiscere* und *Oculi* heißen. Eine schöne Umdichtung ist Paul Gerhards „Nach dir, o Herr, verlangst mich“.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie Ps. 16. 23 monostichisch; v. 2 ist die Str. **נ**, indem **נ** (sofern man nicht nach der Wortstellung 31, 2 **נ** lesen will) nach Art der Interjectionen bei den Tragikern z. B. *ὦ μοι* nicht zum Verse gerechnet ist (J. D. Köhler). Hülfbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine von aller irdischen Begier abgezogen-

gene Seele zu J. (86, 4. 143, 8), dem Gott welcher allein gewähren kann was wahrhaft befriedigt¹; sein Ich, welches die Seele an sich hat, gibt ihr die Richtung empor zu Ihm, den er אֱלֹהֵיךָ nennt, weil er in Glaubenszuversicht fest an ihm haftet und mit ihm verbunden ist. Die beiden אֱלֹהִים besagen wie 31, 2. 18 was ihn J. nicht erleben lassen soll. לִי wird man nach 35, 19. 24. 38, 17 sicherer mit יַצְלִיךָ zusammennehmen (vgl. 71. 10), wie auch 27, 2. 30, 2. Mi. 7, 8., obwol die Verbindung mit אֱלֹהֵיךָ (vgl. 144, 2) möglich wäre. In v. 3 verallgemeinert sich die individuelle zuversichtliche Erwartung.

V. 3. Wessen der Beter sich getröstet, das ist kein persönliches Sondervorrecht, sondern die gewisse frohe Aussicht aller Gläubigen: ἡ ἐλπίς οὐ κατασχύνει Röm. 5, 5. Diese heißen קִיָּה (קִיָּה *part.* zu קִיָּה gespannt erwarten, erharren, erhoffen, wie הִבֵּר zu הִבֵּר); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Den Hoffern Jahve's, die sich nicht an ihm irre machen lassen, werden entgegengesetzt die בִּזְיוֹנִים (v. בִּזְיוֹר *tegere*, dann *tecte* = *subdole agere*) treulos an ihm Handelnden (119, 158. A. S. Th. οἱ ἀποστατοῦντες) und zwar רִיקָם d. h., wie es nicht anders sein kann, aus grundlosen Vorwänden in mutwilliger Selbstverblendung.

V. 4. Die Schändlichkeit solchen schwarzen Undanks erkennend fleht er um Kundgebung der Wege, welche er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22). Der Wille Gottes liegt zwar in Gottes geschriebenem Worte vor, aber der zu rechtem Verständnis desselben erforderliche Ausleger ist Gott selber. Ihn bittet er um Erkenntnis, aber um das Erkannte in volle lebendige Wirklichkeit umzusetzen, bedarf er wiederum Gottes, nämlich wie seiner erleuchtenden, so auch seiner leitenden Gnade.

V. 5. Seine Wahrheit ist der währende und sich bewährende Thatbestand seiner Gnadenoffenbarung. Ohne Gott in diese Wahrheit einzudringen und in ihr zu wandeln (26, 3. 86, 11) ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der S. wie 119, 35 ὁδοῖς σου με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (LXX A, wogegen B ἐπὶ τῇ . . vgl. Joh. 16, 13). So bittet er, denn sein Heil kommt von J., ja J. ist es selber: er hofft nicht dies oder jenes, sondern hofft Ihn den ganzen Tag d. i. unaufhörlich², denn alles Hoffenswerthe, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen. Alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrem Grunde sein Mitleid und seine Herablassung.

V. 6. Das bittende *reminiscere* meint, daß Gott nun und nimmer vergessen möge, ihm sein Erbarmen und seine Gnade zu bethätigen, die (wie die Plurale sagen) so reichen und überschwenglichen. Mit בִּי (nam oder auch *quoniam*) begründet sich diese Bitte: Gottes Erbarmen

1) Nach *Pesikta* 87^a wäre אֲשֶׁר dir beuge ich (אֲשֶׁר) meine Seele die ursprüngliche LA.

2) Hupf. findet die Acc. unpassend, aber die erste Vershälfte reicht wirklich bis וְשִׁבְיָהּ und besteht aus zwei Theilen, deren zweiter die Begründung des ersten; die zweite Vershälfte enthält einen verhältnismäßig neuen Ged. Die Accentfolge: Groß-*Rebia*, *Athnach* ist also ganz sachgemäß.

und Gnade sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Rathschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100, 5. 103, 17).

V. 7. Möge J. nicht gedenken der Jugendfehle (חַטָּאת), zu denen ihn Sinnelust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel (פְּשָׁעִים), durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Mutwillen gezogen und die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat (פָּשַׁע בְּ vom Abfall), vielmehr sein Andenken ihm zuwenden gemäß seiner Gnade, auf welche אֱתָהּ als die dem Wesen Gottes am meisten entsprechende Selbstbezeugungsweise provocirt. יִזְכְּרֶנּוּ hat kein Obj. als das in ihm selbst liegende (nicht die Sünden, wonach Böttch. אֱתָהּ für אֲתָהּ lesen will): *recordationem habere* wie 136, 23. *Memor esto quidem mei*, bemerkt Augustin, *non secundum iram, quae ego dignus sum, sed secundum misericordiam tuam, quae te digna est*. Denn Gott ist טוב, was wesentlich s. v. a. er ist ἀγαθός. Daß טוב hier nicht wie z. B. Neh. 9, 35 von Gottes Güterfülle, sondern von seiner Güte gemeint ist, zeigt das folg. Distich.

V. 8. Das בְּ bei הוֹדֶה (eig. auswerfen, näml. Arm und Hand für den Zweck des Zeigens) bez. wie 32, 8. Spr. 4, 11. Iob 27, 11 den Weg d. i. den rechten (Iob 31, 7) als Bereich und Gegenstand (27, 11) des Unterrichts. Gott läßt sich zu Sündern herab, sie den Weg, der zum Leben führet, gehen zu lehren, denn er ist טוֹב-יִרְשָׁה, Wolthun ist seine Freude und wenn man nicht seinen Zorn herausfordert (18, 27^b), ist sein Bezeigen eitel aufrichtiges Wolmeinen.

V. 9. Die verkürzte Futurform steht hier nach Ges. §. 128, 2 Anm. statt der vollen (welche, näml. יִרְדֶּה, viell. beabsichtigt ist), denn sie optativisch zu fassen leidet der Zus. nicht, welcher von allgem. That-sachen handelt. Das ב (vgl. v. 5. 107, 7. 119, 35) bez. die Sphäre der Leitung. מְשַׁפָּט ist das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn des Rechten leitet er und den ihm gefälligen Weg lehrt er בְּקִיּוֹם. Es heißen so mit einem Worte die Sanftmütigen *mansueti* und die Demütigen *modesti*; Hier. wechselt 9^a und 9^b mit diesen Worten, aber der D. wiederholt absichtlich das Eine: die Cardinaltugend der עֲנָיָה, hier mit dem überwiegenden Begriffe der Demut. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewaren!

V. 10. Es sind die Pfade gemeint, die er seinem geoffenbarten Willen und Rathschluß gemäß mit den Menschen gehet. Diese Pfade sind הַסֵּד, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und אֲמִיר, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aber nur die, welche treu und folgsam seinen Bund und seine Zeugnisse waren, werden solcher Gnade und Wahrheit theilhaftig. Dem Psalmisten ist Jahve's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, theuer. Auf ihn gründet er die folg. Bitte.

V. 11. An das in לִמְצֵן שְׂמֶךָ dem Sinne nach liegende יְיָ schließt

sich das *perf. consec.*, wie es auch sonst auf nachdrücklich vorausgestellte adv. Satzglieder folgt, welche in die Zukunft blicken Ges. §. 126 Anm. 1. Die einzelnen und mannigfachen Sünden (v. 7) werden in פְּיֹן zusammengefaßt, welches auch sonst das Massenwort für Sündenverderben und Sündenschuld ist. Die Nothwendigkeit und Dringlichkeit der Bitte um Vergebung (חַטָּא eig. entheben) wird mit בִּי begründet. Eine große und vielfältige Sündenlast liegt auf ihm, aber der Name Gottes d. i. sein in Gnade und Wahrheit offenbar gewordenes Wesen gestattet ihm Vergebung anzusprechen und zu hoffen, nicht um irgendwelcher Leistung, sondern eben um dieses Namens willen (Jer. 14, 7. Jes. 43, 25). Wie glücklich also ist doch der Gottesfürchtige daran!

V. 12. Die Frage: *quisnam est vir*, ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um die Aufmerksamkeit auf den so Beschaffenen zu lenken und dann zu sagen was ein solcher zu gewärtigen hat; in Prosa würde dafür ein relat. Vordersatz stehen: *qui (quisquis) talis est qui Dominum vereatur*.¹ Das attributive יִבְרָךְ (*viam*) *quam eligat* (vgl. Jes. 48, 17) ließe sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wolgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für die Uebers.: den er erwählen soll. Unter allen Segnungen des Gottesfürchtigen wird die obenangestellt, daß Gott ihn über das Schwanken menschlichen Dafürhaltens hinaushebt.

V. 13. Das V. לַיָּל (לַיָּל), wahrsch. s. v. a. לַיָּל (v. לַיָּל), bed. über Nacht verweilen, herbergen; Gutes d. i. innerliches und äußerliches Wolergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen. Und seinen Nachkommen wird sich erfüllen was den Patriarchen und dem aus Aeg. erlöstes Volke verheißen war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheißung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10.

V. 14. Die LXX übers. סוד καταλوما, aber וסוד und das *per aphaeresin* daraus entstandene סוד werden vom Sprachgebrauch streng auseinandergehalten. Auf die rechte Grundbed. führt das reciproke סוד 2, 2 (s. dort). Von der Grundbed. der וסוד „dicht, fest, gedrungen sein oder machen“ aus bed. סוד das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung, das vertrauliche Beisammensein 89, 8. 111, 1 (Symm. δμῖλια, LXX Spr. 15, 22 συνέδριον, Theod. συμβούλιον), dann die vertrauliche Mittheilung selbst 55, 15., das Geheimnis (Aq. ἀπόρρητον, Theod. Quinta μυστήριον).² So hier: er erschließt sich rückhaltlos, theilt sich vertraulich mit Denen die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3, 32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18, 17. In 14^b ist der Inf. mit לַי nach Ges. §. 132 Anm. 1., wie Jes. 38, 20., Ausdruck des *fut. periphr.*: *foedus suum notum facturum est iis*, die Wortstellung wie Dan. 2, 16. 18. 4, 15., הוֹדִיעַ von Verschaffung nicht blos

1) Das V. *ver-eri*, welches seinem Wurzelbegriffe nach „sich waren, erwehren“ bed., hat mit יִרְאָה (יִרְאָה) nichts zu schaffen.

2) Anders Nöldeke (DMZ XXV, 668), welcher סוד auf eine Wurzel mit der Bed. „sprechen“ oder „heimlich sprechen“ zurückführt, offenbar um das Bessere was bereits ermittelt ist nicht wissend.

intellektueller, sondern erfahrungsmäßiger Erkenntnis. Anders Hitz.: sie zu verständigen. Aber so absolut ist das *Hi.* auch 2 S. 7, 21 nicht gemeint. *בְּרִיחוֹ* ist Obj., von dem reichen und tiefen und herrlichen Inhalt der Bundesoffenbarung gemeint. Der D. hat nun allseitig begründet, daß alle gute Gabe von oben, dem Gotte des Heils, herabkommt und kehrt zu dem Ged. zurück, von dem er ausgegangen.

V. 15. Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141, 8. 123, 1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwidert bleiben kann; *תָּמִיד* entspricht dem *ἀδιαλείπτως* 1 Thess. 5, 17. Dieser stete Aufblick zu Gott zielt hier auf Erledigung aus feindlichem Netze: Er kann und wird ihn ausführen (31, 5) aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist.

V. 16. Die Uebers. „passe auf mich“ entspricht insofern als *פָּנָה אֵלַי* aufmerkende theilnehmende Zukehr Gottes (LXX *ἐπιβλέπειν*) bed. 86, 16. Lev. 26, 9. Danach verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stoßen ihn ab. *תָּחִיד* ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also dër Vereinzelte. Der Gleichklang *אֵיךְ אֵיךְ* ist absichtlich nicht vermieden. Wem könnte er, der Vereinsamte, sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein! Ihm kann er Alles klagen, ihn bittet er auch immer und immer wieder.

V. 17. Das *Hi.* *הִרְחִיב* bed. breit machen und als innerlich transitives Denominativ: Breite machen = sich ausbreiten (vgl. zur Vorstellung Thren. 2, 13 „groß wie das Meer ist dein Unfall“), LXX *ἐπληθύνθησαν* viell. urspr. *ἐπλατύνθησαν*. Hienach ist *הִרְחִיבִי* sprachlich statthaft, aber da es einen schiefen Gegens. zu *צָרוֹת* gibt verdächtig. Der urspr. Text lautete ohne Zweifel *הִרְחִיב וּמִצָּרוֹתַי* (wie 77, 2. 94, 1 oder *הִרְחִיב* wie z. B. 2 K. 8, 6): meines Herzens Beengnisse mache weit (vgl. 119, 32. 2 Cor. 6, 11) und aus meinen Aengsten führe mich heraus (Hitz. u. A.).

V. 18—19. Der Ausfall des *ק* ist durch eine doppelte *ר*-Str. gedeckt. Die Versuche Ewalds (*קָרָה* oder *קָרַם*), Hitzigs (*קָבַל*) und Baur's (*קִימָה ה'*), ein *ק* herzustellen, sind gewaltsam; schon LXX hat zweimal *ἴδε*. Das erbetene Sehen ist beidemale ein Dreinsehen, mit welchem sich der Begriff des Eingreifens verbindet, so zwar daß die Art und Weise Gotte überlassen bleibt. *עָנִי* ist Niedergeschlagenheit und *עָמַל* *labor* = Mühsal. *לִי נָשָׂא* mit Dativ - statt Accusativ-Obj. (*tollere peccata*) bed. Wegnahme d. i. Vergebung angedeihn lassen (syn. *סָלַח*). Wolthuend für das neutest. Bewußtsein ist es, daß nicht ausdrücklich Gottes Rache über die Feinde herabgerufen wird. *כִּי* ist entfaltendes *quod* wie Gen. 1, 4. *שָׂנְאָה הָמָס* mit attributivem Gen. ist Haß, der von Unbill und auf Unbill ausgeht.

V. 20. Von Gott erbittet er Bewahrung und Rettung und daß er seine Hoffnung nicht getäuscht werden lasse (*אֶל-אֲבוֹשׁ* vgl. 1 Chr. 21, 13 statt des sonst üblichen *אֶל-אֲבוֹשָׁה*), diese seine Hoffnung ruht ja in Ihm: er hat sich in Ihn geborgen und Er kann ihn deshalb nicht verlassen, nicht verderben lassen.

V. 21. Frömmigkeit die den ganzen Menschen erfüllt und ganz sich

hingibt, nicht bloß halbirte und heuchlerische, heißt **יָחַד**, und ohne Abwege und Schleifwege dem Willen Gottes nachgehende Redlichkeit **יָשָׁר** — diese zwei Grundtugenden (vgl. Iob 1, 1) wünscht er sich zu Hüterinnen auf seinem Wege, der nicht nur wegen äußerer Feinde, sondern auch wegen der eignen Sündigkeit gefährvoll ist: sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, daß er sich ihnen nicht entziehe (vgl. 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich ansprechen, denn der Augpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem **יָחַד** und **יָשָׁר** wie gute Engel ausgehn.

V. 22. Seine Erlebnisse sind keine sonderlichen, sondern wie ihn, bringt der Welt Feindschaft und die Sünde alle die zu Gottes Volk gehören in gleiches Gedränge. Und die Noth des Einzelnen wird nicht aufhören, bis die Noth der Gesamtheit eine radicale Abhülfe erfährt. Daher die fürbittende Bitte dieses knappen Schlußdistichs, dessen Zus. mit dem Vorausgeg. hier kein so enger wie 34, 23. Es scheint erst, als Ps. 25 ein gottesdienstliches Lesestück wurde, hinzugekommen zu sein, wofür auch das hier in einem Nicht-Elohimps. ohne ersichtlichen Grund gebrauchte **אֱלֹהִים** spricht.¹ Beide Ps. schließen mit einem überzähligen **פ** — viell. ein Ansatz zu noch besonderer Darstellung der Finalbuchstaben, wie diese zuweilen am Schlusse der Synagogallieder (Pijutim) ihre, nicht immer vollständige, Vertretung finden.

PSALM XXVI.

Sehnen eines unschuldig Verfolgten, Gott in seinem Hause zu danken.

- 1 Schaffe Recht mir, Jahve, denn in meiner Einfalt ging ich hin
Und auf Jahve vertraut' ich ohne Wanken.
- 2 Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,
Schmelze doch meine Nieren und mein Herz.
- 3 Denn deine Gnade habe ich vor Augen,
Und ich wandle in deiner Wahrheit.
- 4 Ich bin nicht gesessen bei wüsten Leuten,
Und mit Gleißnern verkehr' ich nicht.
- 5 Ich hasse Böswilliger Versammlung
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.
- 6 Waschen kann ich in Unschuld meine Hände,
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahve,
- 7 Um anzustimmen mit Ruf des Dankes
Und zu erzählen alle deine Wunder.
- 8 Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses
Und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.
- 9 Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele
Und mit Blutmenschen mein Leben,
- 10 In deren Händen Schandthat
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!

1) s. darüber *Symbolae* p. 6.

- 11 Ich aber geh' in meiner Einfalt hin —
Befreie mich und sei mir gnädig!
- 12 Mein Fuß ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,
In Gemeindegängen preis' ich Jahve.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugnis des Gottvertrauens (בְּטַחְתִּירי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (פָּדֶה 25, 22. 26, 11) und Hulderweisung (הִנְנִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. nachbarlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem neust. Bewußtsein (s. oben S. 54) so entsprechende Sündenbekenntnis, welches in Ps. 25 dreimal sich wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, läßt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung paßt auf die Absalomiten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrath gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seine Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jahve's, so wird er mich zurückbringen und mir zu sehen geben sie und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Die Liebe zum Hause Gottes, welche sich hierin ausspricht, ist auch der Herzpunkt dieses Psalms.

V. 1—3. Der D. fleht als Verfolgter um Rechtschaffung und Rettung und gründet diese Bitte auf seine Verhältnis zu Gott. שְׁפִטֵנִי wie 7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1. הַם (syn. הַמִּירִים, welches aber kein Suff. annimmt) ist nach Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, Charakterreinheit, Lauterkeit, Einfalt (ἀκαξία, ἀπλότης); darauf daß er arglosen Sinnes, ohne Feindschaft zu hegen und herauszufordern, dahingegangen und unwandelbar (לֹא אֶמְצֵד adverbialer Umstandssatz, vgl. 21, 8) auf J. vertraut, gründet er die Bitte um Erweisung seines gekränkten Rechtes. Er erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die ganz und gar Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist v. 2 nicht sowol Aufforderung, daß sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemütszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewußt ist, dies ihm klar zu machen (בָּחַן (= حن anschlagend, klopfend prüfen) hier nicht von Prüfung durch Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נִסָּה (= نسا riechend prüfen) nicht im Sinne von πειράζειν, sondern δοκιμάζειν; צָרָה schmelzen d. i. mittelst Feuers das edle Metall und die Schlacken scheiden (12, 7. 66, 10). Das *Chethib* ist nicht als Particip צִדִּיקָה zu lesen (was mit der Bitte in Widerspruch stünde), sondern als Imperativ צִדִּיקָה wie außer Pausa auch Jes. 32, 11 vgl. Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Mittelpunkt des geistig-seelischen Lebens. Wie getrost er sich in Gottes Licht stelle, sagt v. 3. Gottes Gnade ist sein Augenmerk, seine Augenlust, und in Gottes Wahrheit

ergeht er sich. **הַסֵּר** ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdientem Entgegenkommen sich herablassende göttliche Liebe, **אֱמֶת** die Wahrheit, mit welcher Gott den Willen seiner Liebe und das Wort seiner Verheißung festhält und durchführt; diese Leutseligkeit Gottes war seither stets seines Lebens Vorbild, diese Wahrheit Gottes seines Wandels Richtschnur und Schranke.

V. 4—5. Er gründet seine Bitte weiter auf sein Verhalten zu den Leuten dieser Welt, wie er es von jeher beobachtet hat und fort und fort beobachtet. Zu 4^a vgl. Jer. 15, 17. **מִיָּהִי שָׁוְיָא** (Iob 11, 11 vgl. 31, 5 parall. **מִרְמָה**) sind „nicht-reelle“ Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; **שָׁוְיָא** (= **שָׁוָא** v. **שָׁוָא**) ist Wüstheit, Hohlheit, Gehaltlosigkeit und also Schlechtigkeit (**سوء**) der Gesinnung, die chaotische Leere der Gottentfremdung, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit, der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist (syn. **אֵין** z. B. Iob 22, 15). **נִסְתָּרִים** Verhüllte sind solche, welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskiren wissen, nachbibl. **צְבֻיִּים** Gefärbte (vgl. *ἀντιόχοιτος* Lth.: „ungefärbt“). **בֹּאֵה עִם (אֵת)** mit jem. daherkommen ist s. v. a. **הֵלֵךְ אִתּוֹ** mit ihm einher- oder umgehen Spr. 22, 24 vgl. 13, 20. **מִרְעָה** (v. **רָעָה**) heißt der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. Ueber **רָשָׁע** s. 1, 1.

V. 6—8. Der D. motivirt seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligtum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist. Das intentionelle Fut. **וְאֶסְבְּבָה**, versch. v. **וְאֶסְבְּבָה** (s. zu 3, 6 und 73, 16), kann hier nicht wie in anderem Zus. (Jes. 43, 26 vgl. Richt. 6, 9) *et ambibam*, sondern nur *et ambiam* bed., es ist affektuose Fortsetzung (vgl. 27, 6. Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö.) des potentiellen **אֶרְחִיץ**. Er kann seine Hände waschen in Unschuld (**יָדַי** des durch die Handlung zu bezeugenden Zustandes) und will umkreisen (59, 7) Jahve's Altar — jenes anderwärts eine sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27, 24), hier nur redebildliches Bekenntnis des Unschuldbewußtseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahegelegt, daß sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Ueberh. gestaltet sich der Ausdruck v. 6 f. kraft des priesterlichen Selbstbewußtseins, welches auch dem israel. Laien zusteht (Ex. 19, 6), priesterlich, ohne aber über das rituell Mögliche hinauszugehen. Denn **סָבַב** läßt sich auch schon von halbkreisförmigem Umgehen sagen (Gen. 2, 11. Num. 21, 4), gleichviel ob in unmittelbarer Nähe oder in gemessener Entfernung vom Mittelpunkt. **לְשִׁמְעִי** ist synkopirtes und defektiv geschriebenes *Hi.* für **לְהִשְׁמִיעַ** wie **לְשִׁמְרִי** Jes. 23, 11. Statt **קוֹל הוֹדָה** „vernehmen zu lassen Ruf des Dankens“ heißt es, indem **הַשְׁמִיעַ** absolut (1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13) gebraucht und das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (Ges. §. 138, 1 Anm. 3): „um zu intoniren mit Ruf des Dankens.“ In „alle deine Wunderthaten“ ist die letzte inbegriffen, auf welche zunächst sich der Dankes-Ruf bez.: die Heimbringung aus dem

absalomischen Exil. Sich zurücksehnd sehnt er sich vor allem nach den schönen Gottesdiensten, die sich um den Altar des Vorhofs bewegen; denn er liebt die Stätte des Hauses Gottes, den Ort, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa Wohnung gemacht hat. מִצִּיּוֹן bed. zunächst nicht Zuflucht, Rettung, Schutz, obgleich es durch den Zus. diesen Sinn bekommen kann und mit עֵאנָה *med. Wan* helfen (wov. 'aun, mā āne, mā āne, mā wane Hülfe, bes. Gottes) insofern zusammenhängt, als dieses von der Grundbed. stützen, aufrechterhalten ausgeht,¹ so daß also מִצִּיּוֹן wie מֵעֵאנָה den Ort bed., wo man sich aufstützt, sich etabliert hat, sich sicher fühlt. Der Kamus aber erkl. dieses מֵעֵאנָה = מְנוּחָה (Niederlassungsort) durch מְנוּחָה הָעֵינַי d. i. „Ort auf dem das Auge als Gegenstände des Sehens ruht“, führt es also auf עֵאנָה *med. Je* zurück, wofür sich die RA *hum minka bi-mā ānin* d. h. sie sind von dir aus an einem Sehorte (= an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst) anführen läßt. Aber der hebr. Sprachgebrauch spricht dafür das die Grundbed. nicht Sehorte, sondern Stützort ist.²

V. 9—11. Erst jetzt legt sich die in שִׁפְטֵי v. 1 zusammengedrückte Bitte auseinander. Er bittet (wie 28, 3), daß ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Geschickes mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden. אֲנִישֵׁי דָמִים wie 5, 7 vgl. ἀνθρώποι αἱμάτων Sir. 31, 25. זִמָּה bed. anderwärts Vorhaben und insbes. schlimmes, hier aber Schandthat und nicht, wozu בְּיָרִידָם nicht paßt, wiedernatürliche Unzucht, sondern Abschaum des Lasterhaften überh.: sie gehen mit raffinierten Bubenstücken um, und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung (מְלָצָה מִלְּצָה mit *Dag. forte conj.*) zur Verurtheilung der Unschuld. Er dagegen geht nach wie vor in gewohnter Biederkeit dahin, so daß er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

V. 12. Epilog: die Bitte verwandelt sich in erhörungsgewisses Frohlocken. Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingengt fühlt

1) s. Fleischer in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1864 S. 265 f.

1) Daß Geiger irrig das koranische مَاعُونَ mit מִצִּיּוֹן identificirt hat, ist von Fleischer in Fürsts Orient, Literaturblatt 1841 Col. 134—136 gezeigt worden; dieses altarabische Wort ist ein Derivat n. d. F. فاعول v. معن leicht und weit dahinfließen und bed. was das Leben und Wirken leicht und möglich macht (syn.

הֵוֶן = هَوْنٌ Leichtigkeit, franz. aisance). Im Beduinischen heißen die Kleider el mawā'in, DMZ XXII, 138. In 1 S. 2, 29. 32 scheint מִצִּיּוֹן ein Synon. v. מָאֵר etwa in der Bed. „bleibend, permanent“ zu sein.

er sich schon jetzt zu stehen gekommen ^{בְּמִשְׁוֹר} auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. ^{בְּמִרְהָב} 31, 9), und verschmelzt nun seinen dankbaren Lobpreis Gottes mit dem Gesange der feiernden Gemeinde. ^{מִקְהֵלִים} (Fem. 68, 27) sind die Versammlungen der Gemeinde ^{קוֹל} (LXX ^{ἐν ἑκκλησίαις}) und ihre vollstimmigen Chöre (S. 24 unt.).

PSALM XXVII.

Ermannung in Gott dem allesersetzenden.

- 1 Jahve ist mein Licht und Heil, vor wem fürchten?
Jahve meines Lebens Schutzwehr, vor wem bangen?
- 2 Wenn herankommen wider mich Boshafte, mein Fleisch zu fressen,
Meine Dränger und Feinde mir — die sind gewankt und gefallen.
- 3 Wenn ein Heerlager wider mich lagerte, nicht verzagt mein Herz,
Wenn sich erhöbe wider mich Krieg, trotz dem bin wolgemut ich.
- 4 Eins hab' ich erbeten von Jahve, das begehrt' ich:
Daß ich wohne im Hause Jahve's mein Lebenlang,
Zu schauen Jahve's Freundlichkeit und nachzusinnen in seinem Tempel.
- 5 Denn er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage,
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltens,
Auf einen Felsen erhöht er mich.
- 6 So wird denn erhaben werden mein Haupt über meine Feinde um mich her,
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubil-Opfer,
Will singen und harfenen Jahve.
- 7 Höre, Jahve, indem laut ich rufe; begnade und erhör mich.
- 8 Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Herz —
Dies dein Antlitz, Jahve, will ich suchen.
- 9 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Nicht stoße fort in Zorn deinen Knecht;
Meine Hülfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlaß mich nicht, Gott meines Heils.
- 10 Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen,
Aber Jahve nimmt mich bei sich auf.
- 11 Weise mir, Jahve, deinen Weg
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
- 12 Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.
- 13 Wenn ich nicht glaubte noch zu sehen Jahve's Huld im Lebenslande —!
- 14 Hoff' auf Jahve,
Sei getrost und stark zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahve.

Die selbe Schnsucht nach Zion klingt uns aus diesem wie dem vorigen Ps. entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Gottes zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und daß er da noch, errettet von seinen Feinden, Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der ^{דָּוִד} Gottes des Königs ist zur Zeit noch

1) Die erste Labiale der Lautverbindung ^{בָּב, בָּפ, בָּכ} und auch ^{בָּמ} bekommt nach vocalischem Auslaut des engverbundenen vorhergehenden Worts gegen die sonstige Regel *Dag.*, s. über dieses euphonische *Dag. lene* Luth. Zeitschr. 1863 S. 414 vgl. zu Jes. 10, 9 und Strack, *Prolegg.* p. 116.

ein אֱהוּי, welches aber wegen des darin Thronenden ebenso הִיכָל heißen kann, wie der von Ezechiel geschaute הִיכָל in Erinnerung an das mosaische Stiftszelt אֶהְיֶה Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligtume, befindet sich der D. in drohender Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott wie 3, 7., wo der Krieg schon in vollem Zuge ist: „Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert.“ Die Lage ist also wie die Davids in der absalomischen Zeit. Doch gilt dies nur von der 1. Hälfte v. 1—6. In der 2. Hälfte ist v. 10 der Abfassung durch David nicht günstig. Ueberh. sind die zwei Hälften einander sehr unähnlich. Sie bilden ein Hysteronproteron, indem die *fides triumphans* der 1. in der 2. in *fides supplex* umschlägt und mit Beginn des δέησις v. 7 der Stil schwerfällig, die strophische Anlage unklar und sogar die Begrenzung der Verszeilen unsicher wird, so daß man mit Olsh. und Baur versucht ist, v. 7—14 für das Anschiesel eines Anderen zu halten. Der Redaktor aber hatte den Ps. so ganz wie wir vor sich, denn die Anlässe, weshalb er ihn auf Ps. 26 folgen ließ, liegen in beiden Hälften, vgl. v. 7 mit 26, 11; v. 11 mit 26, 12.

V. 1—3. In dieser 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmut aus. Es ist ein Hexastich im Cäsurenschema. Mag Finsternis über ihn hereinbrechen, Finsternis der Nacht, der Trübsal, der Anfechtung: J. ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname אֱהוּי findet sich nur hier, nur בְּאֵי הִיכָל Jes. 60, 1 vgl. φῶς ἐγγύθι Joh. 12, 46 läßt sich vergleichen. Neben אֱהוּי steht יְשׁוּעִי nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn daß Gott Licht ist, das ist kein Metapher. Sein „Heil“ nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste (מָצוֹד v. מְצוֹד mit festem ā) seines Lebens“ im Hinblick auf alles was ihn gefährdet; in J. überwindet er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31, 3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (עַל קֶרֶב versch. von קָרַב אֶל) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so sind sie als wilde Bestien gedacht; jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19, 22 s. v. a. jemanden durch böse Reden (im Aram. durch bösen Leumund) bis zur Vernichtung verfolgen. In בְּקֶרֶב ist das Schebā der nur lose geschlossenen Sylbe als *Chatef* hervorgehoben wie in וְלִשְׁכֵּנִי 31, 12., לִשְׁאֹל u. dgl. Das לִי von אֶרְבִּי לִי ließe sich wie auch 25, 2 (vgl. 144, 2) als Verschärfung des Begriffs persönlicher Specialfeindschaft ansehen, aber bloße Wiederholung des feindlichen Subj. ohne die des feindlichen Beginnens wäre im Parallelgliede matt: לִי ist wie Thren. 3, 60f. Variation des vorausgeg. עָלַי. In dem Nachsatz יִהְיֶה בְּעָנִי יִהְיֶה wird der Sturz der Feinde invoraus als vollendete Thatsache angesehen. Der heilige Trotz und die unerschütterliche Ruhe drücken sich v. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3^a ist spondeisch: er läßt sich nicht stören; die Senkung in 3^b jambisch: er kann pochen. Falsch Hitz. (wie Raschi): „ich thue darauf das J. mein Licht etc. ist vertrauen.“ So möchte zu erklären sein, wenn בּוֹטָח אֲנִי בַּיהוָה den v. 2 schlösse, aber es kann nicht über v. 2 hinweg auf v. 1 zurückweisen, und warum hätte der D. statt בִּיהוָה sich so dinglich ausgedrückt? Nein, בּוֹטָח bed. schon für sich „gutes Mutes“ z. B. Spr. 11, 15 und בּוֹטָח „trotz

dem“ (Coccejus: *hoc non obstante*) Lev. 26, 27 vgl. Ps. 78, 32 eröffnet den Nachsatz, an dessen Spitze sich ein entgegengesetztes Bindewort erwarten läßt.

V. 4—5. Eins nur ist's, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an J. volle Genüge hat. Neben dem Perf. 4^a steht das Fut., um eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht auszudrücken. Das ersehnte Eine entfaltet sich in שְׁבִיטִי וְגו' Lebenslängliches Wohnen im Hause Jahve's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בֵּית), seine Residenz (חֵיכָל) hat, ist Davids einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (הָזִהָ von haftendem, verweilendem, gefesseltem Schauen und also bedeutsamer als הָזִהָ mit Acc. 63, 3) an לִצְמַח ה' (90, 17) der Holdseligkeit Jahve's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Die Erkl. *amoenitas* = *amoenus cultus* faßt den Begriff von der unrechten Seite. Daß בִּיטָר als Syn. von הָזִהָ von verweilender wolgefälliger Betrachtung gemeint sei (Hupf. Hitz.), ist gegen die Bed. des Verbums, welches „untersuchen (mit לָ nach etw. suchen oder spähen Lev. 13, 36), überlegen“ bed.; auch die nachbibl. Bed. besuchen, bes. Kranke (wov. בִּיקָר הָלִים) geht von der Grundbed. *investigare* aus. Einen passenden Sinn ergäbe es hier als Denom. v. בִּיטָר: „und frühe zu erscheinen in seinem Tempel“ (Dunasch Raschi), aber es ist unnöthig, den Sprachgebrauch zu verlassen. Mit Recht bleibt Hgst. bei der Bed. „überlegen“. בְּהִיכָלִי ist Bez. des der Andacht geweihten Orts und לְבִיטָר ist von forschendem Nachdenken gemeint, welches in Gott der da offenbar ist sich versenkt. In v. 5 begründet David die Berechtigung seines Wunsches aus dem was er an Gottes Heiligtum hat; die Fut. besagen was J. mit seinem Heiligtum ihm leisten wird. Es ist ein bergendes Asyl (das אָהֶל ein

מִוֶּטֶל v. אָל sich wohin zufluchtsuchend flüchten), wo J. den, welcher vor den Trübsalswettern draußen dahin flüchtet, wolverwart hält¹: dort ist er allen Gefahren unnahbar, er hat sie tief unter sich und Felsengrund unter seinen Füßen. Das *Chethib* läßt sich mit Ew. §. 257^d בִּסְבָּה wie 31, 21 lesen; aber mit אָהֶל wechselt hier סָבָה, welches in poet. Stil (76, 3 Thren. 2, 6) nicht an sich zwar, wol aber mit Suff. an die Stelle von סָבָה tritt.²

1) Vgl. צִפְנָן in dem punischen Namen der Mutter Hannibals Σοφοριββα (Σοφοριββα) = צפוניבב Bergung Baals oder: meine Bergung ist Baal.

2) Ebenso sagt man in poet. Stil צִירָה 132, 15., פָּנָה Spr. 7, 8., מָדָה Job 11, 9., נִצָּחָה, גָּלָחָה, מָדָחָה, פָּנָחָה, צִירָחָה Gen. 40, 10 für נָצַחָה, wie überhaupt in der Flexion zuweilen kürzere Gebilde eintreten, welche in der entsprechenden Hauptform nicht vorkommen, z. B. צִירָחָה 49, 15 für מְגִירָחָה 55, 16 für מְגִירָחָה, מְגִירָחָה Job 5, 13 für מְגִירָחָה Hos. 13, 2 für מְגִירָחָה, מְגִירָחָה Neb. 5, 14 für מְגִירָחָה, vgl. Hitzig zu Hos. 13, 2; Ewald in DMZ 1, 336 f. und §. 257^d; Böttchers Neue Aehrenlese No. 693. Aehnlich dieser Synkope ist die Apokope der Femininendung im arabischen Vocativ (der sog. تَرْخِيم *emollitio*) z. B.

يَا ثُبَّ o Schar, für ثُبَّةٌ, s. Zamach'sari, *Mufaṣṣal* p. ۲۲.

V. 6. Mit **וְיִצְחָה** prophezeit sich der D. schlußweise (vgl. 2, 10) die Erfüllung des Ersehnten, deren Gewähr sein Sehnen in sich selbst trägt. Unter **וְיִצְחָה וְיִבְחֵי** sind nicht Opfer gemeint, bei denen die Priester in die Trompeten stoßen, denn das geschah nicht bei Opfern Einzelner, sondern nur der Gesamtheit (Num. 10, 10); auch nicht Schlachtruhs-Opfer d. i. den Kampf vorbereitende (Baur), denn das **וְיִצְחָה וְיִבְחֵי** hat Kampf und Sieg hinter sich; vielmehr ist **וְיִצְחָה** Syn. von **וְיִבְחֵי** 26, 7 und **וְיִצְחָה וְיִבְחֵי** gesteigerter Ausdruck für **וְיִבְחֵי** 107, 22 d. h. (vgl. **וְיִצְחָה** 4, 6. 51, 21) Opfer jauchzenden Dankes: Opfer in denen sich seine Dankbarkeit bethätigt will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

V. 7—8. Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluß. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang ist durch die vorgängige Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher vermittelt. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich hier geltend. Man übersetze nicht wie Vulg.: *Exaudi Domine vocem qua clamavi* (vielmehr *clamo*) *ad te* (Introitus der *Domínica expectationis* in der Rüstzeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten); **וְיִצְחָה** hat *Dechî* und demgemäß ist **וְיִצְחָה** *voce mea* (wie 3, 5) *clamo* Umstandssatz (vgl. 4, 3 und zu Jes. 1, 5^a) = *voce mea clamante me*. In v. 8 läßt sich **לִּי** unmöglich so fassen, daß **לִּי** *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh.): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Die Aussage widerstrebt diesem ihr angekünstelten Sinne. Ohne Zweifel gehört **וְיִצְחָה לִּי** zusammen und was das Herz zu J. sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Calvin: *velut Deo succinens*): so will ich denn dein Antlitz suchen. Aus unmittelbar angeführter göttlicher Rede wird wie aus der von Iob 42, 3f. ebenso unmittelbar angeführten eine persönliche Folgerung hergeleitet. In periodisirendem Stil würde **וְיִצְחָה לִּי** so umzusetzen sein: nachdem (da) du uns gestattet und ermahnt hast, oder: gemäß deiner einladenden Mahnung, daß wir dein Antlitz suchen mögen, suche ich dein Antlitz (Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Thorastelle wie Dt. 4, 29. Das Gebet gründet sich nicht auf ein einzelnes Schriftwort, sondern im Allgem. auf Gottes Befehl und Verheißung.

V. 9—10. Die flehentlichen Bitten ergießen sich nun darauf hin, daß Gott angerufen und angegangen sein will, um so freier. Das **הִי. הִנֵּה** bed. hier für sich allein (vgl. Iob 24, 4): auf die Seite stoßen, bei Seite schieben. Der Satz **וְיִצְחָה לִּי** besagt weder: meine Hülfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hülfe warst (wozu ihm der Halt im Vorausgeg. fehlt), vielmehr basirt das Prät. die folg. Bitte: meine Hülfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg, wonach auch accentuirt ist. V. 10 lautet wie schon bemerkt nicht wie aus Davids Munde, von dem nur aus der saulischen Verfolgungszeit berichtet wird, daß er sich da von seinen Eltern trennen mußte 1 S. 22, 3f. Die Worte

könnten allenfalls davidisch sein, wenn sich 10^a mit Hupf. und Ew. §. 362^b hypothetisch fassen ließe: Gesetzt daß mich Vater und Mutter verlassen, wird doch Jahve etc., aber auf die Bitte „verlaß mich nicht“ folgt naturgemäß die Begründung: denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, und ebenso naturgemäß bereitet die Getröstung: aber Jahve wird mich aufnehmen die v. 11 neubeginnenden Bitten vor, während v. 11., wenn כִּי hypothetisch gefaßt wird, zwischen den umschließenden Bitten verbindungslos dasteht. Zu גִּאֲסָפִי vgl. Jos. 20, 4.

V. 11—12. Wie ein gehetztes Wild irrt er jetzt umher; Gott kann ihn so führen, daß er allen Gefahren entgeht. Das ist was er erbittet. Wie 143, 10., ist מִיִּשׁוּר ethisch gemeint, anders als 26, 12. Ueber שְׁרָרִים s. die hier nachklingende Grundstelle 5, 9. Hinterlistige Späher verfolgen alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege, denn Einheit des eignen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar. נָפַשׁ v. 12 wie 17, 9 und in der gleichlautenden echtdav. Stelle 41, 3 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrem Naturgrunde nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist. נָפַח ist Nebenform von נָפַחַי, beides vom Fut. des V. פִּיחַ gebildete Adjektive (wie נָרַב, נָרַיִב): auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt (vgl. πνεῖν oder ἐμπνεῖν φόνον und φόνον, θυμοῦ u. dgl. Act. 9, 1). Hitz. sieht in beiden Participialia v. נָפַח (Jer. 4, 31), aber 10, 5. Hab. 2, 3 führen auf פִּיחַ (פִּיחַ), und Hupf. erkennt solche aus Futt. gebildete Nomina mit Recht ihrer urspr. Entstehung nach für Umschreibungen des Particips in der Weise des elliptischen Beziehungssatzes (der صَمْعَة in der arab. Syntax) und erkl. נָפַחַי נָפַחַי neben נָפַחַי aus der noch fortwirkenden verbalen Construction.

V. 13—14. Selbstermutigung zu fester Glaubenszuversicht. Mit v. 12 verbunden (AE Kimchi) schleppt v. 13 übel nach; man hat mit Gei. Dachseht u. A. anzunehmen, daß zu dem Vordersatz mit seinem nach der Masora (vgl. *Berachoth* 4^a) dreifach oben¹ und vierfach unten punktirt, aber unentbehrlichen und auch von LXX (ἐαυτῇ) und Trg. (jedoch nicht von den übrigen alten Uebers.) bezeugten לֹא־נִלְצָה der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לֹא Gen. 50, 15 und die auf לֹא־נִלְצָה folg. Nachsätze mit בִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אֵלֹהִי = לֹא = אֵלֹהִי), welche gleichfalls *per aposiopesis* zu erklären sind. Das Perf. hinter לֹא־נִלְצָה (לֹא־נִלְצָה) hat bald den Sinn eines Plusquamperfekts (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald eine Imperfekts, wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der D. spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die

1) Das ו hat keinen Punkt oben, weil er leicht mit *Cholem* verwechselt werden könnte, s. Baer, *Psalterium* (1861) p. 130. Strack a. a. O. p. 90.

noch andauernde gegenwärtige Noth von gegenwärtigem. Der Nachsatz sollte ungef. so (119, 92. 94, 17) lauten: wenn ich nicht glaubte, nicht mir die Zuversicht bewarte . . so (אֵין oder אֵין אֵין) müßte ich vergehen oder: so wär' ich schier vergangen. Aber er hat solchen Glauben und ermuntert sich demgemäß v. 14 zu getrostem Harren, er redet sich selbst an, gleichsam der gläubige Theil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וַיִּצְמַח Dt. 31, 7 heißt es wie 31, 25 וַיִּצְמַח לְבָבִי es beweiße Stärke dein Herz. Die Uebers.: „Er (J.) stärke dein Herz“ (Hupf.) würde וַיִּצְמַח fordern, aber וַיִּצְמַח gehört wie z. B. הִרְחִיב 25, 17 zu den innerlich transitiven Denominativen, an denen das Hebräische nicht arm und das Arabische überreich ist.

PSALM XXVIII.

Hülfruf und Dank in aufrührerischer Zeit.

- 1 Zu dir, o Jahve, rufe ich;
Mein Hort, sei gegen mich nicht taub,
Daß ich, wenn du mir schweigst, nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.
- 2 Hör meines Flehens Ruf, wenn ich zu dir schreie,
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.
- 3 Reiß mich nicht fort mit den Gottlosen und Unheil-Verübenden,
Welche Frieden reden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.
- 4 Gib ihnen nach ihrem Handeln und ihrer Thaten Bosheit,
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen!
- 5 Denn sie merken nicht auf die Handlungen Jahve's
Und auf das Werk seiner Hände —
Niederreißen wird er sie, nicht aufbaun.
- 6 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er gehört mein lautes Flehn!
- 7 Jahve ist mein Schutz und mein Schild,
Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen —
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.
- 8 Jahve ist Schutz ihnen,
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist er.
- 9 O hilf deinem Volke
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Zu Ps. 26 und 27 tritt hier ein 3. Ps. der absalom. Verfolgungszeit. Auch an ihm läßt sich der Zug nach dem Heiligtum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk. Wie Ps. 27 zerfällt auch dieser sein Nachbar in 2 Hälften, welche aber, wenn auch verschiedenzeitig, doch gleichen dichterischen Gepräges sind. Beide sind aus Drei- und Zweizeilern gemischt. Mit Ps. 27 berührt er sich vielfach z. B. in der Benennung Gottes mit מַצִּיחַ, vgl. aber auch v. 3 mit 26, 9.; v. 2 mit 31, 23.; v. 9 mit 29, 11. Zahlreiche Anklänge finden sich bei Jeremia, aber auch bei Jesaja.

V. 1—5. Diese 1. Hälfte v. 1—5 ist bittend. Die Präp. בְּךָ bei den Vv. הָרֵשׁ taub, stumm s. und שָׁמֵט schweigen bez. prägnant die den Bit-

tenden keiner Antwort würdigende Abkehr. J. ist sein צירי Vertrauensgrund, aber fährt Er so zu schweigen fort, so wird der ihm Vertrauende gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden (22, 30) oder Hinabgefahrenen (Jes. 14, 19); das Partic. der Vergangenheit entspricht besser der Lage des bereits am Rand des Abgrunds Befindlichen. In dem Doppelsatze mit ׀ן fällt der Hauptton auf den 2. Satz, den der 1. in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam*. Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil ׀ןִּמְשָׁלְחִי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigst, während ich bereits gleichgestellt bin.“ Aber das müßte ׀ןִּמְשָׁלְחִי oder wenigstens ׀ןִּמְשָׁלְחִי heißen. Und wenn ׀ןִּמְשָׁלְחִי als wirkliches *Perf.* zu fassen wäre, so wäre vielmehr zu übers.: „und ich dann gleichgestellt würde.“ Jedoch ist ׀ןִּמְשָׁלְחִי obwol *Milel* doch *perf. consecutivum* („und ich gleichgestellt werde“), denn wenn in einem auf ׀ן folg. mehrgliedrigen Satze das *fut.*, wie gewöhnlich (s. zu 38, 17), in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar meistens (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—12. Mal. 3, 24), aber nicht immer: die Penultima-Betonung bleibt nothwendigerweise bei den zwei großen Pausalaccenten *Silhuk* und *Athnach* Dt. 8, 12. Spr. 30, 6. 9. 10., hier bei *Rebîa mugrasch*, wie überh. das *perf. cons.* in großer Pausa immer und in halber zuweilen seine Penultima-Betonung behauptet, z. B. bei *Rebîa mugrasch* 19, 14. Spr. 23, 8. 30, 9., *Rebîa* Spr. 30, 9 vgl. dagegen Ez. 14, 17., *Zakef* 1 S. 29, 8 und sogar bei *Tifcha* Ob. v. 10. Jo. 4, 21., worüber die Nationalgrammatiker keinen Bescheid wissen.¹ Das Ziel nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jahve's heiliger דְּבָרִי (Theodotion: *δαβειρο*). So (n. d. F. בְּרִיָּה, בְּלִיא, עֲבִיר, עֲבִיר) heißt außer hier nur noch in Königsbuch und Chronik das Allerheiligste, nicht als *χορηγιστήριον* (Aq. S.) oder *λαλητήριον oraculum* (Hier.), gleichsam Jahve's Audienz-zimmer (Hgst.) — eine Bed., welcher die Wortbildung unangemessen ist — sondern als Hinterraum des Zeltes, v. דְּבָרִי arab. *dabara* hinten s., rückwärts gehen (trans. rückwärts und überh. wegbringen), wov. *dubr* (talm. דְּבָרִי) was hinten ist (opp. *kubl, kibal* was vorn ist).² In v. 3. 4 entfaltet sich die Bitte; מִשֶּׁה (wofür 26, 9 אֶסֶה) gewaltsam in den Untergang hinabziehn oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. 10, 9. Iob 24, 22. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen dermaligen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiß. Darum bittet er, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. daß er ihnen nach Verdienst zahle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, während sie die nun entlarvte רָצִיחַ im Herzen hatten (vgl. Jer. 9, 7). נִתֵּן von richterlicher Zutheilung wie Hos. 9, 14.

1) Aben-Ezra (*Moznajim* 36^b) erkl. die auf *penult.* betonten *Perf.* Spr. 30, 9 aus dem Gleichklang und Kimchi (*Michlol* 6^b) registriert nur die Erscheinung.

2) s. die Zusammenstellung in unserem größeren Comm. zu dieser St.; auch der Sternname *Aldabaran* gehört hierher, s. die von Baudissin herausgegebene arab. Iob-Uebersetzung 9, 9 und die Anm. dazu, vgl. auch *Jesurun* p. 87 s.

Jer. 32, 19. Die Epanaphora des תָּן-לָּהֶם wie 27, 14.¹ Das bei den Proph. häufige $\text{הַשִּׁיר בְּמַלְאֵךְ}$ (שִׁיר) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen; Gedanken und Ausdruck erinnern bes. an Jes. 3, 8—11. 1, 16. Das Recht zur Bitte um Vergeltung wird v. 5 aus ihrer Blindheit für Gottes gerechtes und gnädiges Walten in der Menschengesch. (vgl. Jes. 5, 12, 22, 11) begründet. Der Gegens. von בָּנָה u. הָרַס einreißen (mit persönl. Obj. wie Ex. 15, 7) ist jeremianisch (42, 10 vgl. 1, 10. 18, 9 u. ö. Sir. 49, 7). Bei 5^a denkt David vorzugsweise daran, daß sie schmähschuldig verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheißung empfangen, daß Gott ihm ein Haus bauen d. i. seinem Königtume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiten sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheißung erleben: J. wird sie niederreißen und nicht bauen, er wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

V. 6—9. Die 1. Hälfte bat um Rettung und Gericht, diese 2. dankt für beides. Hat der D. den Ps. in Einem Zuge geschrieben, so leuchtet ihm hier die Gewißheit der Erhörung auf. Möglich aber auch daß er diese 2. Hälfte später als Denkmal der erlebten Gebetserfüllung beigelegt hat (Hitz. Ew.). Sie lautet allerdings wie ein Bericht von wirklich Geschehenem. J. ist sein Trutz und Schutz. Die verknüpften Perf. 7^b bez. thatsächlich Geeintes und in dem consec. Fut. tritt wie öfter z. B. Job 14, 2 die historische Bed. vor dem wesentlicheren Sinne des Versuchten zurück. In מִשְׁכְּנִי ist hier einmal das Lied als Quellort des Gedachten, und statt אֵיךְ heist es feierlicher mit unterlassener Synkope wie 45, 18. 116, 6. 1 S. 17, 47. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob deß, der das Leid gewendet, wie v. 6 und 8 es anstimmen. Die $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$, welche לָמַד 8^a meint, sind die von Israel, wie 12, 8. Jes. 33, 2 (Hitz.); LXX ($\chi\rho\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) liest לָמַד wie 29, 11., was Böttch. Olsh. Hupf. billigen, aber לָמַד gibt gleichen Sinn. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst, denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, vermöge dessen er Israels Haupt ist. Ebendeshalb ist seine Rettung Rettung Israels, welchem J., so weit es seinem Gesalbten untreu geworden, diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem Er, so weit es demselben treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. J. ist פְּדוּתָם (Punctuation wie Jes. 26, 1. Michlol 205^a), indem er sie mächtig bewahrt vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten מִצְדוֹתֵינוּ , indem er ihn wie eine unnahbare Zufluchtstätte umgibt die ihm statt des zugedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. Heil und Segen Israels standen auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe — möge Er

1) Diese Wiederholung eines im Anfange gebrauchten bedeutsamen Wortes am Ende ist eine Lieblingssitte Jesaia's (Comm. S. 411).

ihm denn in alle Zukunft Heil schaffen und es segnen. Abgefallen von David, war es eine in Mietlingshänden befindliche Herde — möge er allezeit Hirtenstelle an ihm vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. Das mit יְהוָה (so ist nach Ben-Ascher zu vocalisiren) gepaarte יְהוָה erinnert an Dt. 1, 31: J. trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Ex. 19, 4. Dt. 32, 11: wie auf Adlersflügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hilflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schließt Ps. 3 und ähnlich, aber verheißend, schließt Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angereicht ist.

PSALM XXIX.

Der Psalm der sieben Donner.

- 1 Gebet Jahve, ihr Gottessöhne,
Gebet Jahve Glorie und Macht!
- 2 Gebet Jahve die Glorie seines Namens,
Huldiget Jahve in heiligem Schmuck!
- 3 Gedröhn Jahve's über den Wassern,
Der Gott der Glorie donnert,
Jahve über großen Wassern.
- 4 Gedröhn Jahve's ergeht in Kraft,
Gedröhn Jahve's ergeht in Pracht.
- 5 Gedröhn Jahve's zerbricht Cedern,
Es zerbricht Jahve die Cedern Libanons.
- 6 Und macht sie aufhüpfen gleich einem Kalbe,
Libanon und Sirion wie ein Antilopen-Junges.
- 7 Gedröhn Jahve's flammt aus zuckendes Feur.
- 8 Gedröhn Jahve's bringt in Kreisen die Wüste,
In Kreisen bringt Jahve die Wüste Kades.
- 9 Gedröhn Jahve's versetzt Hindinnen in Kreisen,
Es entästet die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorie“!
- 10 Jahve ist zur Sintflut gesessen,
Und es sitzt Jahve ein König auf ewig.
- 11 Jahve wird Macht seinem Volk verleihn,
Jahve segnen sein Volk mit Frieden.

Dieser Ps. hat ein Gewitter zum Anlaß, aber er bleibt bei der äußeren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Untersch. von dem Gotte der Naturoffenbarung siebenmal יְהוָה nannte, so wiederholt sich in diesem Donnerpsalm siebenmal יְהוָה, so daß er der Ps. der ἐν τῷ βρονταί (Apok. 10, 3 f.) heißen kann. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX ἐξ ὁδοῦ (ἐξ ὁδοῦ) σααηνῆς (= σααηνοπηγίας) zu besagen scheint¹, an Schemini Azereth, dem Schlußtage (ἐξ ὁδοῦ Lev. 23, 36)

1) Gerade das שִׁיר der Tempelliturgie von Schemini Azereth wird im Talmud nicht angegeben (s. Tosefoth zu *Succa* 47^a, wo nach *Sofrim* c. 19 §. 2 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 gerathen wird); wir wissen nur, daß Ps. 29

des Laubenfestes, gesungen. Zwischen 2 Tetrastichen, welche je viermal **ה'** nennen, liegen 3 Pentastiche, welche in ihrem siebenmaligen **ה'** **קול** die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen.

V. 1—2. Die Eröffnungstrophe fordert die himmlischen Geister zum Preise Jahve's auf, denn eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit bereitet sich vor, welche in ihren ersten Regungen zu beobachten jene gewürdigt sind, denn die Wurzeln alles diesscitigen Geschehens liegen im Jenseits. Nicht die Mächtigen der Erde, welche 82, 6 **בְּנֵי עֲלִיּוֹן**, sondern die Engel, die sonst **אַלֹהִים בְּנֵי** heißen (z. B. Iob 2, 1), werden hier wie 89, 7 **אַלִּים בְּנֵי** genannt, was, da **אַלִּים** nirgends Gott bed. wie **אלהים** (so daß sich Gottheitssöhne übers. ließe), sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., als ein Doppelplur. (Ges. Ew. Riehm) von **בְּנֵי אֵל** wie **בְּנֵי אֵלִים** Jes. 42, 22 vgl. auch **הַיְלָלִים בְּנֵי** 1 Chr. 7, 5 „Gottessöhne“, nicht „Göttersöhne“ zu übers. ist. Sie, die gottgezeugten d. h. gottesbildlich erschaffenen, welche mit Gott ihrem Vater gleichsam Eine Familie (s. Gen. S. 101) bilden, werden hier aufgefordert, Gott **זָכוּ** zu geben (Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. seinen glorreichen Namen 72, 19 nach Gebühr zu preisen. **הָבִי** hat alle drei Mal regelrecht den Ton auf *ult.* (vgl. dagegen Iob 6, 22 und die Anomalie Dt. 32, 3). **הַדָּרֶת קֶדֶשׁ** ist heiliger Ornat, schmuckvolles Feiergewand 2 Chr. 20, 21 vgl. Ps. 110, 3.¹ Eine Machtoffenbarung Gottes steht bevor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äußern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn v. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Erdbewohner wäre, so müßte der Wechsel der Angeredeten ausgedrückt sein; sie ist also v. 2 wie v. 1 an die Priester des himmlischen **הַיְכָל** gerichtet. Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

V. 3—9. Es folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises werden soll. Der Allherrliche läßt sich in der Sprache (Apok. 10, 3 f.) des Donners vernehmen und offenbart sich im Gewitter. Es sind 15 Zeilen,

unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* **הַיּוֹם בְּהָרִי** (*Succa* 55^a vgl. Raschi zu *Joma* 3^a) zusammengefaßt werden, näml. Ps. 29 (**ה'**); 50, 16 (**ו'**); 94, 16 (**ז'**); 94, 8 (**ח'**); 81, 7 (**ט'**); 82, 5^b (**י'**), übrigens nennt der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 3 Ps. 29 als den Pfingstfestps. und die jetzt gültige synag. Ueberlieferung kennt ihn auch nur als Festps. des ersten Tages von Schabuoth; der Ps von Schemini Azereth ist der 65. Nur im Sohar findet die Angabe der LXX einige Bestätigung, denn dort (*Parasche צי*) wird Ps. 29 in Bez. gesetzt zu der Wasserlibation am 7. Laubenfesttage (*Hosianna rabba*), indem gesagt wird, daß mittelst der 7 **קִיבוֹת** (entsprechend den 7 Umzügen um den Altar) 7 der Sephiroth die Wasserscheußen des Himmels öffnen. Auch Barhebraeus erklärt die Beischrift der LXX vom Ausgange des Laubenfestes, s. Emanuel Fuchs, Die Scholien des Bar-Hebraeus zum XXIII. u. XXIX. Ps. 1871.

1) Die *Berachoth* 30^b vorgeschlagene **בְּהַרְרָה** (in heiligem Zittern) ist nie Variante gewesen, auch nicht **בְּהַרְרָה**, wonach *LXX εν αὐτῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ* übers.

die sich von selbst in 3 fünfzeilige Str. gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige קִיל ה'. Obgleich קִיל zuweilen fast wie ausrufendes „Horch!“ gebraucht wird (Gen. 4, 10. Jes. 52, 8), so hat man dies doch nicht mit Ew. §. 286^f auf קִיל ה' unsers Ps. anzuwenden, welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zum Thema hat; das dunkeltönende קִיל dient nicht allein zur Bez. des Donners des Gewitters, sondern auch des Donners des Erdbebens, des Brausens des Sturmes, überhaupt alles Gedröhns, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Die Wasser v. 3 sind nicht die unteren, denn es fragt sich, welche? Die des Mittelmeers, wenn sie gemeint wären, würden bei der Anschaulichkeit der Schilderung näher bez. sein. Es ist aber dem Anfange dieser weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jahve's ist, wie der D. sich selbst 3^b erklärt, der von dem הַקְבֹּד (vgl. מֶלֶךְ הַקְבֹּד 24, 7 ff.) droben gewirkte Donner, der über das ob der Erde im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3^a und 3^c, so sind auch 4^a und 4^b selbständige Nominalsätze: Gedröhn Jahve's ist, ergeht, fährt dahin; ב mit dem gattungsbegrifflichen Art. wie 77, 14. Spr. 24, 5 (vgl. Spr. 8, 8. Lc. 4, 32., ἐν ἰσχύι Apok. 18, 2) ist das der eigenschaftlichen Bestimmtheit. In v. 3 lassen sich die ersten Donner vernehmen, in v. 4 kommt das Gewitter näher und die Schläge werden stärker, nun entlädt es sich in seiner ganzen Gewalt: 5^a beschreibt diese im Allgem., 5^b spricht mit *fut. consec.* wie folgerungsweise gegenwärtig Geschehenes aus: unter Donnergekrach niederfahrende Blitzstrahlen (bekanntlich strebt der Blitz nach den äußersten Spitzen) zersplittern Cedern des Libanon. Das Suff. v. 6^a geht nicht proleptisch auf die folgens genannten Berge, sondern naturgemäß auf die Cedern (Hgst. Hupf. Hitz.), welche im Gewittersturm sich niederbiegen und wieder emporschnellen; das Hüpfen des Libanon und Sirion aber ist nicht darauf zu bez., daß ihre bewaldeten Gipfel sich senken und wieder heben, sondern nach 114, 4 auf die Erschütterung durch das Donnergekrach, ein freilich nicht auf Naturwahrheit beruhender, sondern das scheinbare Erbeben der Erde bei starkem Gewitter verbildlichender Zug im Gemälde. שִׁרְיֹן ist nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, vertritt also neben dem Libanon den Antilibanos; das Wort hat nach der Masora (s. Norzi zu Dt. 3, 9) ש *sinistrum*¹, lautet also שִׁרְיֹן, weshalb Hitz. es richtig von שָׁרָא *f. i.* schimmern, funkeln herleitet, vgl. die arab. Dichterstelle zu 133, 3. Diese Gebirge macht das Gewitter aufspringen (Lth. *lecken* d. i. nach seiner eignen Glosse: springen, hüpfen) wie junge Antilopen; רִאִים ist urspr. wie βούβαλος, βούβαλις gemeinschaftlicher Name der Antilope und des noch jetzt herdenweise die Wälder jenseit des Jordans durchstreifenden Büffels (denn es

1) Auch Josef ha-Nakdan in einem Anhang des Hallischen *Ochla we-Ochla* über Wörter mit ש und ש bezeugt שִׁרְיֹן mit *Sin*, vgl. Elias Levita zu Kimchi's Wörterbuch s. v. שִׁרָה.

gibt büffel- wie auch abgesehen der Kopfbildung und den gespaltenen Klauen pferdeähnliche Antilopen), bes. aber der *Antilope Leucoryx* L.¹ LXX übers.: ὧς υἱὸς μονοκεράτων. Ist damit das auf persischen und africanischen Monumenten abgebildete Einhorn gemeint? Ist dieses Einhorn verschieden von der einhörnigen Antilope? So wenig das Einhorn bis jetzt von einem Reisenden gesehen worden ist, so wenig eine der einhörnigen Antilopen. Beide Thiere, und also auch ihr Verhältniß zu einander, sind zur Zeit noch naturhistorisch undefinirbar.² Auf jeden Donner folgt sofort der Blitz; Jahve's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam λατομεῖ) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hinziehenden Blitzen, wobei in Betracht kommt daß קיל ה' nicht bloß den Donner als Phänomen, sondern zugleich Gottes darin sich aussprechende Allmacht bez. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des v. 7 malt das unaufhörliche zickzackartige Zucken der Blitze (*tela trisulca, ignes trisulci* bei Ovid). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, näml. wie 8^b (vgl. v. 5 nach dem Schema des „Parallelismus mit Aufspaltung“) gesagt wird, die Wüsten-Umgebung von *Kades* (*K. Barnēa*), welches, wie man auch seine Lage bestimmen möge (s. Wetzsteins Excurs III zur Genesis), jedenfalls nahe dem steilen westlichen Abfall des edomitischen Gebirges zur Araba gelegen haben muß. Jene Wüste versetzt Jahve's Gedröhn, näml. der Gewittersturm, in Kreisen, indem es den Sand (חול) in Wirbeln vor sich herjagt, und im Gebirg versetzt es, näml. das heftige Blitzen und Donnern, die Hindinnen in Kreisen, indem sie vor Schrecken frühzeitig gebären; sowol das חיל ה' als das חולל ה' sind causativ (חיל, חר, kreisen, einkreisen)

1) s. über רם Seetzens Reisen III, 339 und dazu IV, 496 vgl. auch Niebuhr, Beschreibung von Arabien S. XXXVIII. Der Talmud weiß nichts vom wirklichen ראם und gefällt sich in Geschichtchen von einem fabelhaften Riesenthier dieses Namens (Hauptstelle: *Sebachim* 113^b). Reifmann hat sich in der Zeitschrift *דמגיר* viel unnütze Mühe gegeben zu beweisen daß ראם das Rennthier (*Cervus Tarandus*) bedeute.

2) Ludolf versteht im Gegensatz zu Bochart unter ראם das Rhinoceros, wie Jefeth welcher es کرکند übers., aber dieses zu den Schweinen gehörige Thier ist keinesfalls gemeint oder auch nur mitgemeint. Uebrigens heißt das Nashorn in Aegypten *charnîn* (v. *قرن* = *قرن*), das Einhorn aber *charnît*. „Im J. 1862 saß bei mir in Damask der franz. Archäolog Waddington, als mir ein Antiquar ein antikes Gefäß brachte, in welches eine Menge Thiere gravirt waren, denen ihre Namen auf den Bauch geschrieben standen. Unter den durchweg bekannten Thieren war auch das Einhorn, ganz wie ein Zebra oder Pferd gemacht, aber mit einem langen vorwärts stehenden Horn an der Stirn; auf seinem Leib stand das Wort خرنیت. Hr. Wadd. wünschte das Gefäß zu besitzen und ich überließ es ihm; er nahm es mit nach Paris. Wir sprachen viel von diesem Einhorn und glaubten schließlich annehmen zu müssen, daß die Gestalt des fabelhaften Thiers zur Zeit der Kreuzzüge, wo das englische Wappen nach Syrien kam, den Arabern bekannt geworden sein dürfte.“ Wetzst.

gemeint.¹ Der D. fährt, indem er eine Wirkung des Gewitters sich aus der andern gleichsam entpuppen läßt, mit יִרְדּוּ שֶׁמַיִם fort; יִרְדּוּ ist dicht. Pluralform und הִשֵּׁת bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder „schälet“, indem er den Bäumen Aeste, Laub und Kronen herunterschlägt. Während J. sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen Allgewalt offenbart, sagt בְּהִירָכְלוֹ in seinem himmlischen Palaste (11, 4. 18, 7) בָּרוּךְ (man beachte wie בְּהִירָכְלוֹ dieses כָּלוֹ aus sich heraussetzt) d. i. jedes von den Wesen dort: כְּבוֹד. Es geschieht, wozu der D. v. 1—2 aufgefordert. J. empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo der Anbetung zurück.

V. 10—11. Luth. übers.: *Der HERR sitzt eine Sintflut anzurichten*, indem er dergestalt Sinn in die unverständliche Uebers. der Vulg. u. LXX bringt, und zwar einen ebenso sprachgemäßen — denn יָשָׁב לִי will sicher nach יֵשֶׁב לְמִשְׁכָּנִי 122, 5 vgl. 9, 8 mit 9, 5 verstanden sein — als zusammenhangsgemäßen, denn noch hat der D. bisher nicht ausdrücklich der Regenmassen gedacht, in denen sich das Gewitter entlädt. Auch Engelhardt (Luth. Zeitschr. 1861, 216 f.), Kurtz (Bibel u. Astronomie S. 568 Aufl. 4) und Riehm (LBl. der AKZ 1864 S. 110 und in Hupfelds Comm. zu u. St.) verstehen unter מְבֹול die Quasi-Sintflut des Gewitterregengusses. Aber es heißt ja nicht לְמְבֹול, sondern לְמִבּוֹל, und הַמִּבּוֹל (syr. *momûl*) kommt ausschließlich Gen. c. 6—11 als Name der großen Flut vor. An diese Gerichtskatastrophe aber und ihren gnädigen Ausgang erinnert jedes Gewitter, denn sie erscheint in der h. Geschichte als erster Eintritt des Gewitterregens und des friedeverkündenden Bogens in den Wolken (Gen. S. 230). Die Rückbeziehung hierauf bestätigt sich auch zum dritten aus dem auf das Perf. יָשָׁב folg. Aorist יִשָּׁב (Hofmann, Schriftb. 1, 209). J. — sagt der D. — ist zur Sintflut (sie auszurichten) hingesessen (auf seinen Thron) und sitzt (thront) infolge dessen oder seitdem, wie diese seine gegenwärtige Offenbarung im Gewitter zeigt, als König auf immer, indem er in Zorn und Gnade, richtend und segnend, vom Himmel (115, 16) auf die Erde herniederwaltet. Hier auf Erden hat er ein Volk, welches er von oben mit Antheil an seiner eignen Macht ausrüstet und mit Frieden (ב) wie doch wol auch Gen. 24, 1 segnet, während über dessen Feinde seine Zornwetter ergehen. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlußwort בְּשָׁלוֹם! Es wölbt sich wie ein Regenbogen darüber. Der Anfang der Ps. zeigt uns den Himmel offen und den Thron Gottes inmitten engelischer Lobgesänge, und der Schluß des Ps. zeigt uns auf der Erde inmitten des alleserschütternden Zornrufs Jahve's sein sieghaftes und mit Frieden² gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende.

1) Auch גָּרַל (גָּרַל) bed. sich im Kreise drehen (vgl. arab. *gaul*, *gawalan* vom Tummeln des Reiters) und wird dann auf heftig umtreibende Affecte übertragen.

2) Der Heilige gebenedeit sei Er — sagt die Mischna *Ukzin* III, 12 mit Bezug auf diese Psalmstelle — hat kein anderes Gefäß (כֵּלִי) gefunden, welches den für Israel bestimmten Segen faßte, als den Frieden.

PSALM XXX.

Danklied nach überstandener tödtlicher Krankheit.

- 2 Hoch erhebe' ich dich, Jahve, daß du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Feind' ob mir.
- 3 Jahve mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich.
- 4 Jahve, du hast heraufgeholt aus dem Hades meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.
- 5 Harfnet Jahve, ihr seine Frommen,
Und danket seinem heiligen Ruhme.
- 6 Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.
- 7 Ich aber dachte in meinem Sichersein:
„Nicht wanken werd' ich ewiglich“.
- 8 Jahve in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt,
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.
- 9 Zu dir, Jahve, rief ich
Und zu dem Allherrs'n fleht' ich:
- 10 „Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?
„Wird Staub dich preisen? verkünden deine Wahrheit?
- 11 „Höre, Jahve, und begnadige mich!
„Jahve, werde Helfer mir!“
- 12 Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Bußkleid und gürtetest mich mit Freude,
- 13 Damit dich besinge die Ehre ohne Verstummen —
Jahve mein Gott, ewig will ich dich loben.

Der Aufruf zum Lobpreise Gottes, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht, richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden. Das לָרִיר hat nichts gegen sich. Hitz. findet hier wieder allerlei Anzeichen Jeremia's, aber die jer. Parallelen sind Psalmenklänge und דְּלִירָתִי v. 2 fordert keine Versenkung in Cisterne oder Kasematten, es ist ein bildlicher Ausdruck für Emporhebung aus Leidenstiefe. Schon das Dankgedicht Hizkia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlußstrophen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen. So dürfen wir denn annehmen, daß es David ist, welcher hier, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, nun den Herrn, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, als Geretteter preist und alle Frommen auffordert, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Sang-Psaln bei Einweihung des Hauses, von David*. Hier zuerst begegnet uns שִׁיר als überschriftlicher technischer Name. Dietrich in Gesenius' HW meint daß das Wort urspr. kreisförmigen Singetanz bezeichnet haben möge, aber שִׁיר שָׁרָה bed. nicht im Kreise herumgehen wie תָּרַח דָּרַח תָּרַח, sondern hingehen und insb.

spectatum ire, daher schauen; Fleischer vergleicht deshalb שִׁיר mit שִׁיר Streif, Riemen, so daß das Lied von den in Einer Linie fortgehenden Gedanken und Worten (vgl. חֲרִירָה נֶזֶם) den Namen hat (vgl. S. 75 Z. 17 v. u.). Viell. aber ist שִׁיר שָׁרָה ebenso ein Schallwort wie זָמַר (זָמַר), wov. das hier als Bestimmtes mit שִׁיר als Bestimmendem verbundene מְזָמֵר: ein Sang-Psaln d. h. ein Musikstück, welches

zugleich singend vorzutragen ist. Die zwei folg. Genitive **הַבֵּית הַחֲבִירָה** hat man auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21.; aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar **בֵּית ה'** heißen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg **הַבֵּית** (wie **הַבֵּית ה'** der Tempelberg) heißen könnte, so wissen wir doch, daß David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Der Ps. enthält aber auch nichts was auf Einweihung eines Heiligtums, sei es der Moriahöhe oder des Zelttempels 2 S. 6, 17., hindeutete. Eher ließe sich an Wiedereinweihung des durch Absalom verunehrten Palastes nach Davids Rückkehr denken; aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Wiederherstellung von tödtlicher Krankheit besteht. So wird denn die Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg gemeint sein. Daß David diesen Bau als ein Unterpfang der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete, zeigt 2 S. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit AE. Flam. Crus. Vaih. aus ihm selbst hinzuzunehmen, daß David durch eine schwere Krankheit an dem Einzug in den Neubau verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Daß **הַבֵּית**, so absolut gebraucht, ebensowol den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel **אֲשֶׁר עַל-הַבֵּית** (Majordomus). Auch LXX, welche τοῦ ἐγκατασκευῆς τοῦ οἴκου (τοῦ) Δαυὶδ übers., versteht den Palast, nicht den Tempel. Im jüd. Ritual ist Ps. 30 allerdings, wie schon der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2 angibt, der Ps. des auf 1 Macc. 4, 52 ff. zurückgehenden Chanucca- oder Enkänienfestes.

V. 2—4. Der Ps. beginnt hymnisch. Das **פִּי** **הִלָּלָה** (von **הִלָּלָה** arab. **حَمْدٌ** lang und schlaft, schwebend halten, sei es abwärts oder aufwärts, Conj. V **حَمْدٌ** baumeln) bed. emporheben oder -ziehen, wie einen Schöpfeimer (**הִלָּלָה** gr. *ἀντλίων*, lat. *tollo, tolleno* bei Festus). Welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne seine Feinde seinethalben (**לִי** wie 25, 2) zu erfreuen d. i. ihnen die gewünschte Schadenfreude zu gewähren, emporgezogen hat, sagt der D. selbst: er war infolge tödtlicher Krankheit schon wie in den Hades hinabgesunken. **הִקֵּה** (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit verbindet sich leicht und gefällig das **Keri** **מִיִּירֵי בֹרַי** (ohne *Makkef* nach korrektem Texte) *ita ut non descenderem*; der Inf. von **יָרַד** lautet hier nach Art des starken Verbuns **יָרַד** wie **יָרַשׁ**, **יָרַשׁ** und mit Suff. *jordi* (wie *josdi* Iob 38, 4) oder *jārēdi*, denn so, nicht *jordi*, ist hier zu lesen (s. zu 16, 1. 86, 2).¹ Auch das **Chethûb** **מִיִּירֵי** könnte Inf. sein, mit *Cholem plenum* geschrieben, wie ein Infinitiv Gen. 32, 20 und ein Imperativ Num. 23, 8 mit *Cholem* statt *Kamez chatuf* punktirt ist, will aber wahrsch. participiell **מִיִּירֵי** gelesen sein: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg

1) Die Masora stellt das Wort nicht zu **וְיִירֵי וְיִירֵי קָמְצִין** (Einleitung 28^b), was bei der Leseweise *mijordi* zu erwarten wäre, und geht nicht von der Voraussetzung aus, daß *mijārdi* Particip (Ew. S. 533), sondern daß es Infin. sei wie **עֲמִדָּה** (lies *amādcha*) Ob. v. 11.

oder aus dem Zustande solcher heraus (vgl. 22, 22^b) — eine ganz unbedenkliche prägnante Konstruktion.

V. 5—6. Aufforderung an alle Fromme, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist. Statt יְיָ Jahve's heißt es hier wie 97, 12 nach Ex. 3, 15 יִזְכֵּר: J. macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Entfaltung des Jahve-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnisstiftung und zwar Herstellung eines זִכְרֵי קָדֶשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit fließen. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment (רִנָּה wie Schultens erklärt: *vibramen* eine Zuckung, näml. der Augen): *ein Augenblick vergeht in seinem Zorne, ein (ganzes) Leben in seiner Huld* d. i. jener währt nur einen Augenblick, diese eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit.“ Die Präd. בִּי bez. hier nicht wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f. vgl. 60, 10 Zeit und Modalität des Geschehens, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen 6^{b c} (vgl. Jes. 17, 14): Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor dem בִּי verschwindet, nämlich רִנָּה. Das Präd. יִלֵּךְ gehört nicht auch zu 6^c (Hupf. Hitz.). Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hülfe dessen, der בָּכִי und רִנָּה sendet.

V. 7—8. Nun erzählt David ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung. In וְאֲנִי אֶמְרָתִי (wie 31, 23. Jes. 49, 4) hält er seinem nunmehr in der Leidensschule gewonnenen Gottvertrauen seine frühere Selbstzuversicht entgegen, in welcher er sich (wie der רִשֵׁי 10, 6) für unerschütterlich hielt. Er vertraute statt auf den Geber auf die Gabe als ob sie sein Selbstwerk wäre. Ungewiß, aber auf eins hinaus kommend, ist es, ob שְׁלִי der flektirte Inf. שְׁלִי des V. שְׁלִי ist (wonach wir übers.), oder das flektirte N. שְׁלִי = שְׁלִי (n. d. F. שָׁוִי das Schwimmen Ez. 47, 5., denn Formen wie שְׁלִי verschmäh't das Hebräische), gleicher Bed. mit שְׁלִי Jer. 22, 21. Solche fleischliche Sicherheit, wie sie Dt. 8, 11—18 näher beschrieben ist, hat demütigende göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verketzung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung verwirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Bestürzung auf gleiche Zeitlinie stellen. וְהָיָה מִיּוֹמָהּ Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, vgl. 2 Chr. 33, 8, welche Stelle eine variirte, nicht aber (nach Riehm) eine verderbte Wiederholung von 2 K. 21, 8 ist. Unnötig also, mit Hitz. לְ accusativisch und כִּי adverbial zu fassen: in deiner Huld hattest du meinen Berg stehen lassen fest. Der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schloßberg Emblem des davidischen Reiches: J. hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens

halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne Ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform הָרִי für הָרִי = *harri* ist durch Gen. 14, 6 u. Jer. 17, 3 (wo sie הָרִי wie v. הָרִי lautet) geschützt. Die LA להררי (LXX. Syr.) d. i. meiner Königswürde ist ein glückliches Quidproquo, wogegen die LA des Targums להררי „gestellt (mich) auf feste Berge“ die Conj. הַעֲמִדָה־נִי (Riehm) fördern würde, die sich verhältnismäßig mehr empfiehlt als Dillmanns הַעֲמִדָה לִי הַרְרִי עַז, was eine zu äußerlich gehaltene Verwendung dieser Bildrede ist.

V. 9—11. Doch der also Gezüchtigte betete brünstig. Die Futt. V. 9 haben, weil im Flusse der Erzählung stehend, die Bed. des Imperfekts, der „Gegenwart in der Vergangenheit“, wie es die Araber nennen. In 9^b ist ואל־אֶרְדֵּי zu lesen; diese Stelle gehört zu den קִלְרֵי וידאין d. i. den 134 wo ארדי nicht blos statt יהיה zu lesen, sondern wirklich geschrieben ist (s. 90, 17. 130, 7). Aus der Frage: „was (welcher, welcherlei) Gewinn (der gew. Ausdruck für *τί ὄφελος quid lucri*) ist an meinem Blute“ ist nicht zu folgern, daß David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, denn וחרפאתי V. 3 belehrt uns eines Andern: „welcher Gewinn läge in meinem Blute“ ist also s. v. a. (vgl. Job 16, 18) darin daß du mich vor der Zeit gewaltsam tödtest? Im Gegentheil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Seine Bitte um Lebensfristung war also nicht auf irdischen Besitz und Genuß, sondern auf Gottes Ehre gerichtet. Er fürchtete den Tod als Ende des Lobes Gottes. Denn jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber noch nicht selige בני אדם.

V. 12—13. Um die unmittelbare Folge der Gebetserfüllung und des Gebets auszudrücken, fehlt das sonst (z. B. 32, 5) übliche ם der Verknüpfung, vgl. zu הַפְּכָה וְגו' die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei מְחֹלֵל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שָׁקִי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. An die Stelle des um den Leib geschlungenen (nur etwa mit einem Stricke befestigten) Buß- oder Trauerkleides (vgl. מְחֹלֶת־שָׁק Jes. 3, 24) trat Umgürtung (אָזַר syn. חָגַר 65, 13., wov. חֲגֹרָה, אָזַר mit Freude. Die bezweckte Folge so schneller und gründlicher Wandlung seines Leidens, nachdem es ihn heilsam gedemütigt hatte, war Preis Jahve's: damit dich besinge die Hehre (כְּבוֹד) für כְּבוֹדִי = נִפְשִׁי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2), ohne sich unterbrechen zu lassen (יהם fut. Kal). Und Preis Jahve's auf ewig ist auch seine Entschliebung, wie dieser Ps. gelobt und zugleich bethätigt.

PSALM XXXI.

Ergebung eines blutgierig Verfolgten in Gottes Hand.

- 2 In dich, Jahve, hab' ich mich geborgen —
 Mög' ich nimmermehr zuschanden werden,
 Durch deine Gerechtigkeit befreie mich.

- 3 Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich;
Werde mir zum Zufluchts-Horte,
Zum Berghöhn-Hause, mir Heil zu schaffen.
- 4 Denn mein Fels und meine Berghöh bist du,
Und ob deines Namens wirst du mich leiten und führen.
- 5 Wirst mich herausziehn aus dem Netze, so sie heimlich mir gelegt,
Denn du bist meine Schutzwehr.
- 6 In deine Hand befehl' ich meinen Geist,
Du erlösest mich, Jahve, Wahrheits-Gott!
- 7 Verhaßt sind mir die Verehrer nichtiger Idole,
Ich dagegen hange an Jahve fest.
- 8 Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,
Daß du angesehen mein Elend,
Kenntnis genommen von den Nöthen meiner Seele.
- 9 Und hast mich nicht beschossen in Feindes Hand,
Hast gestellt aufs Weite meine Füße.
- 10 Sei mir gnädig, Jahve, denn beklemmt ist mir,
Verfallen ist vor Gram mir Aug' und Seel' und Leib.
- 11 Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
Und meine Jahre in Seufzen,
Wankend worden durch meine Missethat meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.
- 12 Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schreck meinen Freunden;
Die mich außen sehen, weichen scheu mir aus.
- 13 Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
Bin worden wie ein zugrundegehendes Geräth.
- 14 Denn ich höre das Gezischel Vieler,
Schrecknis rings umher;
Indem sie Rath halten zusammen wider mich —
Mir das Leben zu nehmen gedenken sie.
- 15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahve,
Spreche: mein Gott bist du.
- 16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
- 17 Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Schaffe Heil mir durch deine Gnade.
- 18 Jahve, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an;
Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zum Hades.
- 19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
Die da reden über den Gerechten Freches
In Uebermut und Hohn.
- 20 Wie groß ist deine Güte, die du gespart dich Fürchtenden,
Die du bethätigest in dich sich Bergenden angesichts der Menschenkinder.
- 21 Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,
Verwarst sie in einer Hütte vor Widerstreit der Zungen.
- 22 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er wundersame Gnade mir erzeigt in fester Stadt,
- 23 Während ich sprach in meiner Verzagtheit:
„Weggeschnitten bin ich aus dem Bereich deiner Augen.“
Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.
- 24 Liebet Jahve, ihr seine Frommen alle:
Treue bewaret Jahve
Und vergilt reichlich dem der Hochmut übt.
- 25 Seid stark und Mut fasse euer Herz,
All ihr Harrenden auf Jahve!

Auch in Ps. 31 blickt der Verf. v. 23 mit **אֶתְרֵי אֶמְרָתִי** auf einen früheren Seelenzustand zurück, naml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier betheilt er alle **הַסִּדְרִים** an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 24 mit 30, 5). Uebrigens aber ist die Situation der zwei Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber hält beide für jeremianisch. In Betreff des Ps. 31, den auch Ew. dem Jeremja zuschreibt, ist diese Ansicht sehr beachtenswerth. Es findet sich nicht allein v. 14^a bei Jeremia 20, 10 wieder, sondern der ganze Ps. erinnert durch seine Sprache (vgl. z. B. v. 10 mit Thren. 1, 20.; v. 11 mit Jer. 20, 18.; v. 18 mit Jer. 17, 18.; v. 23 mit Thren. 3, 54) und seine elegische Weichheit an Jeremia. Aber diese Verwandtschaft entscheidet nicht. Die Stelle Jer. 20, 10 kann wie viele andere dieses Proph., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, nicht minder Reminiscenz sein als Jon. 2, 5. 9., und was die elegische Weichheit betrifft, so gibt es keine natürlich und geistlich verwandteren Charaktere als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebessehnungsvollen und schmerzreichen Knechte Jahve's. Wir bleiben, obwol nicht ohne Schwanken, bei dem Zeugnis der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus der äußeren und inneren Anfechtung (*LXX ἐκστάσεως* wahrsch. in Combination von v. 23 *ἐν ἐκστάσει* **בְּרַעֲיוֹן** mit 1 S. 23, 26) der saulischen Zeit. Während 12^c nicht in den Mund des gefangenen Jeremia (Hitz.) paßt, hat der Ps. nicht nur mit dem jeremianisch lautenden Ps. 69 (bes. 69, 9. 33), sondern auch mit anderen, die uns als davidische gelten, Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; den ermutigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 27, 14.; den seltenen Gebrauch des *Hi.* **הִי. הַמְלִיא** 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und Anderes. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, daß der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber die Vorausdarstellung der Passion verbleibt 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus und erfährt nicht gleiche proph. Steigerung wie in dem einzigartigen Ps. 22, welchem nur Ps. 69 vergleichbar ist. Der Anfang v. 2—4 wiederholt sich in dem centonischen Ps. 71 eines jüngeren ungenannten Dichters, wie v. 23 theilweise in 116, 11. Strophische Anlage ist nicht ersichtlich.

V. 2—9. Der D. beginnt mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches J., dem er sich hingibt, nicht täuschen kann, und freut sich invoraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung. Aus seiner zuversichtlichen Geborgenheit in Gott (**הַסִּדְרִים**) ergibt sich die Bitte: möge es nun und nimmer mit mir dahin kommen, daß ich zuschanden, daß meine Hoffnung getäuscht wird. Auf diese Bitte in Form lebhaften Wunsches folgen Bitten in direkter Bittform. Das bittende **פָּלְטִי** gründet sich auf Gottes Gerechtigkeit, welche nicht umhin kann, heilsordnungsmäßiges Verhalten, wenn auch nach andauernder Prüfung, mit den ersehnten Heilserweisungen zu erwidern. In Gruppe 2 gestaltet sich die Bitte gemäß der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In **צִוְרֵי מְצִוֵּי** ist **מְצִוֵּי** *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr (**מְצִוֵּי** v. **צִוְּ** wie 27, 1) oder vielmehr: der Zuflucht (**מְצִוֵּי** = **מֶעָן** v. **עֵץ עֵץ** = **עָן** wie 37, 39. 52, 9 und wol auch Jes. 30, 2 und anderwärts)¹; ein Felsenschloß d. i. Castell auf

1) Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß im Gegens. zu der vorliegenden

einem Felsen würde umgekehrt צִיֹּר מְצוֹן heißen. Dafür 71, 3 צִיֹּר מְצוֹן ein Fels der Wohnstätte d. i. der sichern Aufenthalt gewährt. מְצוֹדָה eig. *specula* bed. die Berghöhe oder den Berggipfel, ein Berghöhn-Haus ist ein auf hoher Bergspitze gelegenes und sicheres Asyl gewährendes (s. zu 18, 3). Dem Anschluß von בִּי v. 4 u. 5^b liegt der Ged. unter: erweise mir dein Heil, denn du bist mein Heiland. Köster findet das unlogisch, aber es ist das die Logik aller gläubigen Gebete. Der D. bittet, daß Gott ihm das werde *actu reflexo*, was er für den *actus directus* seines Glaubens jetzt schon ist. Die Futt. v. 4. 5 sprechen Erwartungen aus, die sich mit Nothwendigkeit aus dem was J. dem D. ist ergeben. Die uns aus Ps. 23 bekannten Wechselbegriffe הִנָּחָה und נָחַל stehen beisammen, um das Verlangen nach Gottes sanfter und sicherer Gnadenleitung recht dringlich auszudrücken. Statt „aus dem Netze, so . . .“ wäre nach den Acc. (vgl. 10, 2. 12, 8) zu übers.: „aus dem Netze da“, so daß מְצוֹן Relativsatz ohne Relativ ist. Die Textbezeugung 5^b schwankt wie 43, 2 zwischen מְצוֹדָה und מְצוֹנָה (Kimchi), vgl. zu 2 S. 22, 33.; der Unterschied der Schreibung ist insofern wichtig, als da wo מְצוֹנָה u. dgl. geschrieben ist die Bed. Zuflucht (צוֹנָה) beabsichtigt zu sein scheint. In die Hand dieses Gottes, der ihm solches ist und sein wird, befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwar- oder Traugut (בְּקָרוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wol aufgehoben und aller Gefahr, aller Noth enthoben. Es heißt nicht נִפְשִׁי, was Theodoret unterschiebt: τὴν ἑμᾶντοῦ ψυχὴν τῇ σῇ παρατίθειμι προμηθεῖα, sondern רִיבִי und zwar absichtlich: das Gebetswort erfaßt das Leben bei seiner unmittelbar aus Gott stammenden und in dem Gläubigen auch aus Gott und in Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter Dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jes. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist

Punktation, welche nur Ein מְצוֹן (מֶצֶן) v. מְצוֹן stark s. anerkennt, zwei Subst. dieser Hauptform zu unterscheiden sind: מְצוֹן Veste, Hort, Schutzwehr, welches seiner Abstammung gemäß מְצוֹנָה u. s. f. flectirt wird, und מְצוֹן = arab. *ma'ād* Bergungs-ort, Schutz, Zuflucht, welches מְצוֹנָה oder מְצוֹדָה wie das syn. מְנַחֵם zu flectiren gewesen wäre (Olsh. §. 201. 202). Auch עֲזָן bed. wie מְצוֹן, dessen Parallelwort es Jes. 30, 2 ist, sich wohin bergen (*Pi.* u. *Hi.*, hebr. מְצוֹנָה, nach Kamus, Zamach-

schari und Neśwân: jemanden verstecken z. B. Koran 3, 31), weshalb عَايَدَ die der Herde unzugängliche zwischen Gesträuch (*bên es-sôk* nach Kamus) oder im Ge-

klüft (*fi-l-ḥazn* nach Neśwân) steckende Pflanze; عَوْنٌ die 7 Tage lang nach ihrem Gebären unsichtbaren d. h. sich versteckt haltenden Gazellen, auch von Fleisch-

stücken deren Fleisch zwischen den Knochen versteckt ist; عُونَةٌ das Amulet womit der Mensch sich deckt (*protegit*) u. s. w. (*Wetzst.*). Also: מְצוֹן (wie مَعَان, nach

Neśwân = مَعُون, gebildet) eig. Ort des Sichbergens, syn. מְנַחֵם, מְלָאךָ,

מַלְאָךְ u. dgl. Freilich begegnen sich die beiden Subst. v. עֲזָן und עֲזָן wie *praesidium* und *asylum* in ihren Bedd. und nach Stellen wie Jer. 16, 19 scheinen sie im Sprachbewußtsein zusammengefloßen zu sein, aber von Haus aus sind sie verschieden.

das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht Lc. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das A. T. erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie David befiehlt er seinen Lebensgeist Gotte, aber nicht, um nicht zu sterben, sondern um sterbend nicht zu sterben, d. h. sein in Gottes Hand geborgenes geist-leibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wiederzuempfangen. Das sehnlich Erhoffte gilt dem so sich Gotte befehlenden Glauben als bereits geschehen: „du hast erlöst mich, Jahve, Wahrheits-Gott“. Das Perf. פָּרִיתָהּ ist hier nicht wie 4, 2 von Vergangenem, sondern von schon so gut als Vergangenem gemeint, es ist nicht Precativ (Ew. §. 223^b), sondern wie die Perf. V. 8. 9 Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung, das mit dem *praet. proph.* nahe verwandte *praet. confidentiae*, denn der Geist des Glaubens redet wie der Geist der Propheten von Künftigem mit historischer Gewißheit. In dem Begriffe von אֱמֶת kann die in אֱלֹהֵי אֱמֶת 2 Chr. 15, 3 liegende Bez. auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 die „nichtigen Trugbilder“ entgegengesetzt werden; הַבָּלִים ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jer. (z. B. 8, 19) beliebter Götzennamen. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von אֱמִינָה Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, da die Vorstellung Gottes als Depositär noch fortwirkt und auch sonst אֱמֶת und אֱמִינָה als Attribute von Personen wechseln: אֱמֶת ist währendes und sich bewährendes Sein, אֱמִינָה währender und sich bewährender Sinn. Somit ist אֱלֹהֵי אֱמֶת der Gott, welcher als der wahre durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheißungen, erwahrt. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhaßt sind ihm die, welche Truggebilden huldigen, während er dagegen an J. hangt; es sind die Götzen, welche הַבָּלִים heißen als ihren Verehrern nichts nützende, sie nur täuschende Wesen ohne Wesen. Wahrsch. ist (wie 5, 6) mit LXX Vulg. Syr. Ar. שֵׁנָה zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. Riehm u. A.); im vorliegenden Texte, der kein berichtigendes *Kerî* wie 2 S. 14, 21. Ruth 4, 5 aufweist, ist יֵשֶׁנִּי nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, sondern Satzgliede. Im Ps. Jona's 2, 9 lautet dieses הַבָּלִים-שֵׁנָה; hier das *Kal* in der Bed. *observare*, *colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18.: in dem aufwartenden Dienst ist nach 59, 10 das wartende Vertrauen inbegriffen. Das die *fiducia fidei* bezeichnende בָּטַח verbindet sich sonst mit בָּ des Haftens oder עָל des Beruhens, hier mit אָל des Anhangens. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. u. Hupf. übers. sie optativisch: möge ich jubeln können, was als Fortsetzung von v. 7 minder passend scheint. Seiner Erhörung gewiß nimmt er sich vor, ob Jahve's Gnade dankbare Freude zu bezeugen, darob daß אֲשֶׁר wie Gen. 34, 27) er angesehen (ἐπέβλεψε Lc. 1, 48) sein Leid, daß er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöthe. Die Constr. בָּ יָדַע läßt sich angesichts Gen. 19, 33. 35. Job 12, 9. 35, 15 nicht beanstanden (Hupf.); sie ist bedeutsamer als unser „wissen um etwas“, בָּ wie ἐπὶ in ἐπιγινώσκειν von dem das

Obj. erfassenden, sich dessen bemächtigenden Erkennen (Apperception). **הַסְגִּיר** V. 9 *συγχλῆειν* wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids): so preisgeben, daß des Anderen Hand das Preisgegebene umschließt d. i. es ganz und gar in ihrer Gewalt hat. **מִרְהָב** wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Thora und bes. das Deuter. (32, 30. 23, 16) durchklingt.

V. 10—14. Nach dem glaubensvoll angestimmten Pāan vor dem Siege beginnt in diesem 2. Theile des Ps. (mit absteigendem Gruppenumfang: 6. 5. 4) wieder die Bitte, auf die Größe des Leidens sich gründend, das der S., nachdem er sich im Vertrauen auf Gott gestärkt hat, Ihm nun um so gefaßter darlegt. **צָרָלִי** *angustum est mihi* wie 69, 18 vgl. 18, 7. 10^b lautet wörtlich wie 6, 8., nur daß zu **צָרָי**, dem den Leidenszustand spiegelnden Auge, in welchem sinnliche Wahrnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich concentriren, hier **נָפֶשׁ** die Geist und Leib verknüpfende Seele und **בֶּטֶן** (nicht verw. mit dem nachbiblischen **בֶּלֶט** *protuberare*, sondern im Gegenteil von einer Wurzel **בט**, welche nach innen sich erweiternde Höhlung bed., s. zu 17, 14) das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere hinzutreten. Mit **הָיִים**, womit sich die Vorstellung des organischen Ineinandergreifens seelischer und leiblicher Kräfte verbindet, ist wie 88, 4 das Präd. in der Mehrzahl verbunden. Daß der D. seine Sündenschuld als dasj. namhaft macht, wodurch seine physische Kraft wankend worden (**קָשַׁל** wie Neh. 4, 4), kann auch in einem Ps. der saulischen Verfolgungszeit nicht befremden, denn je länger diese währte, desto tiefer mußte David fühlen, daß er dieser Leidensschmelze bedürfe. Schon den LXX lagen 12^{ab} genau so wie uns vor: *παρὰ πάντας τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθην ὄνειδος, καὶ τοῖς γέλοιόι μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γυνωστοῖς μου*. Aber dieses *σφόδρα* (Hier. *nimis*) würde nur allenfalls erträglich, wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr“ — man könnte dann für diese Stellung des **מֵאֵר** Richt. 12, 2 vergleichen, und unmöglich ist diese Uebers. nicht, denn **וְ** hat nicht allein öfter den Sinn von „auch“ wie 2 S. 1, 23, sondern (abgesehen von Stellen, wo es sich auch als ein nachholendes „und zwar“ erklären läßt wie Am. 4, 10) zuweilen geradezu diese Bed. (wie *καὶ, et = etiam*) Jes. 32, 7. Hos. 8, 6 (nach den Acc.). 2 Chr. 27, 5. Koh. 5, 6 (vgl. Ew. §. 352^b). Da jedoch dieser Sprachgebrauch im Hebr. kein ausgeprägter, sondern nur erst im Werden begriffener ist, so fragt es sich, ob nicht viell. ohne diese immerhin mißliche Fassung des **וְ** = **בַּם** auszukommen ist. Olsh. stellt **וְלִשְׁכִּי** hinter **לְמִירְעִי**, wodurch allerdings alle Schwierigkeit beseitigt wird. Hitz. verwandelt **מֵאֵר** in **מָרָר** gescheucht, geflohn. Aber man erwartet ein dem **הָרָפָה** paralleles Subst., wie etwa „Schrecken“ (Syr.) oder „Last“. Jedoch **מָרָר** und **מִשְׁאָה** sehen nicht so aus, als ob **מֵאֵר** daraus verderbt sein könnte. Kann nicht viell. **מֵאֵר** selbst s. v. a. **מִשְׁאָה** bed.? Da es in der Bed. *σφόδρα* so schlecht paßt, so wäre der Ausdruck, wenn es hier in einer sonderlichen Bed. gebraucht wäre, nicht zweideutig. Schon J. D. Michaelis verglich das arab. **أَوْدَة** (أَوْدَة) in der Bed. *onus*; wir

dürfen ohne Maurers und Hupfelds Bedenken annehmen, daß מאר hier eben diese Bed. hat und dabei nicht מאר vocalisirt zu werden braucht, denn auch das adverb. מאר ist urspr. ein von אר (n. d. F. מצר von ציר) abgeleitetes Subst. *gravitas, firmitas*, welches dann in dem Sinne von *graviter, firmiter* (vgl. franz. *ferme*) gebraucht wird¹; אר aber hat die Wurzelbed. *compreß, kompakt, fest und derb* s., von welcher die auf *âda jaîdu* und *âda jaûdu* sich vertheilenden Bedd. stark, kräftig s. (welche fälschlich auch dem V. עיר העיר bezeugen = fest machen zugeschrieben wird) und bedrücken, beschweren (intr. *avida* belastet s., unter Druck sich krümmen) ausgehen, welche אר in sich vereinigt (vgl. zu 20, 9). Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Thronräubers und Empörers; diej., bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht bloß oberflächlich, sondern intim Bekannten (מירידים wie 55, 14. 88, 9. 19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der andern Priester von Nob. So ist er denn wie ein Todter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus dem Herzen hinausgeschlossen zu haben pflegt (נשׁיח מלב *oblivione exstingui ex corde* vgl. מפה Dt. 31, 21); aller innere Zusammenhang mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden פכלי אביר was in Anbetracht der folg. Begründung v. 14 nicht den Sinn von *vas perditum*, sondern *vas periens* hat, ein in אביר (√ בר abschneiden, vgl. ברהי Untergang) begriffenes d. h. beiseitegestelltes oder weggeworfenes, das man ohne sich darum zu kümmern vollends verderben läßt (vgl. Hos. 8, 8 nebst Jer. 48, 38 und Jer. 22, 28). Mit ביר begründet er diese Selbstvergleichung mit einem zum Unrat gewordenen Hausgeräth. Schleichrede, Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schrecknis umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Proph., bei dem auch sonst מגור מסביר eine häufige stehende Formel ist, in ähnlicher Lage die Sprache des Ps. redet); indem sie zu Rathe sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit ברוחם beginnt nach den Acc. die andere Vershälfte), geht ihr Sinnen auf nichts anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in 14^d die Construction des כ mit seinem Infin. fortsetzen sollte, so würde es וְנִמְצָא לְקוֹחַ נַפְשִׁי oder לְקוֹחַ נַפְשִׁי לְקוֹחַ נַפְשִׁי heißen. Zu לְקוֹחַ נַפְשִׁי das Leben nehmen vgl. 1 K. 19, 10. Spr. 1, 19.

V. 15—19. Aber obwol ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute ist er getrost in Gott, seinem Retter und Rächer. Mit נאני wird wie v. 7 das Subj. gegensätzlich hervorgehoben. Es scheint als ob J. im Zorn ihn aufgegeben, aber er vertraut auf Ihn und trotzt diesem

1) Das Assyrische freilich hat ein V. מאר viel, eig. wol ausgedehnt s. (verw. מר, מרח, מרח), von welchem ein Nomen *ma'du (ma'dutu)* Menge abgeleitet wird. Schrader identificirt מאר mit diesem. Für obige Psalmstelle gibt מאר mit diesem Grundbegriff keine passende Bed.

Scheine mit dem Gebetsworte zueignenden Glaubens. עֲתִידֹת oder עֲתִידִים (1 Chr. 29, 30) sind die bestimmten Zeitereignisse und Zeitumstände, die Wechselfälle menschlichen Lebens, wie arab. 'idât (wie עֵת = עֲתִיד v. יָעִיד) die bestimmten Belohnungen und Strafen; die Vielheit der Zeiten mit der Mannigfaltigkeit dessen was sie enthalten (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 50) sind in des Herrn Hand, alle Geschicke sind seine Schickungen. Vulg. nach LXX: *in manibus tuis sortes meae*. Aus diesem Bewußtsein, daß Gottes allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten v. 16^b. 17. Es sind drei, die mittlere ist Wiederhall des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnung, daß er nicht zuschanden werden wird (vgl. v. 2), begründende כִּי אֶתְחַתֵּי is wie אֶמְתַּחֲתִי v. 15 nach Ges. §. 126, 3 zu verstehen. Die Begründung spricht dafür, das אֶל־אֲבוֹשָׁה nicht sowol bittend (möge ich nicht zuschanden w.) als hoffend gemeint ist. Die folg. Futt. könnten nichts desto weniger optativisch sein, aber die Wortstellung fordert das nicht; wir fassen sie auch lieber hoffend, so daß den drei Bitten v. 16. 17 drei Hoffnungen v. 18. 19 entsprechen: er wird nicht zuschanden, die Frevler aber werden zuschanden und werden auf ewig stumm gemacht. Die Form יִדְמִי von דָּמָה ist wie Jer. 8, 14 der Plural des fut. Kal יִדְמִי mit der im Aram. üblichen Verdoppelung des 1. Stammbuchstabens (wie außerdem יִקְרִי, יִשָּׁם, יִחַם), kann aber auch fut. Ni. für יִדְמִי 1 S. 2, 9 v. יִדְמִי mit aufgehobener Verdoppelung sein, wie יִנְבְּקָה Jes. 19, 3 für יִנְבְּקָה: *reddentur taciti in orcum* d. i. sie werden geschweigt werden indem sie dem Hades verfallen. Wie דָּמָה bez. auch נֶאֱלָם v. 19 hier nur dem Zus. nach ein gewaltsames Erleiden durch richterliches Eingreifen Gottes: verstummen d. i. stumm gemacht werden alle Lügen-Lippen. עָזַק eig. Ausgelassenes, Freies, Freches, (vgl. arab. 'atik, 'atik freigelassen, frei¹) ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

V. 20—25. In diesem Theile wird die wolbegründete Hoffnung zu triumphirender Gewißheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf J. Der Ged.: wie gnädig hat mir Gott bewiesen, gibt sich v. 20 allgemeineren Ausdruck. Es ist ein Ausruf (מִיָּה wie 36, 8) anbetender Bewunderung. ה' טוֹב ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem, immer vollerm Nießbrauch aufgespeichert, פָּצַן nicht anders als 17, 14 vgl. τὸ μάννα τὸ κεκοιμημένον Apok. 2, 17. Statt פָּעִלָה sollte es eig. נָתַתָּ heißen, da man wol פָּעִל טוֹב, aber nicht טוֹב פָּעִל sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von טוֹב aus jenem טוֹב, dem Gnadenschatze, gemeint. J. bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5. Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רָבִטִי אִישׁ den Zusammenrottungen der Leute, vor dem Gezänk d. i. verläumerischen Gedresch der Zungen. Ob רָבִטִי (v. רָבַס) Rotten (Trg. גְּרוּדִי) oder Verschwörungen (Raschi) bedeute, ist freilich fraglich; die Bed.

1) In die Bed. „frech“ gehen diese arab. Wörter jedoch nicht über.

verbinden (wonach Jefeth: *a vinculis hominis*), welche man aus Ex. 28, 28. 39, 21 entnimmt, ist keinesfalls die eigentliche nächste des V. רָכַס; vielmehr bed. es nach seiner $\sqrt{\text{רכ}}$ (רכב, רכם u. s. w.) aufstülpen und dann auch umstülpen, umkehren *subvertere* (wesh. *Ithpe.* talm. abhanden kommen), so daß רכסי viell. richtig von Umkehrungen, Umsturzbestrebungen, Revolutionen verstanden wird.¹ Anderwärts heißt es, daß Gott in סֶתֶר אֶהְיֶה 27, 5 oder in סֶתֶר בְּנִפְיִי 61, 5 oder in seinen Schatten עַל 91, 1 verbirgt, hier: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֶתֶר ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit בְּרִיךְ ה' geht David wieder auf seine persönliche Erfahrung über. Die Einheit des Ps. fordert, den Lobpreis auf die im Glauben anticipirte Thatsache der Rettung zu beziehen. J. hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm עִיר מְצוּר als Aufenthalt verschafft hat. מְצוּר von צוּר einschließen (arab. *misr* mit dem denomin. V. *maṣṣara* eine befestigte Stadt anlegen) bed. sowol Belagerung d. i. Einschluß durch Belagerungswerke, als Befestigung (vgl. 60, 11 mit 108, 11) d. i. Einschluß durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. Die feste Stadt, erklärt man meistens, ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz. Man hätte dann Jes. 33, 11 u. a. St. zu vergleichen. Aber warum soll nicht eine wirkliche Stadt gemeint sein, nämlich Ziklag? Daß er da nach langen kummervollen Tagen eine feste und sichere Stätte fand, das rühmt David hier invoraus und unbewußt weissagend als wundersamen Erweis göttlicher Gnade. Ziklag wurde ja wirklich für ihn der Wendepunkt von Niedrigkeit zur Hoheit. Schon hatte er in seiner angstvollen Unruhe (חֲפֹז *trepidatio*) gesagt (vgl. 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehberreiche deiner Augen. בְּגִדְוִי, wofür Thren. 3, 54 בְּגִדְוִי und Jon. 2, 5 בְּגִדְוִי, ist kein Fehler; auch im Arab. bed. جرز wie جرز abschneiden. ausrotten. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, daß Gott sich gar nicht mehr um ihm kümmere; אֵינִי *verum enim vero* aber J. hörte seines Flehens Ruf, als er zu ihm schrie (gleiche Worte wie 28, 2). Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Der Plur. אֱמוּנִים läßt sich persönlich fassen (v. אֱמוּן = אֱמוּן πιστός 12, 2), aber auch abstract wie Spr. 13, 17 u. ö.; das dem אֱמוּנִים נִצֵּר sinnverwandte שִׁמְרָם Jes. 26, 2 spricht für Letzteres (Hgst. Hitz. Riehm). Der Gegens. der zwei Glieder von 24^b ist wie Ex. 34, 7. Einerseits bewahrt Gott Treue, bewährt sich also als den Verheißungstreuen, andererseits vergilt er nicht in knappem, sondern reichlichem Maße (עַל wie Jes. 60, 7. Jer. 6, 14: κατὰ περισσείαν) denen, welche Hochmut üben — vor Gott

1) Das Wort ist im Arab. alt und der jüngeren Sprache fremd; der Sinn des koranischen (IV, 90) اَرْكَسَهُمْ (von Gott als strafendem) ist unter den Ausll. streitig; die nächstliegende Erklärung ist: er hat sie umgestürzt (Lane unter رَكَس: *God hath subverted them*).

dem Herrn die Sünde der Sünden. Ein ermutigender Zuruf an die Frommen (umgeformt aus dem üblichen מַעַלְתָּ עֲוֹן *macte esto*) schließt den Ps., ähnlich dem selbstermutigenden Zuruf 27, 14. Die Frommen und Treuen heißen hier die Harrenden auf J. Sie sollen beharrlich harren, denn dieses Harren endet herrlich, endlich bricht die Oster-sonne durch die Zorngestalt des Himmels und das Estomihi verwandelt sich in Halleluja. Dieses beharrlich auf J. gerichtete Auge der Hoffnung ist das Eigentümliche des alttest. Glaubens. Die Wesentliche Einheit aber der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Der Weg zur Sündenvergebung.

- 1 Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedeckt Sünde.
- 2 Selig der Mensch, dem Jahve Verschuldung nicht zurechnet
Und in deß Geiste keine Tücke.
- 3 Als ich schwieg, morschten meine Gebeine
Durch mein fortwährend Stöhnen.
- 4 Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft bei Sommergluten. (*Sela*)
- 5 Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld verdeckt' ich nicht;
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahve“ —
Und du, du hast hinweggenommen meine Sünden-Schuld. (*Sela*)
- 6 Darob bete jeder Fromme zu dir zur Findens-Zeit.
Gewiß, beim Herwogen großer Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
- 7 Du bist Schirm mir, vor Noth wirst du mich hüten,
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen. (*Sela*)
- 8 Ich will dich verständigen und unterrichten über den Weg den du
gehn mußt —
Berathen, auf dich mein Auge richtend.
- 9 Seid nicht wie Pferde, wie Maulthiere ohne Einsehn,
Mit Zügel und Trense ist ihr Gebiß zu zäumen,
Nimmer kommen sie sonst zu dir heran.
- 10 Viele Schmerzen hat der Gottlose,
Aber wer auf Jahve traut, mit Gnade umringt er ihn.
- 11 Freut euch in Jahve und frohlocket Gerechte,
Und jubelt alle die ihr geraden Herzens!

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae* §. 52); in beiden blickt der S. mit אֶמְרָתִי auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schließen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlußfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden: Ps. 31 ist ein Bittpsalm in äußerer Noth, Ps. 32 ein Lehrpsalm über den Bußweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, der Lieblingsps. Augustins. Man könnte ihm Augustins *intelligentiae prima est ut te noris peccatorem* als Motto geben. Der D. legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allge-

meinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach seiner Ehebruchssünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Bußkampf, dieser nach wiedererlangtem inneren Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Noth emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntnis der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen wäre מְשֻׁכֵּל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informativus* (Reuchlin: *ut si liceret dicere intellectificum vel resipiscentificum*) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps. so passend als möglich. Dennoch ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, daß das *Hi.* מְשֻׁכֵּל in der causativen Bed. Einsicht verschaffen im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (v. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, daß מְשֻׁכֵּל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens* bed. soll. Aber, was gegen die Bed. Lehrgedicht entscheidet, ist dies, daß unter den 13 Ps., welche מְשֻׁכֵּל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 heißt daneben שִׁיר יְהִירָה und Ps. 142 חֲפָזָה, zwei Namen, die sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlage vertragen. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8., in welcher מְשֻׁכֵּל sich als Objektsacc. gibt, schließt die Bed. Lehrgedicht aus. „In Ps. 47, 8 — bem. Ew. (Dichter des A. B. 1, 31 vgl. Riehm zu u. St.) — haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht מְשֻׁכֵּל neben זָמַר als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, daß ein kluges melodisches Lied so viel sein muß als ein feines, kunstvolles.“ Aber מְשֻׁכֵּל erscheint sonst immer nur als Attribut von Personen, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musicirenden Leviten selber, welche (שָׂכַל טוֹב) מְשֻׁכֵּלִים heißen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). So wird man denn auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 hingedrängt, so daß מְשֻׁכֵּל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מְבַכֵּר das Vielmachende und dann die Fülle, מְשַׁחֵת das Verderbende und dann das Verderben. Von irgend welcher sonderlichen Technik läßt sich an den Maskil-Psalmen wie z. B. 54 und 142 nichts entdecken. Das Wort bed. eben nur *pia meditatio*.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt. Die Sünde heißt פָּשַׁע als Losreißung von Gott; הִטָּאוּהוּ als Abirrung vom Gottgefälligen; פֶּיִן als Verkehrung, Verzerrung, Missethat. Die Vergebung der Sünde heißt נָשָׂא (Ex. 34, 7. Jes. 53, 4) als Aufhebung und Hinwegnahme ἀρᾶν und ἀφαιρῆν, כָּסָה (85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37) als Bedeckung, so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist, und לֹא חָשַׁב (2 S. 19, 20., vgl. حسب zählen, berechnen, οὐ λογίζεσθαι Röm. 4, 6—9) als Nichtzurechnung; die δικαιωσύνη κατὰ ἔργον ist hier deutlich ausgesprochen. Der Gerechtfertigte heißt נָשִׂי-פָשַׁע als Enthobener der Uebertretung *praevaricatione levatus* (Ges. §. 135, 1); נָשִׂי statt נָשָׂא Jes. 33, 24 soll mit כְּסִי

(Part. zu כָּסָה wie בָּרָהּ zu בָּרָהּ) zusammenklingen (s. zu Jes. 22, 13), und der Conj. Abramsohns נָשִׁיר (dem die Uebertretung vergessen ist) bedarf es also nicht. Ein „Bedeckter der Sünde“ ist ein solcher, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne (כַּף / כָּפִיר) bedecken, verw. غَمَر, خَفَر, غَفَر liegt. Die dritte Benennung

ist ein Attributivsatz: „dem J. die Missethat nicht in Rechnung bringt“, indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der, in dessen Geiste¹ keine רַמְיָה ist, kein Trug, welcher die oder jene Lieblingssünde läugnet und verhehlt, verringert und beschönigt. Eine solche geflissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

V. 3—5. Denn, wie den D. eigne Erfahrung gelehrt hat, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet. Da v. 3 für sich allein nicht als Begründung des aufgestellten Satzes gelten kann, so bed. כִּי entw. „weil *quod*“ (z. B. Spr. 22, 22) oder „als *quum*“ (Richt. 16, 16. Hos. 11, 1). Die שִׁעָצָה war Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag, näml. um Hülfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie den ganzen Tag, denn Gottes strafende Rechte 38, 3. 39, 11 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns ließ ihm keine Ruhe, vgl. Iob 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Es heißt בָּתִּיבִי (nicht בְּתִיבִי²) indem er die ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörrenden Aengste geradezu Sommertrocknisse nennt. Das בִּי ist das des Zustandes, bei welchem die Wandelung d. i. Entartung (Iob 20, 14) vorging; denn *mutare in aliquid* heißt לְהִפָּךְ. In לְשִׁירִי ist das לִי (was Saad. u. A. verkannten) Stammbuchstabe; לְשִׁירִי (v. לָשִׁיר לִשְׁדֹּת lutschen, saugen), wie לְשִׁירִי u. dgl. flektirt, bed. *succus*. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft eine Wandelung: er verbrannte und vertrocknete. Die Musik steigert sich hier und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz dieses διάψαλμα aber hat der histor. Zus. noch so viel Macht, daß אִירִיָּה dadurch zum Imperf. (vgl. 30, 9) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כָּסָה hier wie Spr. 28, 13. Iob 31, 33); ich faßte den Entschluß: Beichte will ich ablegen über meine Uebertretungen dem HERRN (הוֹדָה = הִתְנַחֵם Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) —

1) Hieronymus *ep. ad Sun. et Fret.* 19 bemerkt gegen LXX, der Grundtext habe BRUCHO nicht BAFPIO (בַּפִּיר).

2) Freilich läßt sich in Stellen wie diese und z. B. auch 37, 20. 102, 4. Jer. 34, 5 fragen, ob כִּי nicht aus כִּי wie z. B. 10, 4 ob כִּי nicht aus כִּי verderbt sei. Trg. Syr. Symm. lesen an u. St. vergleichendes כִּי, aber LXX A. Th. Quinta Hier. hatten כִּי vor sich.

Werk: Unterweisung der Sünder im Heilsweg. Statt אֵינְעָה mit Olsh. אֵינְעָה zu lesen ist unnöthig; das Suff. von אֵשְׁכִּילָהּ und אֵוֶרָה (für אֵוֶרָה) gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עֵלֶיךָ עֵינֵי = שֵׁם עֵלֶיךָ עֵינֵי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit theilnehmender Liebe mich annehmend Jer. 40, 4 vgl. Sach. 3, 9) das Verh. eines untergeordneten Bestimmungssatzes hat. LXX übers. ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου, faßt also רָצַץ seiner Wurzelbed. *firmare* gemäß als Regens des עֵינֵי (ich werde meine Augen fest auf dich heften), aber ohne Stütze im Sprachgebrauch. Noch anders die Acc., welche (da אֵינְעָה עֵלֶיךָ עֵינֵי aus

עֵינֵי אֵינְעָה עֵלֶיךָ עֵינֵי transformirt ist) עֵינֵי als *acc. adv.* (wie עֵינָא mit dem Auge) zu fassen scheint: ich will dich berathen mit meinem Auge (S. τῷ ὀφθαλμῷ μου), aber רָצַץ עַל bed. sonst immer nur feindlich gegen jem. gerichtete Entschließung z. B. Jes. 7, 5. Die Anrede geht v. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemäßheit des verkehrten Wesens, das er beschreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Untersch. von dem unvernünftigen Vieh, das man an dem durch sein Gebiß gezogenen Zaume führen muß. Das Asyndeton: wie Roß, Maulesel (פָּרָד als vereinzelt sich nicht paarendes Thier, vgl. פָּרָד einzig, einzeln, ungleich opp. زوج Paar, gleiche

Zahl) hat nichts Auffallendes, vgl. 35, 14. Jes. 38, 14. Auch בָּלֵם ist nicht zweifelhafter Bed., vgl. *Chullin* 89^a: „Die Welt besteht nur durch das Verdienst solcher die sich selbst Zügel anlegen עצמי מִי שֶׁבֹּלֵם עצמי zur Zeit des Streites.“ Aber unklar ist was עָרִי bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zügel und Zaum, ihrem Schmuck“ (wie z. B. Jefeth) und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Thiers mitbezeichnet finden, daß sein Schmuck zugleich Bändigungs mittel ist, wenn nicht viell. עָרִי Schmuck geradezu s. v. a. Geschirr ist (Baur: seinem Geschirr zur Bändigung). Jedoch ist die Uebers. der LXX zu beachten: *in camo et fraeno* — wie Vulg. sie wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te*. Mag עָרִי Geschirr oder Backen bed., jedenfalls ist לְבָלֵם nach Ges. §. 132 Anm. 1 zu fassen: mit Zügel und Zaum, ihrem Geschirr, sind sie zu bändigen (Riehm) oder: mit Zügel und Zaum muß ihr Gebiß gebändigt werden, was LXX durch ἄγξαι *constringe* oder nach *Al.* ἄγξας (*ἀγξας*) *constringes* ausdrückt. Zu עָרִי Backe läßt sich mit Ew. und Hitz. (zu

Ez. 16, 7) das arab. خَدَّ (Plur. خُدَد) vergleichen, welches, zu גְּדִיר Furche sich stellend, eig. die Gesichtsfurche d. i. die von den innern Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende, vertiefte Partie, dann aber auch synekdochisch Wange, Backe überh. bed. Wenn עָרִי auf das Gebiß geht, so scheint בָּל קָרֵב אֵלֶיךָ übers. werden zu müssen: damit sie dir nicht zu nahe kommen, näml. dich zu schädigen (Trg. Syr. Raschi u. s. w.), aber das gibt keinen dem Zus. dieses Ps. entsprechenden Vergleichspunkt. Also vielmehr: sonst ist an kein Nahen

zu dir zu denken. Diese Erkl. bringt die Emphase des בל in Rechnung und setzt voraus, daß man einem nicht weiter belegbaren Sprachgebrauch nach z. B. sagen konnte: בל לְכֹתִי שָׁמָּה: „ich werde nun und nimmer dorthin gehen.“ Auch Spr. 23, 17 schließt בל das Verbum des Seins in sich. So hier: mit nichten Nahen zu dir d. h. es findet, wenn du sie nicht zäumst, kein Nahen zu dir statt. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Thier durch harte Zwangsmittel zähmen muß und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ist der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hülfe ist, und der, wie David das erfahren, erst innere Qual ausstehen muß, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt v. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. רַב־יָמִים ist der zahlwortartigen Behandlung dieses Adj. gemäß vorausgestelltes Eigenschaftswort (s. darüber zu 89, 51).¹ Der Schlußsatz läßt sich übers.: Gnade umgibt ihn, aber das Po. und v. 7 sprechen für: mit Gnade umgibt er ihn.

V. 11. Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 ungleichen Versgruppen entfaltet hat, folgt, dem kurzen Eingang entsprechend, ein noch kürzerer Schluß, welcher die dort selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert.

PSALM XXXIII.

Lob des Weltregenten als Schirmherrn seines Volkes.

- 1 Jubelt, Gerechte, in Jahve,
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
- 2 Lobet Jahve mit Cither,
Mit zehnsaitiger Nabla harfnet ihm.
- 3 Singet ihm ein neues Lied,
Spielet wacker mit Jubelgetön.
- 4 Denn redlich ist das Wort Jahve's
Und all sein Thun in Treue.
- 5 Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
Der Gnade Jahve's ist voll die Erde,
- 6 Durch Jahve's Wort sind die Himmel gemacht
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
- 7 Er sammelt gleich einem Stapel des Meeres Gewässer,
Legt in Speicher die Flutentiefen.
- 8 Es fürchte sich vor Jahve die ganze Erde,
Vor ihm sollen schauern alle Weltbewohner.
- 9 Denn Er sprach, so geschahs;
Er gebot, so stand es da.
- 10 Jahve hat vernichtet das Vorhaben der Heiden,
Vereitelt die Gedanken der Völker.

1) Vgl. die arab. Verbindung كثيرون ضعفا viele Schwache, in welcher von den arab. Grammatikern das zweite Wort als erklärende Apposition (*bejân*) betrachtet wird.

- 11 Das Vorhaben Jahve's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.
- 12 Heil der Nation, die Jahve zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
- 13 Vom Himmel blickt Jahve herab,
Sieht die Menschenkinder alle.
- 14 Von der Stätte seines Wohnens schaut er
Auf alle Bewohner der Erde,
- 15 Er welcher formt zusamt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.
- 16 Nicht siegt der König durch große Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch große Kraft.
- 17 Täuschung ist das Roß zum Siege,
Und seine große Stärke hilft nicht enttrinnen.
- 18 Siehe, Jahve hat sein Auge auf die ihn Fürchtenden,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
- 19 Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnoth.
- 20 Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hilfe und unser Schild ist Er.
- 21 Denn in ihm wird sich freuen unser Herz,
Weil wir in seinen heiligen Namen trauen.
- 22 Walte denn deine Gnade, Jahve, über uns,
Gleichwie wir deiner harren!

Auf das davidische Maskil Ps. 32 folgt so anfangend wie jenes schließt ein anonymes Gemeindelied hymnischen Inhalts. Es scheint einer nationalen Errettung von heidnischem Drucke, welche ohne Krieg durch Gottes Fügung erfolgt war, seine Entstehung zu verdanken. Uebrigens weist es keine Spur der Abhängigkeit von älteren Mustern auf, so daß wir veranlaßt wären, es spät, etwa in die jerem. Zeit (Hitz.), herabzusetzen. Der Bau ist ebenmäßg. Zwischen zwei Hexastichen v. 1—3. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis*.

V. 1—3. Der hexastichische Aufruf ergeht an die Gerechten und Geraden, denen es ernstlich um gottgemäße gottgefällige Gestalt ihres Lebens zu thun ist und deren Verhalten nur Eine nach Gottes Willen und Wolgefallen gerichtete Richtung hat. Nur diese erkennen Gott, dessen wahres Wesen an ihnen einen klaren Spiegel hat; so sollen sie denn was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihre Ehre, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאֲדָה Fem. des Adj. נָאֲדָה (aus נִאֲדָה) wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. Ueber כִּנֹּר (LXX κιθάρα, κινύρα) und נָבֵל (LXX ψαλτήριον, νάβλα, ναῦλα und anders) s. Einl. §. 2; נָבֵל heißt die Harfe oder Lyra von der Aehnlichkeit mit einem Schlauche oder einer Flasche (√ נָב aufschwellen, bauchig s.) und כִּנֹּר Harfe der Zehnzahl (Aq. ἐν νάβλα δεκάδος) ist die zehnsaitige (LXX ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδος), auch כִּנֹּר schlechtweg und von dem gewöhnlichen נָבֵל unterschieden 92, 4. Gegen den Wortlaut versteht AE mit Vergleichung der Asyndeta 35, 14. Jer. 11, 19 unter כִּנֹּר וְנָבֵל zwei Instrumente. Gecatilia, den er bestreitet, irrt nur darin, daß er die Zehn auf Löcher (נִקְבִּים) statt auf Saiten bez. Das כִּנֹּר ist *Beth instr.*, wie κιθαρίζειν ἐν κιθάραις Apok. 14, 2. Ein „neues

Lied“ ist ein solches, welches infolge neuer Großthaten Gottes aus neuem Dankestriebe des Herzens kommt 40, 4 u. ö. Jes. 42, 10. Judith 6, 13. Apok. 5, 9. In **הִיטִיבִי** fließen die Begriffe *scite* und *strenue*, *suaviter* und *naviter* ineinander. Mit **בְּהִרְוָה** zu **רָנִי** zurückkehrend, schließt der Aufruf kreislinig ab.

V. 4—5. Nun beginnt der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit a) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade. Sein Wort ist **יָשָׁר** gerade gemeint und, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, geradenwegs sich erfüllend; all sein Thun ein in **אֱמוּנָה** Treue, die seines Wortes Wahrheit, seines Wollens Wolmeinen bewährt, sich vollziehendes. Ueber **אֱהָב** = **אֱהָב הוּא** s. 7, 10. 22, 29. **צִדְקָה** ist Gerechtigkeit als Verhalten, **מִשְׁפָּט** Recht als Urtheilsnorm und Zustand. **חֶסֶד** ist Acc. wie 119, 64: *misericiordiâ Domini plena est terra* (Introitus des Sonntags Misericordias).

V. 6—9. Gottes Preiswürdigkeit b) als Weltschöpfers im Reich der Natur. Jahve's **דָּבָר** ist sein allmächtiges Werde und **רוּחַ פִּי** (indem der Hauch hier als Bildungsstoff und Träger des Worts in Betracht kommt) das Geheiß oder überh. die Wirkung seiner gebietenden Allmacht (Iob 15, 30 vgl. 4, 9; Jes. 34, 16 vgl. 11, 4). Der Himmel droben und das Meer hienieden stehen als Schöpfungswunder neben einander. Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, daß er sie in feste Schranken gethan hat und in diesen erhält. Der Art. von **פִּינִי** ist der gattungsbegriffliche (s. Riehm zu 17, 12). **יָר** (Aq. *χύμα*, Quinta *σώρον*) heißt der Stapel d. i. aufgethürmte Haufe (arab. *nadd*) und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meeresswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist wie Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8., obwol dort von einem Geschichtswunder, hier von einem Schöpfungswunder die Rede ist. **בָּיִס** geht auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenden Speicherwände. Letzteres Bild tritt erst 7^b ein: das Bett des Meeres und die der Ströme sind wie **אִצְרוֹת** Speicher oder Vorrathshäuser, in welchen Gott die brausenden tiefen Wasserschwallen (**תְּהוֹמוֹת** v. **הַיָּם** oder viell. richtiger nach dem Assy. v. **תְּהַם** brausen) deponirt hat. Die Bewohner (**יֹשְׁבֵי**) des Erdkreises haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (**מָן** im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht, wie das Hexaëmeron zeigt, aber auch die Menschengeschichte bewährt (Thren. 3, 37), nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der auf des Herrn Ruf eiligst sich darstellt 119, 91.

V. 10—11. Seine Preiswürdigkeit c) als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte. Da **יְהִי עֲצָה** 2 S. 15, 34. 17, 14 u. ö. eine gew. RA ist, so ist **יְהִי** wie 89, 34. Ez. 17, 19 s. v. a. **יְהִי** Ges. §. 67 Anm. 9. Die Perf. sind, da das „neue Lied“ einen neuen Stoff voraussetzt, nicht abstract, sondern von jüngst Erlebtem gemeint. Zu v. 11 vgl. Spr. 19, 21. Die **עֲצָה** Gottes ist die Einheit der „Gedanken seines Herzens“ d. i. der

Ideen, welche die innerste Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden: die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. sein Volk, in und mit diesem aber die Menschheit ist.

V. 12—19. Deshalb begründet sich die Aufforderung zum Lobe Gottes 2) durch Darlegung dessen was sein Volk an Ihm hat. Dieser Theil des Liedes ist wie eine Paraphrase des אֲשֶׁרִי Dt. 33, 29. Der Satz v. 12 wird v. 13—15 daraus erwiesen, daß J. der allwissende Regirer weil Schöpfer der Menschen ist, ohne dessen Wissen nichts weder insgeheim noch öffentlich, zumal gegen sein Volk, unternommen wird; sodann v. 16—19 daraus, daß es in J. einen stärkeren Schutz hat, als die größte weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heißt J. wie Zach. 12, 1 vgl. Spr. 24, 12 als ihr Erschaffer, aber nicht abstrakt als der auf welchen sich der Anfang ihres Daseins, sondern als der auf welchen sich ihre individuelle Beschaffenheit zurückführt. Als Urheber nicht bloß des Daseins, sondern des so und so gearteten Daseins, der so und so beschaffenen Innerlichkeit der Menschen ist er auch der auf alle Handlungen derselben Merkende, denn er weiß schon um ihre Entstehung in der von ihm schöpferisch gebildeten Werkstatt des Herzens. Hupf. faßt יָהִי als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden Appositionen, aber dann müßte es (vgl. 49, 3. 11) יִהְיֶה heißen; LXX Symm. übers. richtig καταμόνας, *singillatim*. Unnöthig ist auch mit Riehm zu übers.: er der bildete *qui finxit*; denn die Menschenherzen sind ja nicht uranfängs alle zumal entstanden, sondern in geheimnisvoll vermittelter Weise setzt sich bei jeder Zeugung die uranfängliche Begeistungsweise fort. Gott ist der Vater der Geister Hebr. 12, 9. Ebendeshalb ist Alles was ist bis ins Innerste von seiner Allwissenheit und Allmacht umspannt: er führt über Alles allwissende Controle und macht Alles den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienstbar. Ohne ihn geschieht nichts, Alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre große Heeresmacht und Leibeskraft vermag nichts ohne Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsroß ist für den Zweck des Sieges (הַשָּׂדֶה vgl. הַשָּׂדֶה 21, 2) שָׂדֶה d. i. ein vielversprechendes, aber in Wahrheit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine große Stärke, durch die es den Reiter entrinnen macht (וְיָצֵא); das Roß — sagt Salomo Spr. 21, 31 — ist zugerüstet auf den Tag des Krieges, aber הַשָּׂדֶה לַיהוָה Jahve's ist der Sieg, er verleiht ihn wem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in seiner Hand und, wie v. 18 f. sagt, mit הַיָּהּ auf diese große Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, geht auf die ihn Fürchtenden, gilt den auf seine Gnade Harrenden (לְמִי־יִהְיֶה). Das Obj. לְחַסְדּוֹ entfaltet sich beispielsweise in v. 19. Von seiner Gnade, nicht von eigenem Wirken erwarten sie im Bewußtsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnoth. Aehnlich ist 20, 8., aber die eine Stelle lautet so selbstständig wie die andere.

V. 20—22. Deshalb bekennt sich die Gemeinde in diesem Schluß-

Hexastich zu ihm als ihrer Hülfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell. Das zu der Wortgruppe des Hoffens und Harrens gehörige קָדַח kommt außer hier im Psalter nur noch 106, 13 vor; die Wurzelbed. des Festmachens geht in die des Festrichtens, der gespannten Erwartung über, wie auch קָדַח auf קָדַח = קָדַחָּ gespannt, fest, stark s. zurückgeht (s. zu Jes. 8, 17). Auch in 20^b klingt noch die Grundstelle Dt. 33, 29 (vgl. 26) nach. Der Hauptton liegt, wie 115, 9—11., auf קָדַח, in welches בּוּ v. 21 einsetzt: Er ist der unendliche Bereich, unerschöpfliche Stoff, unversiegbare Quell unserer Freude. Das zweite קָדַח begründet dies subjektiv. Sein heiliger Name ist seiner Gemeinde Glaubens-, Liebes-, Hoffungsgrund, denn von daher kommt ihr Heil. Sie kann getrost bitten, daß des HErrn Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren bedingen sich wechselseitig. Dies der Sinn des בְּאִשֶּׁר. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schließt das ambrosianische *Te Deum laudamus*.

PSALM XXXIV.

Dank und Lehre eines Geretteten.

- 2 א Auf, benedeien will ich Jahve allezeit,
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.
- 3 ב Berühmen Jahve's soll sich meine Seele,
Hören mögens Dulder und sich freuen.
- 4 ג Größe bringet mit mir Jahve dar,
Und laßt uns erhöhen seinen Namen miteinander.
- 5 ד Durchzudringen zu Jahve sucht' ich und er erwiderte mir,
Und aus all meinen Schrecknissen riß er mich heraus.
- 6 ה Hinblickend auf Ihn wird man licht,
Und solcher Antlitz darf erröthen nicht.
- 7 ו Sieh der Leidvolle rief und Jahve hörte,
Und aus all seinen Nöthen schafft' er ihm Heil.
- 8 ז Herumlagert sich der Engel Jahve's um die so ihn fürchten
Und hilft ihnen los.
- 9 ח Ohuet schmecken und seht, daß gütig Jahve!
Selig der Mann, der in ihn sich birgt.
- 10 ט Jahve fürchtet, ihr seine Heiligen!
Denn keinen Mangel haben die ihn fürchten.
- 11 י Kraftvolle Leuen darben und hungern,
Doch um Jahve Bestrebte ermangeln keines Gutes.
- 12 יא Liebe Kinder, auf, hört mir zu!
Furcht Jahve's will ich euch lehren.
- 13 יב Magst du, wer du auch seiest, lange leben,
Liebst du Tage zu sehen Gutes —:
- 14 יג Nimm in Acht deine Zunge vor Bösem
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.
- 15 יד Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
Suche Frieden und jage nach ihm.
- 16 יו Es achten Jahve's Augen auf Gerechte
Und seine Ohren auf ihr Schreien.

- 17 **ד** Pflichtvergebenen ist entgegen Jahve's Antlitz,
 Daß er ausrötte von der Erde ihr Gedächtnis.
 18 **ז** Du Jahve schrein jene und er hört,
 Und aus allen ihren Nöthen reißt er sie heraus.
 19 **פ** Kummergebeugten Herzen ist Jahve nahe,
 Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.
 20 **ר** Reich an Leiden ist der Gerechte,
 Und aus ihnen allen reißt Jahve ihn heraus.
 21 **ש** Schirmend alle seine Gebeine,
 Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
 22 **ת** Todbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,
 Und des Gerechten Hasser büßen ihre Schuld.
 23 **ם** Frei macht Jahve seiner Knechte Seele,
 Und schuldlos werden dastehn all in ihn Geborgnen.

In 33, 18 hörten wir: *siehe das Auge Jahve's ist auf die gerichtet die ihn fürchten* und in 34, 16 hören wir ebendiesen großen Ged.: *die Augen Jahve's sind gerichtet auf die Gerechten*. Ps. 34 ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibeä Sauls bis Ziklag entstanden sind (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54). Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er verstellte seinen Verstand* (עֲצָמוֹ mit *Dag.*, damit man nicht עֲצָמוֹ spreche) *vor Abimelech und der ihn wegtrieb* (וַיִּגְרֶשׁוּהוּ mit *Chatef Pathach*, wie immer bei Verbalstämmen mit ר als zweitem Stammbuchstaben, wenn der Wortton auf dem dritten ruht) *und er entging*. David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hülfesuchendes Gebet in der damaligen Noth ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34 wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn nicht sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten (syr. ^١مَلِك) zu spielen, gelungen wäre. Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten. Hupf. behauptet, der Schreiber habe sie blind aus 1 S. 21, 14 herausgegriffen. Nach Redslöb Hitz. Olsh. Stähelin hatte er dafür Gründe, obwol nichtige. Das עֲצָמוֹ des Ps. (v. 9) klang ihm mit עֲצָמוֹ 1 S. 21, 14 zus., und außerdem combinirte er חֲתָתָל *gloriaris* des Ps. v. 3 mit וַיִּתְחַלֵּל *insanivit* 1 S. 21, 14. Wir urtheilen anders. Der Ps. enthält keine ausdrückliche Beziehung auf jenen philistäischen Vorgang, wir schließen daraus, daß der Schreiber der Ueberschrift um diese Beziehung aus Ueberlieferung wußte. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heißt der König אֲכִישׁ, er aber nennt ihn אֲכִישׁ וְיָמֵלֶךְ und dies ist, wie schon Basilios erkannt hat (s. Euthymios Zigabenos' Einl. zu diesem Ps.), der Würdenname der philist. Könige, wie *Pharao* der äg., *Agag* der amalek., *Lucumo* der etruskischen — seine Quelle ist, wie 2 S. 22, 1 vgl. mit Ps. 18, 1 zeigt, ein anderes Werk, näml. die Annalen Davids, in denen er unseren und andere Ps. in dem Geschichtszus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle überschriftlich andeutet. Daß der Ps. alphabetisch ist, spricht nicht gegen David (s. zu Ps. 9—10). Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwol lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge aneinandergereiht sind. Das ו fehlt, wie in Ps. 145 das נ, und nach dem ת folgt, wie in Ps. 25, dem Seitenstücke zu 34, ein zweites überzähliges ם. Lagarde liest aus 25, 22 den Namen פְּרִיָאֵל und aus 34, 23

den Namen פָּדָה heraus — so hieß, wie er meint, das Dichterpaar, welchem wir diese zwei Psalmen verdanken.¹

V. 2—4. Der D. beginnt mit Lobpreis Jahve's und Aufforderung aller Frommen, Ihn mit ihm zu preisen. Der Nominalsatz 2^b ist ebenso cohortativ gemeint wie der Verbalsatz 2^a. אֲבָרְכָה ist wie וַיְגַדְשֻׁהוּ mit *Chatef-Pathach* im Inlaut zu schreiben. Im Untersch. von עֲנִיִּים *afflicti* bed. עֲנִיִּים v. עָנִי (active Bildung wie רָחַב) solche welche in der Leiden-schule Duldersinn gelernt haben. Diesen wird der Lobpreis des Psalmisten zur Stärkung gereichen, denn er gilt dem Retter der Bedrängten. Damit aber dieser Lobpreis recht vielstimmig ertöne, wirbt er v. 4 Genossen. Die göttliche Größe lobpreisend anerkennen heißt מְגַלֵּם mit Acc. 69, 31., hier mit לָ: ihm מְגַלֵּם darbringen, vgl. 29, 2. Auch יוֹמִים hat diesen subjektiven Sinn: Gottes erhabenen Namen im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist. Nach der Regel, daß wo in einem Worte zwei gleiche Buchstaben einander folgen, deren erster *Sch'bâ* hat, dieses *Sch'bâ* ein lautbares und zwar *Chatef Pathach* mit vorstehendem *Gaja* (*Metheg*) sein muß, ist וַיְהַמְדֵּם zu schreiben.

V. 5—7. Der D. begründet nun den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung. Er verlangte nach Gott und bemühte sich um ihn (was דָּרַשׁ im Untersch. von בָּקַשׁ bed.) und dieses Bestreben, in Gebet sich bethätigend, blieb nicht ohne thatsächliche Antwort (עָנָה von Erhörung und Erfüllung als Entgegnung oder Erwidern auf die Bitte des Beters); die Perf. besagen wie auch v. 6. 7 Thatsachen, deren eine nicht ohne die andere war, wogegen וַיַּעֲנֵנִי sie in Folgenzus. stellen würde. In v. 6 wird die persönliche Erfahrung zu einer in gesch. Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit verallgemeinert: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt (אֵל הַבִּיט vom Blicke heilsbegieriger Sehnsucht wie Num. 21, 9. Zach. 12, 10), der erglänzet. Die עָנִיִּים von v. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in gnomischen Perfekten ein Thun und ein sofort sich hinzugesellendes Erleben ausgesprochen. Das V. נָהַר hat hier wie Jes. 60, 5 die Bed. strahlen, glänzen (wov. נִהָרָה Licht), in welcher es mehr aramäisch (נָהַר wov. נְהוֹר Licht, vgl. בָּהִיר sich schämen mit בּוֹשׁ) als hebräisch ist. Theodoret: 'Ο μετὰ πλὴτους τῶν θεῶν προσὼν φωτὸς ἀτινάς δέχεται νοερού, auf den Gesichtern solcher spiegelt sich das Gnadenantlitz Gottes, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans*. Es kommt nicht dazu, daß deren Angesichter wegen getäuschter Hoffnung sich mit Scham bedecken müßten: es soll und kann nicht sein, wie das mit innerer Theilnahme verneinende אֵל besagt. חָפַר (חִפֵּר) חָפַר hat in allen drei Dialekten die Bed. des sich Schämens und Scheuens, nach Ges. u. Fürst

1) Nirgends zeigen sich in der alttest. Poesie Akrosticha von Verfasseramen oder Inhaltsdevisen; die welche G. Bickell in DMZ XXVI, 811 aufgefunden zu haben meint sind Witzspiele des Finders, wie Netelers „Metrik der Psalmen“ 1871 ein Kartenhaus ist.

(√פר) von der Grundbed. des Erröthens aus. Es ist aber kein Farbwort wie יהוה־נֶחֱמָה Jes. 29, 22., sondern geht, nicht mit חָמַר, sondern mit חָמַר (verw. غَمَر, غَفِر, כִּפֵּר כִּפּוּר) zusammengehörig, von der Grundbed. des Bedeckens, Verbergens, Verhüllens aus (arab. *chafira*, *tachaffara* sich schämen vom Weibe,¹ verw. *chamara* sich schämen, schamhaft s. von beiden Geschlechtern), so daß also das schambedeckte Antlitz als das sich bergende, versteckende, verhüllende² dem hell, keck und freiblickenden entgegensteht. In v. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit יְהוָה סִינִי (wie יְהוָה סִינִי 68, 9) weist David auf sich selber. Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle rückwärts liegenden Retungen zurück.

V. 8—11. Begründung des Lobpreises durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen. Der מַלְאָךְ ה' ist kein anderer als welcher Jahve's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht kollektiv (Calv. Hupf. Kamph. u. A): er, der Eine, lagert sich ringsum, in wiefern er der Fürst des Heeres Jahve's Jos. 5, 14 und also von Scharen niederer dienender Engel begleitet ist, oder inwiefern er als überräumliches Geistwesen allseits deckenden Schutz gewähren kann; הִקֵּה (vgl. Zach. 9, 8) spielt viell. auf מַחֲנֵיךְ Gen. 32, 2f. an, jenes Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloß. Ueber das *fut. consec.* יִרְדּוּ לָאֵם *et expedit eos* als reinen Ausdruck der Folge oder auch nur straffen inneren Verknüpfung s. Ew. §. 343^a. Auf Grund dieser Schirmung durch den Gottes-Engel ergeht v. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Daß Gott יִרְאֶה, erscheint hier als etwas zu Schmeckendes, wie im Arab. طَيِّب geradezu Wolschmeckendes oder Wolriechendes bed. Das Schmecken (γεύσασθαι Hebr. 6, 4f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntnis, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris*, sagt Bernhardus, *non videbis*. David will, daß auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes.³ Darum v. 10 der Aufruf an die Heiligen, J. zu fürchten יִרְאֵה mit ruhendem א für יִרְאֵה, um *veremini* und *videbunt* zu unterscheiden, wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge vollmännige Leuen

1) Die Bed. des Bedeckens tritt recht handgreiflich hervor in خَفِير wie der Schêch heißt, der dem Fremdling *sauf-conduit* bis an das Gebiet des andern gewährt; خَفَارَة heißt die ihm beigegebene „Bedeckung“.

2) Vgl. حَيَّ sich schämen, eig. sich auf sich zurückziehen, sich zusammenziehen nach Art der *Mimosa pudica* (vgl. Psychol. S. 192).

3) Wegen dieses v. 9 γεύσασθε καὶ ἴδετε κτλ. war Ps. 33 der Communionsps. der alten Kirche *Constit. apost.* VIII, 13. Cyrill. *catech. myst.* V, 17.

(LXX Vulg. Lth. allegorisirend: Reiche *divites*) darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als daß der irgend welchen Mangel leide, deß Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. ריש (darben, arm s., im *fut. Ni.* u. *part. Hi.* metaplastisch רָשׁ, רָשׁ־ךְ los, schlaff machen oder s., wenn nicht vielmehr in der Bed. begehren, welche אֲרִישׁתִּי 21, 3 aufweist, vgl. אֲבִירִין und فقيير eig. *hiscens* klaffend oder jappend¹⁾, sonst nur von Menschen, ist hier, wie 104, 21 בָּקַשׁ מֵאֵל, auf die Löwen übertragen, ohne daß בְּפִירִים emblematisch (wie 35, 17. 57, 5. 17, 12) von den mächtigen Feinden an Sauls und Achis' Hofe gemeint ist. Die Conj. בְּפִירִים (Leugner, insbes. Gottes, d. i. Ungläubige) ist schon deshalb unbrauchbar, weil כַּפֵּר כַּפֵּר in diesem Sinne nachbiblisch ist. Ebenso

בְּפִירִים, welches keinen passenden Gegensatz zu 'ה' bildet.

V. 12—15. Der erste Haupttheil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwohl auch schon v. 6. 9—11 lehrspruchartig stilisirt sind. Der D. gibt vorerst eine Anweisung zur Gottesfurcht. Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בָּנִים sind nicht Kinder an Jahren oder am Verständnis, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft v. 13 eine Frage auf, die er v. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, daß sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist david. Sitte: 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Verwendung dieser Psalmstelle 1 P. 3, 10—12 (= 13—17^a des Ps.) ist diese Fragform verwischt. Dem הִפֵּץ תִּירִים entspricht als eben so geschlossenen Sinnes אֲהֵב יָמִים, so daß also לְרֵאוֹת Zweckbestimmung ist; יָמִים bed. Tage in Masse wie יָמִים lange dauerndes Leben. Warum der D. Vermeidung der Zungensünden obenanstellt, zeigt Jac. 3, 2 ff., wo v. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Aus dem Guten wird v. 15 der Friede herausgehoben, den wir nicht allein nicht stören, sondern den wir suchen, ja dem wir gleich wie ein Jäger dem edelsten Wild nachjagen sollen. Laßt uns erjagen, sagt auch der Ap. Röm. 14, 19 (vgl. Hebr. 12, 14), was zum Frieden dient. שְׁלֹמִים ist dem Gotte der Liebe wolgefälliges Wolverhältnis. Mit dem entsprechenden εὐσέμην verbindet sich dem Wurzelbegriff nach die Vorstellung des Gemeinschaftsbandes.

V. 16—22. Der D. empfiehlt nun die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen. Die Präpp. אֵל und אֵ 16^a und 17^a wechseln wolbedacht: jenes von gnädiger Inclination (33, 18), dieses von feindlicher Intention oder Fixirung wie Iob 7, 8. Jer. 21, 10. 44, 11 nach der RA Lev. 17, 10. Die Uebelthäter erliegen der vom Antlitze Jahve's, das sie wider sich haben, ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj.

1) Wie man فقير الى (z. B. bedürftig der Gnade Gottes) sagt, so das karäische Hebräisch מְרִישֵׁת אֵל (Gottlobers Kritische Gesch. der Karäer S. 215).

zu v. 18 sind nicht nach 107, 17—19 die עָשִׂי רָע, da der in diesem Falle unerläßliche Zug der Reumütigkeit fehlt, sondern die צַרִּיקִים. Wahrsch. stand die צ-Str. urspr. vor der ע-Str., wie Thren. c. 2—4 פָּ dem ע vorausgeht (Hitz.). Bei der jetzigen Gedankenfolge ist v. 18 ebenso geformt wie v. 6: *Clamant et Dominus audit* = *si qui (quicunque) clamant*. Es ist Schreien aus der Tiefe einer an sich selbst verzagenden Seele gemeint. Solches Schreien findet bei Gott Gehör und in Gewährung sich bewährende Erhörung. „Zerbrochene am Herzen“ heißen diejenigen, welchen das selbstische d. i. selbstsüchtige, um das eigne Ich kreisende Leben in der Wurzel geknickt ist, „Zermalmte (מַדְבָּא v. מַדְבָּא mit veränderlichem ā n. d. F. מַדְבָּא v. מַדְבָּא) am Geiste“ diej. welche zur Buße leitende schwere Erlebnisse von der falschen Höhe stolzen Selbstbewußtseins heruntergebracht und gründlich gedemütigt haben. Solchen ist J. nahe, er bewart sie vor Verzweiflung, er ist bereit, ein neues Leben auf den Trümmern des alten in ihnen aufzurichten und ihr unendliches Deficit zu decken, er macht sie, die Heilempfänglichen und Heilsbegierigen, seines Heils theilhaftig. Zwar ergehen über den Gerechten diese Leiden, aber J. rettet ihn מִבְּצָלָם = מִבְּצָלָן (dieselbe Nachlässigkeit im Genus-Gebrauch wie Ruth 1, 19. 4, 11). Er steht unter der allerspeziellsten Vorsehung: „er bewart alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen“ — eine malerische Besonderung des Ged., daß Gott es mit dem Gerechten nicht bis zum Aeüßersten kommen, daß er ihn nicht seiner allmächtig schirmenden Liebe entreißen und nicht zum Spielball der Tyrannen werden läßt. Indes erinnert man sich an die buchstäbliche Erfüllung, welche dieses Psalmwort an dem Gekreuzigten fand, denn die altest. Weiss., welche Joh. 19, 33—37 angeführt wird, kann ebensowol auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passalamm, sondern gewissermaßen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Nicht allein das Wesen der gottesdienstl. Symbolik stellt sich in J. Chr. dar, nicht allein die Geschichte Israels und Davids recapitulirt sich in ihm, nicht allein das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äußersten Tiefpunkt, sondern auch alle dem Gerechten gegebenen Verheißungen erfüllen sich an ihm κατ' ἔξ, weil er der Gerechte im absolutesten, der Heilige Gottes im einzigartigsten Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Zach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). — Der Gerechte bleibt bewart vor dem Aeüßersten, dagegen würgt (הִמָּוֶה stärker als הִמָּוֶה) den Gottlosen das Böse (Wortstellung wie Iob 15, 5), also: das Böse, das er liebte und pflegte, wird die Henkersmacht, der er verfällt. Das V. אָשָׁם (s. zu 4, 11) bed. schuldig werden oder sein und als schuldig dastehn, hier sowol v. 22 als 23: als schuldig dastehn d. i. als schuldig gelten, sich schuldig fühlen, als schuldig büßen. Der letzte Ausgang wird das Widerspiel des Urtheils und der Voraussage der Welt sein.

V. 23. Nach durchlaufener Buchstabenreihe folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites ב. Wie das erste ב 25, 16 בִּינֵה lautet, so hier v. 17 בִּינֵה und ebenso entsprechen sich die beiden überzähligen ב, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Waffenruf zu Gott gegen undankbare Verfolger.

- 1 Bestreite, Jahve, die mich Bestreitenden,
Bekriege die mich Bekriegenden.
- 2 Ergreife Schild und Tartsche
Und stehe auf als meine Hülfe.
- 3 Und zeuch hervor den Spieß und sperr den Weg meinen Verfolgern,
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.
- 4 Mögen zu Schanden und zu Schmach werden die meiner Seele nachtrachten,
Rückwärts weichen und mit Scham sich decken die mein Unglück sinnen.
- 5 Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,
Indem der Engel Jahve's sie hinwegstößt.
- 6 Ihr Weg werde Finsternis und Schlüpfrigkeiten,
Indem der Engel Jahve's sie verfolgt.
- 7 Denn unverdient haben sie mir geborgen ihr Netz,
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
- 8 Es überkomm' ihn Verwüstung unversehens,
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gedröhn fall' er hinein.
- 9 So wird meine Seele frohlocken in Jahve,
Sich ergötzen an seinem Heile.
- 10 Alle meine Gebeine sollen sagen: Jahve, wer ist wie du,
Rettend den Elenden vor dem Ueberlegenen,
Den Elenden und Armen vor seinem Räuber!
- 11 Es erheben sich ungerechte Zeugen;
Was mir nicht bewußt, fragen sie mich aus.
- 12 Sie vergelten mir Böses um Gutes,
Verwaisung hat meine Seele getroffen.
- 13 Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und mein Gebet wandt sich zurück in meinen Busen.
- 14 Wie um einen Freund, einen Bruder mir, ging ich einher;
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
- 15 Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich an,
Es sammeln sich wider mich Pöbelhafte und die ich nicht kenne,
Schimpfen und lassen nicht ab.
- 16 In der Weise gemeiner Kuchen-Witzler
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.
- 17 O HErr, wie lange wirst du zusehn?!
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuten meine Einzige.
- 18 Loben will ich dich in großer Gemeinde,
Unter zahlreichem Volk dir lobsingen.
- 19 Nicht mögen freun sich meiner meine Feind' um Lüge,
Meine Hasser ohne Grund das Auge kneifen.
- 20 Denn nicht friedsame Rede führen sie,
Sondern wider die Stillen im Lande sinnen sie tückische Sachen aus.
- 21 Und reißen weit auf über mich ihr Maul,
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.

- 22 Du siehest, Jahve, so schweige nicht;
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
- 23 Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
- 24 Schaffe Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.
- 25 Nicht mögen sie in ihrem Herzen sagen: ei unser Begehren!
Nicht sagen: wir haben ihn verschlungen.
- 26 Beschämt werden und mit Scham sich decken müssen zusamt
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Beschämung und Schande
Die wider mich großthun.
- 27 Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen
Und sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahve,
Der Lust hat an der Wolfahrt seines Knechtes.
- 28 Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,
Allezeit deinen Lobpreis.

Dieser Ps. 35 bildet mit Ps. 34 ein Paar: es sind die einzigen, welche den *מלאך* nennen. Von solchen Zurückbez. auf die Thora sind bes. die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Das kritische Urtheil hängt mit dem über den Verf. des Ps. 40 und 69 zus., denen Ps. 35 nahe verwandt ist, vgl. v. 21, 27 mit 40, 16 f.; v. 13 mit 69, 11 f., wogegen das Verh. von Ps. 71 zu Ps. 35 ein entschieden secundäres ist. Hitz. räth auf Jeremia, aber v. 1—3 paßt in den Mund eines verfolgten Königs, nicht eines verfolgten Propheten; die Berührungen der jer. Schriften mit unserem Ps. (Jer. 18, 19 f. 23, 12. Thren. 2, 16) werden also hier sicherer als bei Ps. 69 für Reminiscenzen gelten dürfen. Durch den ganzen Ps. herrscht tiefer Unmut (welchem das dunkle Suff. *הרמני* wie in Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 entspricht) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem 2. Theile, wo der D. den schwarzen Undank seiner Feinde schildert, wird die Rede ruhiger und durchsichtiger und an die Stelle des Zornmuts tritt stillere Wehmut.

Jeder der 3 Th. erhebt den Hilfruf nach Rettung und schließt in gewisser Voraussetzung derselben mit dem Gelübde des Dankes. Sie sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Verhältnis der Stichenzahl der einzelnen Gruppen ist dieses: 6. 6. 5. 5. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, daß er das Fluchgeschick der Feinde mit proph. Gewißheit als zuversichtliche Erwartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17), meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet verwandelt (wie 7, 7. 17, 13 u. ö.), und diese Fiebergut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps. 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furchtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen des D.? Etwa als Anwandelungen der Rachsucht? Daß auch ein David solchen zugänglich war, zeigt sein Vorgehen gegen Nabal, aber 1 S. 25, 32 f. zeigt auch daß es nur einer leisen Anregung seines Gewissens bedurfte, um ihn davon abzubringen. Wie viel mehr — geben wir mit Kurtz zu bedenken — wird das Ueberwiegen des ihm eignen Edelmutts sich in den Momenten

höchster religiöser Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, geltend gemacht haben! Es ist undenkbar, daß sich da mit dem heiligen Feuer seiner Gottesliebe das unheilige Feuer persönlicher Leidenschaft mische. Gerade die Ps. sind ja der reinsten treuesten Spiegel alttestamentlicher Frömmigkeit — die Pflicht der Feindesliebe aber ist dem A. T. so wenig fremd (Ex. 23, 4 f. Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. 24, 17. 25, 21 f. Iob 31, 29 f.), daß das N. T. sich sogar in Einschärfung derselben alttest. Worte bedient. Und daß David sich der Erfüllung dieser Pflicht bewußt war, hat uns Ps. 7 in Uebereinstimmung mit der Gesch. seines Verhaltens gegen Saul bewiesen. Alle Fluchworte jener Ps. stammen also aus dem lauterem Quell selbstlosen Eifers für Gottes Ehre. Daß dieser Eifer hier als Eifer für die eigne Person erscheint, kommt daher, daß David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht und daß ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschicke seiner Person zusammenfallen. An diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau entzündet sich sein Zornfeuer. Es ist also heiliges Feuer, aber der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Lc. 9, 55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergießen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen, wie 69, 20, von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines *לעולם* währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heißt von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszurufen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche, welche die dav. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1, 20. Röm. 11, 7—10. Ein Wort unseres Ps. *ἐμίσησάν με δωρεάν* (vgl. 69, 5) gilt Jesu Joh. 15, 25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefaßt werden zu müssen oder doch zu können. Aber nirgends lesen wir in den Evv. ein Fluchwort Jesu gegen seine und des Reiches Gottes Feinde, die Imprecationen Davids passen also nicht in den Mund des Heilands, und die neutest. Citate stempeln sie auch nicht zu unmittelbaren Worten desselben: sie sehen darin Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werkzeug David war und dessen Werk die Schrift ist. Und nur in diesem Sinne betet der Christ sie nach. Denn er wünscht nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete: „Vater vergib ihnen“, daß auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, sondern, wenn auch erst in *articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Auch die Anatheme des Ap. über die jüdischen Irrlehrer und über Alexander den Schmid Gal. 1, 9. 5, 12. 2 Tim. 4, 14 gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang. Sie bezeichnen die äußerste Grenze, an welcher in außerordentlichen Fällen der heilige neutest. Eifer sich mit dem heiligen alttest. Eifer berührt.

V. 1—3. Der Ps. beginnt so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner. Ueber die Ultima-Betonung des *רִיבָהּ* s. zu 3, 8.; *וְיָקִימָהּ* behauptet bei fehlendem Anlaß des Tonwechsels seine Penultima-Betonung. Beide *אֵל* sind Zeichen des Acc., was hier bei erbetener göttlicher Ueberwältigung näher liegt als daß *אֵל* = *עַם* (vgl. Jes. 49, 25

mit eb. 27, 8. Iob 10, 2), weshalb auch statt des reciproken **הִלָּחֵם** hier **לָחֵם** (im *Kal*, welches sonst nur zu **נָלָחַם** das Part. **לָחֵם** 56, 2 f. hergibt) gesagt ist. Gew. nimmt man an, daß **לָחֵם** eig. *vorare* bed. und der Krieg also als Menschenfresserei gedacht sei, aber das arab. **لَحِم** legt eine andere Grundbed. nahe: fest und dicht (*Ni.* an einander) andrängen, **מִלְחָמָה** also dichtes Gedränge, dickes Gewühl und Getümmel (vgl. das homerische *κλόνος* und altdeutsch die Werre = Gewirr, Handgemenge, wov. das französische *guerre*); **לָחֵם** wie es hier gebraucht ist mag sich ebenso denominativ zu **מִלְחָמָה** verhalten, wie das deutsche kriegen (welches eig. strebend erfassen, in die Gewalt bekommen bed.) in der Bed. *belligerare* zu Krieg. Die Aufforderung an J., sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden **מִגֶּן** und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden **צָנָה** (s. 5, 13) — wodurch, da beide Schilder zugleich zu handhaben unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt — will sagen, daß er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das **בְּצִדְתִּי** (in der Eigenschaft mir zugewandter Hülfe) ist, wie Ex. 18, 4. Spr. 3, 26. Jes. 48, 10 (*tanquam argentum*) u. ö., das sogen. *Beth essentialae*.¹ **הֵרִיק** ist wie Ex. 15, 9 vgl. Gen. 14, 14 gemeint: hervorholen, hervorziehen, zücken, denn wie das Schwert außer Gebrauch in der Scheide ist, so der Speer in der *δορυδοόχη* (Od. 1, 128). Unter **סֶגֶר** versteht schon Parchon eine Waffe, man hat *σάγαρις*, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,² aber die Streitaxt ist keine hebräische Waffe und **סֶגֶר**, welches, so defektiv geschrieben, das Aussehen eines Imper. hat, gibt auch als solcher (LXX *σάγκλεισον*, Trg. **יִשְׁרֹק**) den besten Sinn: schließe d. i. schneide ab, *interclude* scil. *viam*; das Wort hat *Dechî*, weil **לִקְרָאתָ הָרָפִי** „dich

1) Das hebr. *Beth essentialae* kommt in viel freierer und umfänglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen „sein“ ist, und mit wenigen Ausnahmen (*de Sacy* II p. 471 §. 1036) nur an das Präd. negativer Sätze: *laisa bi-haklmin* er ist nicht weise oder *laisa bi-l-haklmi* er ist nicht der Weise. Das Präd. kann hienach indeterminirt oder determinirt sein. Auch im Hebr., wo dieses **ב** beim Präd., bei dem Complemente des Subj. oder auch, obwol in solöcker Weise (s. Ges. *thes.* p. 175), beim Subj. selbst erscheint, kann das damit versehene Wort determinirt sein, sei es als Eigennamen durch sich selbst (Ex. 6, 3 **בְּאֵל שֵׁהִי**), sei es durch Suff. (wie oben 35, 2 vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26), oder auch durch den Art.; wenigstens läßt sich gegen die Erkl. von **בְּעֶשֶׂן** „in der Weise (Qualität) des Rauches“ 37, 20 vgl. **בְּהַרְלֵךְ** 78, 33 und von **בְּנִפְשׁוֹ** „in der Eigenschaft der Seele“ Lev. 17, 11 syntaktisch nichts einwenden. Fleischer gibt diesem prädicativen **ב** die Bed. der Verbundenheit; im Hebr. aber, welches kein von **ב** verschiedenes **בִּי** hat, besagt es das Sein des Einen in dem Andern, die wesentliche oder charakteristische Eigenschaftung.

2) Wahrsch. Ein Wort mit dem arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italienischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind, vgl. Lagarde's Gesammelte Abh. 1866 S. 203. In der Galla-Sprache heißt *tschangare* das Schwert, DMZ XXII, 230. Ewald vergleicht nach Fresnel das *schagur* bei den Beduinen westlich von Aegypten.

meinen Verfolgern entgegenwerfend“ zu beiden vorausgehenden Anforderungen gehört; Dachselt verweist richtig auf die gleiche Accentfolge 55, 19. 66, 15. Das mos. Bild von J. dem מלחמה Ex. 15, 3. Dt. 32, 41 f. ist hier im Drange eines zorn erfüllten Gemüts mit grellen Farben ausgemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus 3^b. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte David seine tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf daß Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

V. 4—8. Nun folgen durch 2 Str. hindurch furchtbare Verwünschungen. Die Vv. בוש וְיִפֹּר verhalten sich nach Fürst u. A wie Erblassen (vgl. Jes. 29, 22 mit Ps. 34, 6) und Erröthen, aber weder hat בוש etwas mit בוש noch יפֹּר mit יפֹּר roth s. zu schaffen, sondern בוש bed. seinem Wurzelbegriff nach *disturbari* (s. 6, 11) und יפֹּר *obtegere, abscondere* (s. 34, 6); נִכְלַם aber, auf den Grundbegriff treffen *ferire, icere* (כלם) zurückgehend, bed. eig. getroffen w. (von Schmach) und betroffen (vor Scham).¹ יִסְגֹּר eig. sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42, 17). Zu dem Bilde 5^a vgl. 83, 14. Die Sätze vom Engel Jahve's 5^b 6^b sind Umstandssätze, näml. Bestimmungssätze der Weise; הִדָּחָה (den Stoß zum Falle gebend, näml. ihnen = הִדָּחָה oder הִדָּחָה 68, 28. wie vielleicht zu lesen ist, denn הִ und הִ werden verwechselt vgl. שִׁמְאָה und שִׁמְאָה 1 Chr. 8, 32. 9, 38; Spr. 20, 16) schließt sich dem Bilde 6^a, הִדָּחָה dem Bilde 5^a an, es scheint also daß die urspr. Stellung dieser zwei Sätze vom Engel Jahve's verschoben ist, wie in Ps. 34 die 5-Str. und 6-Str. ihre urspr. Stelle vertauscht haben. Es ist der Engel gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstieß, daß sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14, 25. Daß dieser Engel hier betheiligt wird, wo es sich darum handelt, ob das Königtum der Verheißung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מַלְאָךְ ה' in heilsgeschichtlich grundlegenden Zeiten. הִלָּקְקוּ *loca passim lubrica* ist Steigerungswort für הִלָּקְקוּ 73, 18. Wie הִדָּחָה an Ex. 15., so erinnert הִדָּחָה an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jahve's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, incarnirt gleichsam in Debora. Wie in v. 5 f. die urspr. Stellung von הִדָּחָה und הִדָּחָה vertauscht ist, so bedarf auch v. 7 der Zurechtstellung: יִשְׁתָּחֶה רִשְׁתָּחֶם wäre eine unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube, aber ohne Zweifel ist, wie schon ältere Kritiker erkannt haben, נִחָה aus 7^a in 7^b herüberzunehmen: grundlos d. i. ohne alle Verschuldung auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9, 16. 31, 5), grundlos gegraben eine

1) Das V. כלם bed. im Arab. *blesses*, was im Hebr. wie im Französischen auf Ehre und guten Namen bezogen wird (*blessures faites à l'honneur*). Die Bed. „anreden, reden“ ist ähnlich vermittelt wie in חָטַב (vgl. חָטַב, חָטַב) eine Rede halten, eig. auf jem. einhauen, franz. *aborder* ans Land stoßen — der Mittelbegriff ist der packende drastische Eindruck.

Grube meiner Seele (חַנּוּם חִפְרוֹ שְׁחַת לְנַפְשִׁי). In v. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefaßt. לֹא יִדַּע (mit pausalem *ā*) ist verneinender Umstandssatz (Ew. §. 341^b): *improviso*, wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt הִלְכְּדָנִי heißt es wie Hos. 8, 3 הִלְכְּדוּ: die spitzere Form malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שָׁאָה bed. nach Hupf. wildes wüstes wirres Getöse oder Gekrach, dann Verwüstung und Verderben, ein Bedeutungsübergang, der, wie aus שְׂאֵה (vgl. הַחַיָּה) als Namen der wüsten Steppe, aus שְׂאֵה Wüste, Leere und aus andern Anzeichen hervorgeht, ohne den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer, lediglich durch Uebertragung eines wüsten Durcheinander von Tönen auf ein wüstes Durcheinander von Dingen vermittelt ist; es fragt sich aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Bed. der Wüste, Oede, Leere die urspr. und die Lautbed. die abgeleitete ist (vgl. פָּרִי gähnen, leer s.; dahinfahren, dahinstürzen, dann auch: wie etwas Stürzendes dumpf tönen, so wie *rumor* von *ruere*, *fragor* von *frangi*), wofür sowol Etymologie (vgl. הָרָה wov. הָרָה) als das Uebergewicht der anderen Bed. sprechen. Hier stehen beide Bedd. nebeneinander, indem שָׁאָה das erste Mal das Wüste = Verwüstung, das zweite Mal das Wüste = Gedröhn (*δουπείν*) bed. Der Syr. aber übers., als ob es das zweite Mal שְׁחַת statt שָׁאָה hieße: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein“, wonach Hupf. mit J. H. Mich. Stier u. A. erkl. zu müssen meint: „in das Verderben, das er selbst bereitet, falle er hinein“. Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte, und diesen danach zu modeln wäre Willkür.

V. 9—10. Diese Str., mit welcher des Liedes 1. Theil schließt, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive. Dem Sturze der widergöttlichen Macht wird Triumphesfreude folgen. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6, 3. 31, 11. 32, 3. 51, 10), werden hier wie 51, 10 auch an der Freude theilhaft, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. כָּל mit verbindendem Acc. und ohne Makkef, wie auch Spr. 19, 7 (s. Baers *Psalterium* p. 133) und nach Ben-Ascher auch Ps. 87, 7 (כָּל, nicht כָּל); man hat in diesen Fällen nicht, wie Kimchi und Norzi meinen, *cāl* (mit קָמַץ רַחֵב) zu lesen, sondern *cōl*, indem, wie Lonzano richtig bemerkt, das *Mercha* gleichen Werth wie *Makkef* und also auch gleiche Wirkung hat. Der Ausruf מִי כְמוֹהוּ ist aus Ex. 15, 11., wo nach der Masora מִי כְמוֹהוּ zu punktiren ist, wie Ben-Naftali auch an u. St. punktirt: das dort stehende, hier fehlende *Dag.* schärft und erhärtet zugleich, es fordert (ohne daß hier Gefahr der Verschleifung statt hat) emphatische Aussprache, es dient nicht der engeren Verbindung, sondern nachdrücklicher Hervorhebung. הִזְקָה מְרִיבִי stärker als er s. v. a. stark während jener schwach ist, wie Jer. 31, 11 vgl. Hab. 1, 13 צַדִּיק מְרִיבִי gerecht während jener gottlos ist. Die Wiederholung וְצַדִּיק will sagen: er errettet den צַדִּיק, welcher ohnehin וְצַדִּיק, von dem Räuber seiner geringen Habe.

V. 11—16. Der 2. Theil beginnt mit 2 Str. wehmütiger Schilderung der Bosheit der Feinde. Die Futt. v. 11. 12 beschreiben Gegenwärtiges. **יָדִי הָמָס** sind *μαρτυρες ἄδικοι* (LXX). Man fordert von ihm Eingeständnis von Thaten und Dingen, die ganz außerhalb seines Bewußtseins und seiner Handlungsweise liegen (vgl. 69, 5): man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibeuter brandmarken. Was David 12^a klagt, hören wir Saul 1 S. 24, 18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wolbegründet. **שָׁכֹל לִנְפָשִׁי** ist nicht von **יְשַׁלְמִינִי** abhängig, in welchem Falle eher **כְּשֹׁל** als **שָׁכֹל** zu erwarten wäre, sondern ein Nominalsatz: Verwaisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Nicht allein daß David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, auch Michal war ihm entrissen, Jonathan entzogen, entremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und theilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwidert! Mit **וְאֲנִי** v. 13 stellt er sich den Undankbaren und Theilnahmlösen entgegen. Statt **לְבַשְׁתִּי שָׁק** heißt es **לְבוּשִׁי שָׁק**, das Hinstreben der Poesie zum Nominalsatze hängt mit ihrer Liebe zu sinniger Kürze und male-rischer Fixirung zus. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüßte; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schoß herabhängendem Haupte, so daß das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandte. Riehms Erkl.: mein Gebet aber kam unverrichteter Dinge zurück, bringt in v. 13 einen Gegensatz herein, welcher der mit **וְאֲנִי** anhebenden Gedankenfolge fremd ist, und ließe **אֵלִי** (vgl. Matth. 10, 13. Lc. 10, 6) statt **אֶל־יְהוָה** erwarten. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine*. Ich ging einher — sagt er v. 14 weiter — gemäß einem Freund, einem Bruder mir d. i. wie wenn der Leidende ein solcher ist. Die Steigerung von **רֵעַ** zu **אָח** ist wie Spr. 17, 17. In v. 14 lautete der urspr. Text wahrsch.: **כִּרְעַ כֹּאחַ לִי שְׂחֹתִי כִאֲבֵל־אִם קָרַר הִתְהַלַּכְתִּי**, vgl. 38, 7 (Riehm). **אִם כִּאֲבֵל־אִם** nicht: gleich der Trauer (v. **הָבֵל** wie **אָבֵל** v. **הָבֵל**) einer Mutter (Hitz.), sondern da persönliches **אָבֵל** näher liegt und nächst der Trauer um das einzige Kind der Verlust der Mutter (vgl. Gen. 24, 67) die tiefste Wunde schlägt: gleich einem Trauernden (**אָבֵל**¹ wie **לְבֹנֶה** Gen. 49, 12 v. **אָבֵל** Constr. wie **נִצְמָא**) um die Mutter (obj. Genit. wie Gen. 27, 41. Dt. 34, 8. Am. 8, 10. Jer. 6, 26). Mit **שְׂחֹתִי** von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt, wechselt das an sich schon die feierliche Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, ausdrückende **הִתְהַלַּכְתִּי**, zu welchem **קָרַר** hin-

1) Nach altbabyl. LA (aus einer Zeit, wo Pathach und Segol noch nicht geschieden waren) **כִּאֲבֵל** (mit dem Pathach-Zeichen und dem Raphe-Strich darunter = *ä*); s. Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus S. 141. Einleitung S. 118.

zutritt: trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug d. h. mit dunklen Kleidern, mit verweintem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צַלַּח (38, 18. Job 18, 12) seitlicher Richtung d. i. Neigung zum Falle (von צַלַּח צֶלַע sich auf die

Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und scharen sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכָה bed. schlagen; נִכָּה Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX μαστιγες, S. πληκται, Trg. conterentes me verbis suis übers., vgl. הָפַח בְּפִשְׁטוֹ Jer. 18, 18. Aber נִכָּה für sich allein kann nicht Zungenschläger, Zungendrescher bed. Das Adj. נָכָה bed. sonst mit רַגְלִים einen an den Füßen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רִיחַ, aber auch ohne Zusatz Jes. 16, 7 einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. So wird also auch נִכָּה v. נָכָה, wie גָּאָה v. גָּאָה, geschlagene d. i. herabgekommene Menschen (Hgst.) bed. können. Man könnte auch nach dem arab. نَكَى (نكأ), wov. مُنْكَى schmähen- und zanksüchtig¹ oder nach ذَوَكَ

am Geiste beschädigt s., wov. *anwak* dumm, albern (von derselben $\sqrt{\text{ך}}$ stechen, schlagen, verletzen, vgl. *ichtalla* durchbohrt = wahnsinnig s.) Hadersüchtige oder Blindwütende verstehen; aber für erstere Begriffsbestimmung spricht die Fortsetzung des Participialadj. נכים durch לֹא יִדְעָתִי solche, von denen ich bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen, also Menschen von der Hefe des Volkes (vgl. Iob 19, 18. 30, 1). Hupf. übers.: „schlagend wenn ichs nicht vermutete“, aber abgesehen von dem נכים bed. ידע nicht vermuten, sondern wissen (vgl. Hos. 8, 4), und unwissentlich geschlagen werden könnte einer nur in dem Zustande welcher Spr. 23, 29 ff. naturgetreu beschrieben wird. Wir verstehen לא ידעתי nach 18, 44. 81, 6. Es ist s. v. a. ואשר לא ידעתי und legt allerdings die Conj. נִכְרִים (Olsh.) nahe, aber der Ausdruck wird dadurch tautologisch, und die Psalmendichtung greift ja auch sonst über den gew. Wortbereich hinaus, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreißen, näml. mit Schmähreden (wie קָרַע II)

1) s. Dozy, *Remarques sur le texte d'Al-Makkari* p. 24., wo سكى nach Boethor *taquin* erklärt wird.

2) Das talm. עגה (לשון) *Sanhedrin* 101^b, welches „spöttische Sprechweise“ bed. soll, gehört um so weniger hieher, als die LA zwischen עגה (עגא) und אגא schwankt.

רָחֹסֶי entw. in logischem Nebenordnungsverh. (s. zu Jes. 19, 11) = Ruchlose, näml. Kuchen-Witzlinge, oder, was näher liegt und paßt, in logischem wie grammatischem Unterordnungsverhältnisse: die Ruchlosen (= Ruchlosesten, s. 45, 13. Jes. 29, 19. Ez. 7, 24) unter Kuchenwitzlingen. Das ׀ ist nicht das der Begleitung oder Gemeinschaft, wofür ׀ם oder ׀ת Hos. 7, 5 gesagt sein würde, sondern *Beth essentialis* oder der Eigenschaftung: in der Eigenschaft der verworfensten Exemplare dieser Menschenklasse knirschen sie über ihn die Zähne. Das Gerundiv רָחַק (vom Reibgeräusch der aufeinandergepreßten Zähne, wie רָחַק vom Prasseln des Feuers, dem Raspeln der Feile¹⁾), welches nach Ges. §. 131, 4^b gebraucht ist, trägt sein Subj. in sich selbst. Man knirscht über ihn die Zähne nach Art der Ruchlosesten unter solchen, denen die Ehre ihres Nächsten um einen Leckerbissen feil ist.

V. 17—18. Wie der 1. Th. des Ps. in Wünschen und Dank für deren Erfüllung auslief, so schließt auch der 2. bittend und dankend. בָּמָה (zusammengesetzt aus ׀ *instar* und dem von diesem im Genit. angezogenen fragenden מָה, aram. בְּמָא, arab. *kam*, hebr. wie בָּמָה mit *Dag. forte conj.* eig.: den Betrag von was?), sonst *quot*, hier *quousque* wie Iob 7, 19. מִשְׁאֵיָהֶם von שָׁאָה, dessen Plur. ebensowol שָׁאִים als שְׁאוֹת (was aber nicht vorkommt) lauten kann, wie der Plur. von אֵימָה Schrecknis אֵימִים und אֵימוֹת. Daß nicht „von ihren Verstörern“ (Hitz.) zu übers. ist, zeigt das Suff., welches auf die Feinde als Urheber der Verstörungen (Spr. 3, 25) geht. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Verstörungen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben dahingerissene. Ueber רָחַקָה s. 22, 21. Das 34, 11 eig. gemeinte בְּפִרְיִים ist hier emblematisch. אֵיךְ ist Cohortativ. צָוִים als Parallelwort zu רָב bez. sich je nach dem Zus. auf Stärke der Zahl oder der Macht.

V. 19—21. Im 3. Theil v. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele der Beters geworden und demgemäß wird auch die Sprache durchsichtiger und bewegt sich in gewohntem Geleise. שָׁקַר und חָסִים sind accusativische adverbiale Bestimmungen (vgl. Spr. 23, 29). Das V. קָרַץ bed. sowol kneifen = zwicken Iob 33, 6 (vgl. arab. *karada* absäbeln) als zusammenkneifen = zwinken, gew. von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16, 30., immer als hämische Geberde. אֵל beherrscht beide Parallelglieder wie 75, 6 u. ö. שְׁלוֹם v. 20 heißt alles was von Wolmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wolverhältnisses abzielt. רָגַע רָגַע (ו. רָגַע רָגַע) wov. z. B. רָגַע sich still

retiré halten, vgl. עֲנִי-רָגַע 76, 10. Zef. 2, 3., צְפִינָה 83, 4) sind solche, welche still vor sich hin und unbemerkt Gottes Wege gehen. אֵרָץ bei *Athnach* hinter *Olewejored* bleibt hier wie Spr. 30, 14 regelrecht unverändert (vgl. zu Spr. 30, 21). Wider solche sinnen sie arglistig erlogene

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik (1868) S. 31.

Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d. i. stolzem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: da haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. הָאֵזָר (aus הָיָה und אָז mit ץ wie in בְּהָשִׁיר, אָדָר, הָדָר) ist Freudenruf, bes. Schadenfreudenruf (vgl. Ez. 25, 3).

V. 22—24. Dieses schadenfrohe „da siehst unser Auge“ nimmt der D. auf und gibt ihm eine andere Wendung. Mit הָ wechselt v. 22. 23 vgl. 17 אֲלֵהֶיךָ, dessen Pronominalkraft in der Verbindung וְאֵלֶיךָ wieder aufgelebt ist (s. 16, 2). הָדָר bed., sein Obj. in sich selbst tragend, rege werden, aufwachen und הָדָר den Schlaf abbrechen, sich losreißen, aufraffen. „Zu meinem Rechte“, näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite“, ihn vertheidigend zu führen.

V. 25—26. Ueber den metonym. Gebrauch von נָשַׁח als τὸ ὀρεξίζον für ὀρεξίς s. Psychol. S. 203. Ihr Begehren geht dahin, David zu verschlingen d. i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: בָּלַעְנִי mit בָּ vor ל wie 132, 6 u. ö., s. über das betr. Lautgesetz Ew. §. 60^a. שָׁמְחִים עַל רָעָתִי kurz für רָעָתִי (בָּ) שָׁמְחִים. Anziehen Beschämung und Schande (109, 29 vgl. 18), so daß diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äußere Erscheinung ihrem innersten Wesen gleich wird.

V. 27—28. An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heißen die, welche wünschen, daß sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jahve's Gerechtigkeit. יִגְדַּל ist Optativ wie Num. 14, 17. Mal. 1, 5., aber nicht wie dort in dem Sinne: groß erweist sich, sondern wie 40, 17. 2 S. 7, 26. 1 Chr. 17, 24: als groß erkannt und gepriesen d. i. hochgelobt sei Er! David wünscht daß alle die aufrichtig zu ihm stehen so sagen mögen, er seinerseits ist entschlossen Gottes Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem weiß das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen (71, 24).

PSALM XXXVI.

Der Fluch der Gottentfremdung und der Segen der Gottesgemeinschaft.

- 2 Eingebung des Lasters ergeht an den Gottlosen in seines Herzens Bereiche:
Keine Scheu Gottes ist vor seinen Augen.
- 3 Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,
Um ihn in Schuld zu stürzen, zu hassen.
- 4 Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgegeben.
- 5 Unheil sinnt er auf seinem Lager,
Nimmt seinen Stand auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.
- 6 Jahve, an die Himmel reicht deine Gnade,
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
- 7 Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,
Deine Gerichte große Wassertiefe,
Menschen und Thieren hilfst du, Jahve.

- 8 Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,
Daß Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Bergung finden!
- 9 Sie werden trunken vom Ueberflusse deines Hauses,
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
- 10 Denn bei dir ist des Lebens Quelle,
Und in deinem Lichte sehen wir das Licht.
- 11 Verlängere deine Gnade den dich Kennenden
Und deine Gerechtigkeit denen die graden Herzens.
- 12 Nicht treffe mich des Hochmuts Fußtritt,
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
- 13 Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,
Hinweggestoßen und können nicht aufstehn.

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königtums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jahve, der Gefallen hat am Wole *seines Knechtes*“; David nennt sich dort den Knecht Jahve's, und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David*. Der *text. receptus* accentuiert למנצח mit verbindendem Illuj, Ben-Naftali unzweideutiger, da David nicht der מנצח selbst ist, mit trennendem Legarmeh (s. Psalter 2, 462). Die Ps. 12. 14 (53). 36. 37 bilden eine Gruppe. David klagt darin über die Sittenverderbnis des Geschlechts seiner Zeit; sie sind alle nur Abpiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitergebnisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die proph. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strophenschema ist 4. 5. 5. 6. 6.

V. 2—5. Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf. Wenn es zulässig wäre, v. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelhun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נָאֵם mit Objektgenit. wie das von Hofm. verglichene מִשָּׁע), so ließe sich der Text wie er vorliegt vertheidigen. Aber der Gen. nach נָאֵם (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso wie hier an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 ist שִׁירָה דֹרִי לְכוֹמִי nicht ein Lied von meinem Lieben bezugs seines Weinbergs, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muß also פֶּשַׁע den Sprecher und לְרָשָׁע wie 110, 1 לְאֲדֹנִי den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt und es wird ihr ein orakelmäßiger Spruch beigelegt. Aber das bei jener Fassung des פֶּשַׁע als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. מִקֶּרֶב לִבִּי ist bei dieser Fassung des פֶּשַׁע als *gen. subj.* schwierig und hat, wie man es auch verstehe, sei es daß es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem D., innerlichst bewußt oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst. Es liegt sehr nahe, mit LXX Syr. Hier. Ar. לִבִּי zu lesen. Demnach übers. Then., indem er mit Mr. v. Leng. Böttch. Baur נָאֵם zur Ueberschrift zieht: „Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens“ d. i. sie ist der innerste Trieb all seines Denkens und Thuns. Aber diese Isolirung des נָאֵם ist wider Sprachgebrauch und Sitte. Besser Hupf. Hitz. und zuletzt auch Böttch.: „Eingebung der Sünde wohnt dem Gottlosen im Innern seines Herzens“, oder vielmehr, da der Sinn von בִּקְרָב nicht central, sondern peripherisch ist: im Bereiche (innerhalb) seines Herzens, dieses ganz erfüllend

und einnehmend, wobei zu beachten, daß diese Zusammenstellung בקרב לבו (statt בקרבו oder בלבו, בלבבו) nur hier vorkommt, wo mit Personification der Sünde ein von ihr ausgehender Vorgang auf dem Gebiete des Seelenlebens gezeichnet werden soll. Freilich läßt sich diese Verwendung des נָאֵם nicht weiter belegen, aber נָאֵם (verw. נָהַם, הִקְמָה) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ist ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemmâm* Ohrenbläser) oder auch, da das Sprachbewußtsein damit nicht die Vorstellung des bedeutsam heimlich, feierlich leise Eing gesprochenen, sondern Ausgesprochenen verbindet, ein passendes Wort für das was der Frevel, indem er sich innerhalb des Herzens an die Stelle Gottes und seiner Gewissensstimme gesetzt hat, mit feierlicher Propheten- oder Philosophenmiene dem Gottlosen sagt. לְרָשָׁע bez. aber nicht den Angeredeten, sondern wie 32, 10 den Inhaber. Er hat diese Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, so daß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat. Hienach können wir der übrigen ansprechenden Conj. Diestels נָעַם פֶּשַׁע וְיָדִי entrathen. Da wir nun nach jenem פֶּשַׁע נָאֵם weiter zu hören erwarten was und wie der Frevel zu ihm spricht, so dünkt es uns das Nächstliegende, daß הַחֲלִיק den Frevel zum Subj. habe. Wir erkl. aber weder: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerisch), denn diese Auffassung ist nach rückwärts und vorwärts zusammenhangswidrig, noch mit Hupf. (nach Hofm.): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Walne“, denn הַחֲלִיק bed. nicht sanftes Verfahren sondern schmeichlerisches Verhalten, noch auch mit Riehm: „Gott führt nach seiner (der Gottlosen) Meinung glatte, gefällige Reden gegen ihn, nämlich in Bezug auf das Entdecken, das Hassen seiner Schuld“, denn nach הַחֲלִיק hat ל die Präsumtion für sich, den Zweck des Schmeichelns, nicht bloß den Betreff, zu bez., und die Voraussetzung, daß הַחֲלִיק wegen בְּעֵינָיו ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht nothwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingange 2^a auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (אֵל wie אֵל Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wolgefällige, und zu welchem Zwecke? Ich erklärte früher: *zur Erreichung seiner Verschuldung* d. i. um es zu erreichen, daß er sich verschulde, *zu Hassen* d. i. daß er Gott und Menschen hasse statt sie zu lieben, mit dem Bemerken, daß לְשׂוֹנֵא absichtlich so objektlos wie Koh. 3, 8 laute, um zu sagen, daß die Schmeichelrede des פֶּשַׁע ihn antreibt, Alles was Gegenstand der Liebe sein sollte zum Gegenstande des Hasses zu machen und im Hasse als in seinem Elemente zu leben und zu weben. Die RA מַצֵּא צֶדֶק bed. gew. Schuld erreichen indem man sie ermittelt (constatirt) Gen. 44, 16. Hos. 12, 9., einmal 2 Kön. 7, 9 aber: Schuld erreichen indem man sie begeht. Indes ist es doch wahrscheinlicher, daß wie לְמַצֵּא so auch לְשׂוֹנֵא das Laster zum Subj. habe: dieses schmeichelt dem Gottlosen und zwar wie בְּעֵינָיו besagt, so daß er sich auch wirklich geschmeichelt fühlt, und welchen Zweck verfolgt es dabei: um wenn er in die Falle gegangen, die ihm dieses Schmeicheln stellt, seine

Verschuldung zu constatiren, um zu hassen d. h. um ihm dann den hinter der Schmeichellarve lauernnden Haß zu fühlen zu geben; denn die Sünde nimmt Lichtengelsgestalt an, entlarvt sich aber hinterdrein als unsere teuflische Feindin. Die Forderung Riehms, daß עֵינֵי לִשְׁנֹא sein müsse, ist unberechtigt. Sonderbar ist der Sinn, den wir in den Worten finden allerdings, aber nach jenem נָא dürfen wir Sonderbares erwarten. Then. sucht durch die leichte Textänderung לִמְצֹא עֵינֵי וְלִשְׁנֹא abzuheffen und erkl., indem er wie auch Ew. החליק impersonell faßt: ja es schmeichelt ihn in seinen Augen (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Aber die impersonelle Fassung des החליק ist ohne Beleg im Sprachgebrauch und בְּעֵינָיו fordert durchaus Verschiedenheit des Schmeichelnden und sich geschmeichelt Fühlenden. Der Ausdruck 3^b ist, wie man auch erkläre, hart, aber Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde schildert, pflegt sich mit solchen Wolken zu umziehen, welche unserem unzugänglichen Verständnis wie Textverderbnisse erscheinen. In Str. 2 ist alles leichter; לְהַשְׁבִּיל לְהִיטִיב ist ein ebensolches Asyndeton, wie לִמְצֹא עֵינֵי לִשְׁנֹא. Vernünftig und gut (was wesentlich zusammenfällt) zu handeln hat ein solcher der Herrschaft der Sünde anheimgefallener, Gott entfremdeter Mensch aufgegeben (לֵךְ הָרֵל wie 1 S. 23, 13). Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אֵינָן (Jes. 59, 7) Heillosigkeit, diesen absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat (Spr. 16, 29. Jes. 65, 2), und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

V. 6—10. Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der D. zu einem lieblicheren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen. Statt בְּשִׁמְרִים heißt es mit unterbliebener Synkope בְּהַשְׁמִרִים, wie Neh. 9, 19 בְּהַשְׁרָה, indem der Art. mit Emphase seine urspr. Demonstrativkraft geltend macht (s. jedoch Ges. §. 35 Anm. 2); וְ wechselt mit עַד vgl. 57, 11 hat hier wie 19, 5. 72, 16 den Sinn des Rührens oder Hinaureichens an den damit bezeichneten Ort; der D. bez. die Erhabenheit und Ueberschwenglichkeit der göttlichen Gnade und Treue bildlich nach irdischen Maßverhältnissen: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁמַיִם d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אֲמוּנָה unterscheidet sich die צִדְקָה dadurch, daß jene durch Gottes Verheißungen, diese durch seine Heiligkeit normirt ist, und dadurch, daß jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich theils als rechtfertigend in Gnaden theils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der D., daß sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11) unwandelbar fest (111, 3) wie die Gottes Größe und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge;

von Gottes Gerichten daß sie יהוה רבך unbegreiflich und unausforschlich (ἀνεξερεύνητα Röm. 11, 33) wie der große tiefwogige innerirdische Wasserschwalm, der in Meeren und Strömen zur äußern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches, wie bei der Sintflut (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs engste in ihr Freud und Leid verflochtene Thierwelt befaßt. In diese anbetungswürdige Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so werthvoll über alle Schätze und wie so theuerwerth dem der sie zu schätzen weiß. Das ו von יְהוָה ist das erklärende: *et hoc ipsum quod*. Die energische Futurform יִהְיֶה (mit Vorton-Kamez) steht hier *in p.* wie 36, 8. 39, 7. 78, 44. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem „Fette deines Hauses“. Das Haus Gottes ist sein Heiligtum und überh. sein Gnadenbereich. דָּשַׁן (vgl. שֶׁבַע 65, 5) heißen die reichlichen, lieblichen, kraftvollen Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirtet, und רָנָה (wov. יִרְנֶה wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade überschwenglich erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jahve's Tische (s. Jer. 31, 14) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Communionopfermähler — diese äußerlichen Ritualien sind hier geistlich verinnerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen שִׂרְיָם, womit er sie bewässert und befruchtet, ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten (Gen. 2, 10), seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Ihm dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell: בְּאוֹרָה; נִרְאָה-אֵל außer Gott sehend sehen wir nur Finsternis, dagegen in das Lichtmeer Gottes vertieft werden wir von göttlicher Erkenntnis erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet. Nachdem der D. einige Blicke in das Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallheller ist sie hier.

V. 11—13. Erst jetzt folgt in dem Schluß-Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte. Der D. bittet, daß Gott solche Gnade den Seinen hinausziehe d. i. fernerhin erhalte (מִשֶּׁה wie 109, 12); daß der Fuß des Uebermuts, der als Tyrann gedacht ist, ihn nicht überkomme (בֹּא wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Herde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18). Mit חֶסֶד wechselt die ihrer Gnadenseite nach dem Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheißenen Gnadenlohn spendende צֶדֶקָה. Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhöhung seines Gebetes gewiß, die Widersacher Gottes und der Seinen auf

immer gestürzt. וַיִּשָּׁפֵן weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 prophetisch. וְהָיָה ist *Pu.*, die hie und da sich findende Penultimabetonung ist falsch, der Gedanke fordert ein Passivum. Der D. schaut wie Jesaia 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrucker der Gemeinde Jahve's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das scheinbare Glück der Frevler und das wahre der Frommen.

- 1 א An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
א An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
- 2 Denn wie Gras verdorren sie eilends,
Und wie üppiges Grün welken sie hin.
- 3 ב Bleibe an Jahve und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflge Treue.
- 4 Und ergötze dich an Jahve,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.
- 5 ג Gib Jahve anheim deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.
- 6 Hervorführen wird er wie das Licht deine Gerechtigkeit,
Und dein Recht wie die Mittagshelle.
- 7 ד Duld' in Jahve ergeben und harre seiner,
Ereifre dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.
- 8 ה Hege keinen Zorn und laß den Ingrimms fahren,
Ereifre dich nicht, nur zu Bösesthum führt es.
- 9 Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
Aber die auf Jahve Hoffenden — die erben das Land.
- 10 ו Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
- 11 Aber die Sanftmütigen werden das Land ererben
Und sich ergötzen an Fülle des Friedens.
- 12 ז Sinnst Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
Und knirscht er über ihn seine Zähne —
- 13 Der Allherr lachet seiner,
Denn er sieht daß kommen wird sein Tag.
- 14 ח Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,
Um zu fällen den Elenden und Armen,
Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
- 15 Hinein ins eigne Herz wird dringen ihr Schwert,
Und ihre Bogen werden zerbrochen.
- 16 ט Taugender ist das Wenige des Gerechten,
Als die Güterfülle vieler Frevler.
- 17 Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,
Und die Gerechten stützt Jahve.
- 18 י Jahve achtet auf die Tage der Lauteren,
Und ihr Besitztum wird auf ewig dauern.
- 19 Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,
Und in Tagen der Hungersnoth werden sie satt.
- 20 כ Kommen ja doch die Frevler um,
Und die Feinde Jahve's sind wie der Anger Prangen,
Schwinden hin als Rauch, verschwinden.

- 21 **b** Feihen muß der Frevler und kann nicht zahlen,
 Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
 22 Denn seine Gesegneten werden erben das Land
 Und seine Fluchbetroffenen werden ausgerottet.
 23 **m** Mit Jahve thut der Mann feste Schritte,
 Und an eines solchen Weg hat Er Gefallen.
 24 Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,
 Denn Jahve stützet seine Hand.
 25 **b** Noch hab ich, als Knabe erst, dann alt geworden,
 Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
 Und seinen Samen um Brot bettelnd.
 26 Immerfort beschenkt er und leiht dar,
 Und sein Same ist zum Segen.
 27 **b** Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
 Und bleibe wohnen auf ewig.
 28 Denn Jahve liebet das Recht
 Und wird nicht verlassen seine Frommen.
b In Ewigkeit werden sie behütet,
 Aber der Frevler Same wird ausgerottet.
 29 Die Gerechten werden das Land ererben
 Und auf immer darauf wohnen.
 30 **b** Pflichttreuer Mund spricht Weisheit aus,
 Und ihre Zunge redet was recht ist.
 31 Ihres Gottes Gesetz ist in ihrem Herzen,
 Nicht wanken ihre Schritte.
 32 **m** Zu schaden dem Pflichttreuen lauert der Frevler
 Und trachtet ihn zu tödten.
 33 Jahve übergibt ihn nicht in seine Hand
 Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.
 34 **p** Kühn zu Jahve blicke auf und ware seinen Weg,
 So wird er dich erhöhen das Land zu erben,
 An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.
 35 **m** Rohherzigen Frevler hab ich gesehn
 Und er ergoß sich wie ein heimischer Baum saftvollen Laubes.
 36 Da ging man vorüber und sieh er war nicht mehr,
 Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.
 37 **m** Schau den Rechtschaffnen an und beobachte den Geraden,
 Daß Nachblieb hat der Mann des Friedens.
 38 Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusamt,
 Der Frevler Nachblieb wird ausgerottet.
 39 **m** Und theilhaft des Heils macht Jahve Gerechte,
 Der ihre Bergung in Bedrängnis-Zeit.
 40 Es steht Jahve ihnen bei und befreit sie,
 Befreit sie von den Frevlern und hilft ihnen,
 Weil sie traun in Ihn.

Das Band, welches Ps. 37 mit 86 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv. ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergernis, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Deshalb nennt Tertullian diesen Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potho contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Jenen Grundged. entfaltet der D. nicht in umfänglichen Strophen, sondern die Buchstaben des Alphabets entlang in kürzeren Sprüchen, nicht ohne Wiederholungen und Nachholungen, um ihn immer überzeugender und

tiefer einzuprägen. Der Ps. schließt sich also der Reihe 9 f. 25. 34 an — alles alphabet. Ps. von David, dessen auch die anmutige, geflügelte, gedankenvolle und doch so leichte, schlichte und dabei feine Sprache dieses Ps. würdig ist. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ר, כ, ק jedoch sind tristichisch, ח (zweimal vertreten, jedoch viell. unabsichtlich), נ und ת pentastichisch. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zusehen, sind die urspr. gesonderten Str. ס und ע nur durch die Versabtheilung ineinandergeschoben. Die ע-Str. beginnt mit לעולם v. 28^b und bildet ein Tetrastich, wie auch das ס. Daß vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. ה steht, darf nicht stören. Auch das ת beginnt v. 39 mit ותעצה. Die gleichartigen Anfänge רשע רשע, זים רשע, ליה רשע, צופה רשע v. 12. 21. 32 scheinen, wie Hitz. bem., Absätze der Spruchfolge hervorheben zu wollen.

V. 1—2. „Der Dichter — bem. Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt.“ Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indes erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ist was hier der D. meint und was im B. Iob auch Iob selber c. 27 ausspricht. Mit הִתְהַרְהֵר sich erhitzen (versch. v. הִתְהַרְהֵר wetteifern Jer. 12, 5. 22, 15) wechselt קָנָא in Glut *ex candescencia* gerathen, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31 übergegangen, überh. ist dieser Ps. eins der dav. Muster für die salomonische Gnomik. Die Form רָמַל ist nach Ges. Olsh. Hitz. *fut. Kal* von מָל verw. אָמַל: sie welken hin, Pausalform für רָמַל wie יָהֲמוּ 102, 28.; durch das *Ni.* נָמַל Gen. 17, 11., wov. *fut.* רָמַל = רָמַל, ist dem V. מָל auch die Bed. abschneiden gesichert, s. zu Iob 14, 2. 18, 16. Aber der Parall. und die Bestimmung der Weise מְהֵרָה sprechen für die Bed. welken, welche auch durch Sprachvergleichung feststeht.¹ רָקָה רָקָה ist genit. Verbindung: Grün (*viror*) jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

V. 3—4. Das „Land“ ist durchweg in diesem Ps. das verheißene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jahve's, welches nicht bloß eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheißungsreiche Zukunft hat und schließlich in vollkommener Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: genieße des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befeleige dich der Tugend der Treue. Die zwei Imper. 3^b geben sich, da es ihrer zwei sind (vgl. v. 27) und der erste ohne verknüpfendes ו ist, als fortgesetzte Ermahnungen, nicht als Verheißungen, und somit ist אֲמִינָה nicht adv. Acc. wie 119, 75 (Ew.), sondern Obj. zu רָעָה weiden, treiben, üben (syn. רָדָה Hos. 12, 2), vgl. רָעָה, רָע der sich um jem. oder etw. annimmt,

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 51.

beduinisch *صاحب* = *راعى* von jeder Art näheren Verhältnisses (DMZ V, 9). Es könnte auch *רצה* (habe Gefallen) heißen, aber dieses Verbum, obwol es aramäisch auch *רצה* lautet, hat etymologisch nichts mit *רצה* weiden zu schaffen. In v. 4 ist *ויהיך* Nachsatz: habe deine Lust an J. (hier wie Iob 27, 10 als Geheiß, wogegen Iob 22, 26. Jes. 58, 14 als Verheißung), so wird er dir gewähren die Anliegen (*משאלה* wie 20, 6) deines Herzens, denn wer, losgekettet von der Creatur, an Gott sich ergötzt, der kann nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigner in Liebe verschmolzen, versagte.

V. 5—6. Die LXX übers. *זיל* (= *זל* 22, 9) falsch *ἀποκάλυπον* statt *ἐπιθόσω* 1 P. 5, 7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges auf J., überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, *צפה* wie 22, 32. 52, 11 vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardts Befehl du deine Wege. Das Perf. v. 6 setzt das verheißende *רצפה* fort. *הוציא* bed. wie Jer. 51, 10 herausstellen: er wird an den Tag bringen deine verkannte Gerechtigkeit gleich dem Lichte (der Sonne Iob 31, 26. 37, 21 und insbes. Morgensonne Spr. 4, 18), welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht (*מִשְׁפָּט* ist Pausalform des Sing. bei *Mugrasch*) gleich dem Doppellichte des Mittags, vgl. Jes. 58, 10., wie zu v. 4. Jes. 58, 14.

V. 7. Das V. *הָיָה* mit seinen Derivv. 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende, auf alle Selbsthülfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille. *הִתְחַלֵּל* (v. *חָלַל* in Spannung sein, härren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *Berachoth* 30^b als Syn. von *הִתְחַוֵּךְ* und gleichsam Reflex. von *הָלַךְ* von der Samlung zu flehentlichem Gebet. Mit 7^b wird der Grundton des ganzen Spruchpsalms von neuem angeschlagen. Zu 7^c vgl. die Definition des Ränkeschmids Spr. 24, 8.

V. 8—9. Ueber *הָרַפָּה* (laß ab) *imper. apoc. Hi.* für *הִרְפָּה* s. Ges. §. 75 Anm. 16. *אֶךְ לִהְרֹשׁ* ist ein Satz für sich (vgl. Spr. 11, 24. 21, 5. 22, 16): es ist nur zum Bösesthum, es läuft nur darauf hinaus, daß du dich verständigst. Der endliche Ausgang ist, ohne daß du ungeberdig zu werden brauchst, daß die *מַרְעִים*, denen du durch solches leidenschaftliche Murren und Hadern dich gleich stellst, ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg J. zu ihrem Hoffungsgrund und Hoffungsziel machen, das Land (s. 25, 13) ererben (*יִירָשׁוּ* nach *הָמָּה* mit regelrechtem *Dag. forte conj.*). Das Ende entscheidet, das schließliche und also ewige.

V. 10—11. Der Vordersatz 10^a lautet wörtlich: *adhuc parum (temporis superest)*, *וְ עוֹד מְעַט* wie Hos. 1, 4 vgl. Hagg. 2, 6 und wie in gleichem Zus. *וְ מְעַט* Iob 24, 24. Auch *וְהִתְבַּיַּנְתָּ* ist Vordersatz mit hypothetischem Perfekt Ges. §. 155, 4^a. Wie LXX 11^a übers.: *οἱ δὲ πορεύεσθαι κληρονομήσουσι γῆν*, lautet dieses Verheißungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmut, welche, mit Gott zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was

widergöttliche Selbstsucht sich anmaße und sich zu erobern suchte, fällt den Sanftmütigen anheim zu seligem Besitze.

V. 12—13. Das V. **זָמַם** ist mit **ל** dessen verbunden, welcher die Zielscheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16 vgl. Job 16, 9., Geberde der Wut, nicht des Hohns, obwol Wut und Hohn gew. beisammen sind. Aber der Herr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wütigen Planmachers, denn er, der die Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. den Tag seines Todes (2 S. 26, 10), seiner Strafheimsuchung (137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) voraus.

V. 14—15. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken **פָּתַח** Ez. 21, 33 vgl. Ps. 55, 22. Die Verbindung **יִשְׁרִי-יָדָהּ** ist wie **חַמִּימִירֶרֶךְ** 119, 1. Der Hauptton liegt v. 15 auf dem Suff. von **בָּלָגָם**: durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. **בְּשִׁחוֹתָם** hat (bei Baer) *Schebâ dirimens* wie in korrekten Texten auch Jes. 5, 28.

V. 16—17. Mit v. 16 lautet Spr. 15, 16. 16, 8 vgl. Tob. 12, 8 überein. Das **ל** von **לַצַּדִּיק** umschreibt den Gen. (Ges. §. 115). **חַמֵּן** ist rauschende Menge, hier irdischen Besitzes. **רַבִּים** ist nicht *per attract.* (vgl. 38, 11 **הֵם** für **הֵיא**) s. v. a. **רַב**, sondern der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegeng gehalten. Statt der Bogen 15^b werden hier die Arme genannt. Wem die Arme, die eignen nämlich, zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet J. den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

V. 18—19. Das Leben derer, die J. mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebethätigen Kenntnissnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16. Er läßt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Die *αἰώνιος κληρονομία* ist noch nicht wie im N. T. jenseitig gedacht. V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben.

V. 20. Mit **בִּי** wird die vorausgeg. Aussage aus ihrem Gegentheil begründet (vgl. 130, 4). **בִּיקָר בִּיקָר** bildet ein schönes Lautspiel, **יָקָר** ist substantivirtes Adj. wie **יָדֹל** Ex. 15, 16. Statt **בְּעֶשֶׂן** ist nicht **בְּעֶשֶׂן** Hos. 13, 3 zu lesen; das **ב** ist durch 102, 4. 78, 33 und alte Zeugnisse gesichert. Der Sinn ist, daß sie hinschwinden in Rauch d. i. in solchen sich auflösend, oder auch daß sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf. Hitz.); beides ist sachlich und sprachlich zulässig, das Letztere empfiehlt sich durch **בְּהֶבֶל** 78, 34 vgl. **בְּעֶלֶם** 39, 7. **בְּעֶשֶׂן** gehört zum ersten regelrecht betonten **בָּלִי**, denn das *Munach* bei **בְּעֶשֶׂן** ist Stellvertreter des *Mugrasch*, welches überall da wo dem Sillukton nicht wenigstens zwei Sylben vorausgehen nicht Platz greifen kann (s. Psalter 2, 503); das zweite **בָּלִי** hat zur Abwechselung (Ew. §. 194^c) d. i. Vermannigfaltigung des Rhythmus (vgl. **לְמַה . . לְמַה** 42, 10. 43, 2. **עוֹרִי . . עוֹרִי** Richt. 5, 12 und zu 137, 7) und hier insonderheit wegen seiner pausa-

len Stellung (vgl. צָרִי 137, 7) den Ton auf Penultima, vgl. auch חָרִי Iob 24, 1 und חָרִי Jes. 16, 8 (Norzi zu Ps. 58, 4).

V. 21—22. Es ist die Verheißung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche v. 21 in die allgemeinere Sinnspruchform gefaßt ist. לָרִי bed. jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*). Die Begründung v. 22 ist nicht unpassend (Hitz., der v. 22 hinter v. 20 setzt): in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Mildthätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgeschehliche beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stießen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheißung.

V. 23—24. Von J. aus (אֲפֹ fast = ὑπό beim Pass. wie Iob 24, 1. Koh. 12, 11 und in wenigen andern St.) werden des Mannes Schritte gefestigt, nicht: gerichtet (LXX Hier. *κατεσθύρεται*), was vorliegendem Sprachgebrauch nach הִדְבִּקְנִי (Pass. von הִדְבִּיקְנִי Spr. 16, 9. Jer. 10, 23. 2 Chr. 27, 6) heißen würde, während בִּדְבִּקְנִי, das *Pulal* v. בִּדְבִּיקְנִי, nach 40, 3 zu verstehen ist. Mit נָבִיר ist der Mann in prägnantem (Iob 38, 3) und zwar ethischem Sinne gemeint, vgl. dagegen den Ausdruck des allmeineren „der Mensch denkt, Gott lenkt“ Spr. 16, 9. 20, 24. Jer. 10, 23. Daß 23^a der Biedermann gemeint, zeigt 23^b: dem Wege d. i. Lebensgange eines solchen ist Gott mit Wolgefallen zugewandt (פָּחַדְתָּ פֶּחַדְתָּ pausale Umlautung von פָּחַדְתָּ): gesetzt daß er fallen sollte, sei es ein Fall aus Misgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern J. stützt seine Hand, gewährt ihr einen festen Stützpunkt (vgl. מְצִיטָה 63, 9 u. ö.), so daß er sich wieder aufrichten, wieder emporstürzen kann.

V. 25—26. Es ist eine alte theologische Regel: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis*. Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er will ja eben der Anfechtung begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst, und thut dies, indem er dem Vorübergehenden das schließlich Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.

V. 27—28^a. Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheißungen ist hier wieder bei v. 3 angelangt. Der Imper. שָׁכֵן, dort ermahnend, erscheint hier mit ו der Folge in verheißendem Sinne: und bleibe, solches thuend, wohnen auf ewig = so wirst du . . (שָׁכֵן prägnant wie 102, 29. Jes. 57, 15); indes behält der Imper. doch auch in solchen Fällen seine Bed., indem ermahnt wird, sich mit der Erfüllung der Pflicht zugleich ihres Lohnes theilhaft zu machen. Zu 28^a vgl. 33, 5.

V. 28^b—29. Die Versabtheilung ist falsch, denn ohne Zweifel schließt die ם-Str. mit הִסְתִּירָהּ, und die ף-Str. beginnt mit לְעֵינֶיךָ, so daß vorliegendem Texte nach das ף dieses Wortes der akrostichische Buch-

stabe ist. LXX aber hat hinter εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται noch eine Verszeile, welche einen andern Anfang der 3-Str. bietet und in *B* irrig ἄνομοι ἐκδικήσονται. in *A* (vgl. Vulg.) richtig ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται lautet. Mit ἄνομος übers. LXX Jes. 29, 20 צָרִיךְ mit ἄνομα Iob 27, 4 צָרִיךְ und mit ἐκδιώκειν Ps. 101, 5 הַצִּמִּית, das Synon. von הַצִּמִּיר, so daß also diese Zeile, wie schon Venema und Schleusner erkannt haben צָרִיךְ וְצָרִיךְ lautete. Man sieht sofort, daß dies nur eine andere LA für לְעוֹלָם נִשְׁמְרוֹ ist und da sie neben diesem steht ein alter von LXX in den Text verpflanzter Versuch, einen correkten Anfang der 3-Str. herzustellen. Ob aber diese Herstellung Wiederherstellung des Ursprünglichen sei (Hupf. Hitz. Riehm), ist fraglich, da צָרִיךְ kein Psalmwort ist (weshalb das jedoch kritisch minder wahrscheinliche צָרִיךְ Böttchers sich eher empfiehlt) und לְעוֹלָם נִשְׁמְרוֹ einen vermittelteren logischen Fortgang ergibt.

V. 30—31. Das V. הָיָה vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens und des sinnenden Vortrags (s. 2, 1), wie אָמַר die des Denkens und Sagens. 31^b besagt in diesem Zus. Festigkeit sittlichen Bestandes. Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Thora ist ihm nicht bloß ein äußerlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Thora seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handels. Zu הָיָה bei folg. Plur. des Subj. vgl. 18, 35. 73, 2 *Chethib*.

V. 32—33. Der Herr als ἀνακρίνων wird wie 1 Cor. 4, 3 f. dem ἀνακρίνειν der Menschen oder menschlicher ἡμέρα entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurtheilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnatur a mundo*, rief Tertullian seinen Mitverfolgten zu, *absolvimur a Deo*.

V. 34. Das Glaubensauge hoffend auf J. gerichtet wandle seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurtheilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לְרִשְׁתָּהּ *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebarten.

V. 35—36. Mit רָשָׁע ist צָרִיךְ (n. d. F. צָרִיךְ) gepaart, wie Iob 15, 20 beide wechseln: einen schreckeneinflößenden, tyrannischen Frevler, vgl. übrigens auch Iob 5, 3. Das Part. 35^b bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat*. LXX Hier. übers. statt כאֲזוּרַח רִצֵּן als ob es כאֲזוּרַח „gleich der Libanon-Ceder“ hieße. Aber אֲזוּרַח רִצֵּן heißt eine mit der Heimat unvordenklich verwachsene Eiche, Terebinthe oder dgl., welche im Laufe der Jahrhunderte einen riesigen Stamm und ein weithin sich dehnendes Gezweig erlangt hat. רִצֵּן ist was in hohem Grade die Eigenschaften des Schlappen oder Biegsamen und des Elastischen in sich vereinigt; wir haben kein einzelnes Wort das die in dem was die Araber رُجْوَة nennen vereinigten Vorstellungen ausdrückt, ähnlich ist das lat. *lentus* in *lenti rami*, *lenti salices*, *lenta viburna*. רִצֵּן ist kein

Farbenwort, sondern man hat dabei an Weichheit und also Saftfrische, Biegung und also Spannkraft, Schlappheit und also Dehnung und Ueberhang der Verzweigung, wie etwa die einer Trauerweide, zu denken. **וַיִּעָבֶר** bed. nicht: da schwand er hin (Trg. Hupf. u. A.), denn **עָבֶר** paßt in diesem Sinne nicht für einen Baum. Richtig Lth.: *Da man für vbergieng* Ges. §. 137, 3. Viell. aber ein Hörfehler, wie nach *Ochla we Ochla* No. 133 **וַיִּאָמַר** viermal für **וַיִּעָבֶר** steht.¹ Der D. schrieb doch wol **וַיִּעָבֶר**, wie mit Riehm nach LXX Syr. u. A. zu lesen sein wird.

V. 37—38. Man könnte **הָם** auch neutr. für **הֵם** und **הִיאָר** für **הִיאָר** fassen, aber in diesem Falle würde der D. **הִיאָר** statt **הִיאָר** geschrieben habe, **הִיאָר** also wie z. B. 1 S. 1, 12. Mit **כִּי** wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefordert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat als Frucht seiner Friedensliebe **אֲחֵרֵיהֶם** Zukunft (s. zu Spr. 23, 18), näml. in seinen Nachkommen Spr. 24, 20., während die Apostaten zusamt vertilgt werden; nicht allein sie selbst, auch die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet Am. 4, 2. 9, 1. Ez. 23, 25. Es verbleibt ihnen kein Nachblieb, der ihren Namen fortpflanzt, ihre **אֲחֵרֵיהֶם** ist dem Untergange geweiht (vgl. 109, 13 mit Num. 24, 20).

V. 39—40. Das Heil der Gerechten kommt von J., es ist also eigenschaftet gemäß seinem Ursprung: gewiß, vollkommen, ewig bleibend. **מִיָּמִינוֹ** ist Appos.; die *plena scriptio* gilt uns wie 2 S. 22, 33 als Anzeichen, daß **מִיָּמִינוֹ** hier nicht Veste, sondern Ort des Sichbergens, Schutzstätte, Asyl bed. soll, in welchem Sinne **مَعَانِ اللَّهِ** (Schutz Gottes) und **مَعَانِ وَجْهِ اللَّهِ** (Schutz des Angesichts Gottes) ein (auch als Schwurformel verwendeter) arab. Ausdruck ist (s. übrigens zu 31, 3). Die Modi der Folge v. 40 sind *aoristi gnomici*. Der Parallelismus 40^{ab} ist stufenpsalmartig fortschreitend. Der kurze Begründungssatz *ki chásu bo* bildet einen nachdrücklichen Schlußfall.

PSALM XXXVIII.

Bitte um Wandlung verdienten Zorns in rettende Liebe.

- Jahve, nicht in deinem Grimme ahnde mich
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
- 3 Denn deine Pfeile haben sich in mich herabgesenkt,
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.
- 4 Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
- 5 Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,
Wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.
- Es stinken, eitern meine Beulen
Von wegen meiner Thorheit.
- 7 Ich krümme mich, bin niedergebeugt gar sehr,
Den ganzen Tag schleich ich trauerswarz dahin.

1) Vgl. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

- 8 Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem,
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
9 Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,
Heule vor Gestöhn meines Herzens.
10 O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
11 Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft,
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.
12 Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie]
13 Und Schlingen legen mir die nach meiner Seele trachten,
Und die nach meinem Unglück streben reden Verderbliches,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.
14 Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
15 Ich bin worden wie ein Mann, der nicht höret,
Und in deß Munde keine Widerrede.
16 Denn auf dich, Jahve, harr' ich,
Du, du wirst antworten, o HErr mein Gott.
17 Denn ich sage: mögen sie sich nicht mein freuen,
Die bei meines Fußes Wanken wider mich großthun würden.
18 Denn ich bin fertig zum Hinfall
Und mein Herzleid steht vor mir immer.
19 Denn meine Schuld muß ich bekennen,
Bangen ob meiner Sünde.
20 Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
21 Und vergeltend Böses um Gutes
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.
22 Verlaß mich nicht, Jahve;
Mein Gott, bleib nicht fern von mir.
23 Eile mir zu Hülfe,
O HErr, der du mein Heil bist!

An Ps. 37 schließt sich wegen seines der ח-Str. dieses Ps. ähnlichen Schlusses der Bußps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde Davids als Anlaß (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische Reihe. David ist geistig und leiblich verstört, verlassen von seinen Freunden und als auf immer Verworfenener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer brennt in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie Finsternis. Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsternis zu lichter Glaubenszuversicht hindurch. Der Ps., obwol Erguß so hoch und tief gehender Empfindungen, ist doch ebenmäßig und sinnig angelegt. Er besteht aus drei Sinngruppen, die in 4 (v. 2—9) + 3 (v. 10—15) + 4 (v. 16—23) Tetrastiche zerfallen. Sinnig ist die Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist ה', das erste Wort der 2. אֱלֹהֵי, in der 3. wechseln ה' und אֱלֹהֵי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 hat der Ps. das überschriftliche לְחֹזְקֵי gemein. Auf diese Hazkir-Ps. neben den Hodu und Halleluja deutet der Chronist 1 Chr. 16, 4. Kamph. Riehm übers. לְחֹזְקֵי zum (beim) Räuchern, aber daß לְחֹזְקֵי räuchern bedeuten könne ist unerweislich — es ist hier wie Jes. 66, 3 Denominativ von אֲזַכֵּרָה. Bei Darbringung von Speisopfern מִנְחֹת kam ein Theil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingeölten Mehls und der

ganze Weihrauch, ins Altarfeuer; dieser Theil hieß **זֹכֶרֶת** *ἀνάμνησις* und ihn darbringen *denom.* **זֹכֶרֶת**, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckte. Bei Darbringung dieses Gedächtnistheils der Mincha gebetet zu werden sind die zwei Ps. bestimmt, also: zu (*bei*) *Darbringung der Ascara* (des Mehlopfers-Abhubs). LXX fügt hier *περί (τοῦ) σαββάτου*, wol s. v. a. **לַשַּׁבָּת**, hinzu.

Es wiederholt sich an diesem Ps. eine Eigentümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und die Folter körperlicher Qualen, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttest. Gläubige, dessen Sündenerkenntnis noch nicht so vergeistlicht und vertieft ist wie die neutest., fast immer an der öffentlich gewordenen sündlichen That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. v. 21 **רִשְׁתִּינִי**), welche, wie dem neutest. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird, den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben.

V. 2—9. David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Strafleidens in Züchtigungsleiden. Bakius umschreibt v. 2 richtig: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore, ut iudex; ne punias iustitiae rigore, sed misericordiae dulcore* (vgl. zu 6, 2). Das Verneinungswort ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5, 9, 19, 75, 6. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist **נָחַת** nicht *Pi.* wie 18, 35., sondern *Ni.* von dem gleich folgenden *Kal* **נָחַת** (**נָחַת** Ges. §. 38); das Trg. übers. mit dem *Ittatal* **נָחַת** (dem Reflexiv-Passiv-Stamm des Afel): deine Pfeile sind auf mich herabgeworfen, aber dann müßte es **נָחַת** heißen — das *Ni.* ist reflexiv und von dem intrans. **נָחַת** ebenso möglich als z. B. **נָקַרַב** (Ew. §. 123^b), es faßt die Pfeile Gottes als selbstthätige Mächte. **נָקַרַב** ist der Zorn als Ausbruch *frigor* (vgl. Hos. 10, 7 LXX *φρύγανον*), hier vorn mit *ē* statt *i*, welche in diesem Worte wechseln, und **נָקַרַב** als Glühen; **נָקַרַב** (bei Homer *κῆλα*) Gottes Zornpfeile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und **נָקַרַב** wie 32, 4, 39, 11 Gottes Strafhand, welche sich in den Strafverhängnissen zu fühlen gibt, weshalb **נָקַרַב** als Modus der Folge angeknüpft werden konnte. In v. 4 heißt der Zorn **נָקַרַב** als Aufbrausen. Die Sünde ist Ursache der Zornerfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5^a ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5^b mit einer niederdrückenden Last; **נָקַרַב** sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In v. 6 heißen die Wirkungen der göttlichen Strafhand Beulen **נָקַרַב** (eig. unterlaufene buntstriemige Schlagwunden Jes. 1, 6., v. **נָקַרַב** streifig, buntfarbig machen oder sein), welche **נָקַרַב** üblen Geruch verbreiten und **נָקַרַב** in Eiterung übergehen; die Sünde, die das verursacht, heißt **נָקַרַב**, weil sie, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. Mit Emphase bildet **נָקַרַב** den zweiten Halb-

vers; נַצְרִירָה aus v. 7 dazu heraufnehmend (Mei. Then.), bringt man es um diese seine Stellung, s. über die drei נַצְרִירָה Ew. §. 217¹. So tief an Seele und Leib erkrankt, muß er sich aufs äußerste krümmen und beugen; נַצְרִירָה von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., שָׁחָה von gebeugter Haltung 35, 14., נִקְרָה von schwerfälligem schleifendem Gange. Mit דָּר v. 8 hebt die Begründung der Bitte zum 3. Male an. Seine בְּסָלִים d. i. inneren Lendenmuskeln, die sonst feistesten Theile, sind voll נִקְרָה Gebranntem d. i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkte leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlt in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosgkeit eingetreten; פֶּגֶם ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das נִי. bed. in diesen Zustand der Auflösung, was die Bed. der פֶּגֶם vgl. فجر פֶּגֶם ist, gerathen, wie נִקְרָה in den Zustand der Zer-

malmung versetzt s. Das מִן von מִנְהִירָה will sagen daß die laute Klage nur die Aeüßerung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tieferinneren Stöhnens ist.

V. 10—15. Nachdem er so sein Leiden vor Gotte geklagt, fährt er etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Er hat geklagt, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müßte; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpreßt, unmittelbar vor sich (נִיךְ wie לִיךְ 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntnis nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowol um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist im Zustande heftiger Rotationsbewegung oder auch nur heftiger, schnell sich wiederholender Zusammenziehung und Ausdehnung (Psychol. S. 252), also stürmischen Klopffens (סִתְרָרָה Pealal nach Ges. §. 55, 3).¹ Die Kraft, deren Centrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen, auch dieser (attraktionell, da das Licht der Augen nicht anderem entgegengehalten wird, für גִּסְדֵּהוּא), ist nicht bei ihm, sondern durch Weinen, Wachen, Fiebern ihm verloren gegangen. Die ihn lieben und ihm befreundet sind, haben sich weitweg von seiner Zornplage (נִיךְ Berührung von Gottes Zornhand) gestellt, nur zusehend (Obad. v. 11), also in eher feindlicher (2 S. 18, 13) als freundlicher Haltung: מִנְּקֵרָה weitweg innerhalb des Sehbereichs Gen. 21, 16. Dt. 32, 52. Die Worte יִקְרָבִי מִרְחֹק עֲמִידִי, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, geben sich als Glosse oder Variante: מִנְּקֵרָה = מִרְחֹק 2 K. 2, 7. Seine Feinde aber suchen seinen Fall und seine Hilflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoß zu geben; יִרְקָשׁוּ

1) Das arab. قَلْبٌ bed. Herz und Umdrehung; das Herz — so wird die Benennung erklärt — ist was sich wendet und dreht: das Palpitirende, s. zu 103, 1 vgl. die indogermanischen Namen des Herzens bei Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 75.

(mit dagessirtem פ¹) besagt, was sie infolge seiner Lage unternommen. Inhalt ihrer Reden ist **היות** gänzliches Verderben (s. 5, 10), und zu diesem Zwecke ist es **מְרִמֹת** Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muß im Bewußtsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthülfe verzagend seine Sache Gott anheimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschließen ihm den Mund, so daß er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine **הוֹדָה** Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst (Iob 23, 4). Man übers. nicht: „wie ein Stummer nicht öffnet seinen Mund“; ׀ ist nur Präp., nicht Conjunction, und gerade hier liegen in v. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise.²

V. 16—23. In sich selber zunichte geworden verzichtet er auf Selbsthülfe, denn (**בִּי**) er harrt auf J., der allein ihm helfen kann. Er harrt seiner Erwidrung, denn (**בִּי**) er sagt u. s. w. — er harrt auf Erwidrung, auf Erhöhung dieser seiner auf Gottes Ehre gerichteten Bitte, daß Gott seine Feinde nicht über ihn triumphiren lasse und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärke; 18^b scheint noch unter dem Regimen des פֶּן³ zu stehen, aber da man in diesem Falle *Vav relat.* und eine andere Wortstellung erwartete, ist 18^b als Subjektssatz (vgl. 35, 26) anzusehen: „die beim Wanken meines Fußes, d. i. Umschlagen meines Leidens in Untergang, wider mich großthun würden.“ **בִּי** v. 18 knüpft begründend an **בְּמוֹט רַגְלִי** an: er ist **כְּכֹל לְצַלֵּעַ** gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. Das **בִּי** v. 19 schließt sich begründend an 18^b an:

1) Die Variante **וְיִנְתָּנִי** bei Norzi beruht auf einer misverstandenen Stelle Abulwalids (*Rikma* p. 166).

2) Die von Hupf. für den conjunctionellen Gebrauch des ׀ beigebrachten Beweismstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig (s. Riehm zu Ps. 17, 11); am meisten scheint Ob. v. 16 dafür zu sprechen, aber da ist der Ausdruck elliptisch, **בְּלֹא** ist = **כְּאִשֶּׁר לֹא** wie **לֹא** Jes. 65, 1 = **כְּאִשֶּׁר לֹא**. Nur **בְּמִן** (**כִּל**) kann con-

junctionell gebraucht werden, aber **כִּי** (**כִּי**) ist im Althebräischen wie im Arabischen (s. Fleischer in der Hallischen Allg. LZ. 1843 Bd. IV S. 117 ff.) immer Praep. und für das Sprachbewußtsein wie *instar*. urspr. ein Substantiv (s. Wünsche's Hosea 1, 35 f.); erst die mittelalterliche Synagogalpoesie (s. Zunz, Synagogal-Poesie des MA. S. 121. 381 f.) gestattet sich, es als Conj. (z. B. **כִּי מְצָא** als er gefunden) zu gebrauchen, wie es nach Osianders Inschriften-Entzifferung auch im Himjarischen (DMZ XIX, 214. 248) und im biblischen Chaldaismus, aber nur in der verkürzten Formel **כִּי מְצָא** (vgl. syr. **ܕܥܠܡܐ**), vorkommt. Der an das mit diesem ׀ *instar* versehene Wort sich anschließende Verbalsatz ist meist Attributivsatz wie oben, zuweilen aber auch Umstandssatz (**חַל**), wie 38, 14 vgl. Sur. 62, 5: „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt“.

3) Es gibt folgende Konstruktionsweisen des פֶּן, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *fut. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *fut. et fut.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Constr. vernothwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebengriffs des Satzes hervorgehoben werden soll z. B. Dt. 20, 6. Einmal folgt auf פֶּן sogar 3) *perf. et fut. consec.*, näml. 2 K. 2, 16.

sein Herzleid bleibt ihm immerfort gegenwärtig, denn er muß seine Schuld bekennen und dieses Schuldgefühl ist eben der Stachel seines Schmerzes. Und während er im Bewußtsein wolverdienter Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde gewaltig (an Zahl) und dabei lebensfrisch und seine Hasser in Lüge (Acc. der Bestimmung) zahlreich. Statt תַּיִים ist wahrsch. תָּנִים das Ursprüngliche und wie 35, 19. 69, 5 zu lesen (Houbig. Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber auch LXX Symm. Hier. lasen תַּיִים, und die so alte LA, obwol schlecht zu תַּצְמִי (wofür man תַּצְמִיִּים erwartete) passend, ist wenigstens nicht sinnlos: er betrachtet sich laut v. 9 mehr als einen Todten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind תַּיִים lebendig d. i. lebenskräftig, diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wie auch sonst die Betonung der Form סָבִי außer Pausa schwankt, hat תַּרְבִּי hier, obwol nicht *perf. consec.*, den Ton auf *ultima*.¹ 21^a ist Appos. des Subj., welches von v. 20 her das gleiche bleibt. Statt תַּרְבִּי (Ges. §. 61 Anm. 2) lautet das *Keri* תַּרְבִּי *rād'fi* (ohne folg. Makkef) oder תַּרְבִּי *rād'fi*, vgl. über diese Aussprache 86, 2. 16, 1 und zu dem *Chethûb* תַּרְבִּי das *Cheth*. צַרְפָּה 26, 2., auch מַיִרִי 30, 4. Mit dem „Verfolgen des Guten“ meint David bes. das im Verhältnis zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigte.² Er schließt v. 22 f. mit Seufzern um Hülfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsternis. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans*. Aber wie Kainsbuße und Davidsbuße sich unterscheiden, zeigen die Schlußworte: „Herr mein Heil“ (vgl. 51, 16); die wahre Buße hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

PSALM XXXIX.

Bitten eines Schwergeprüften angesichts des Glücks der Gottlosen.

- 2 Ich sprach: „waren will ich meine Wege vor Verfehlung mit meiner Zunge;
Waren will ich meinem Munde Zäumung,
So lange noch der Frevler vor mir.“
- 3 Ich verstummte in Stille,
Schwieg des Glücks nicht achtend,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.
- 4 Es erglühete mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Brüten lohte Feuer —
Ich redete mit meiner Zunge.

1) Als *perf. consec.* sind auf *ult.* betont תַּרְבִּי Jes. 20, 5. Ob. 9 und תַּרְבִּי Jes. 66, 16., viell. auch תַּרְבִּי, תַּרְבִּי Hab. 1, 8 und תַּרְבִּי (*perf. hypoth.*) Iob 32, 15., aber keinen bes. Grund hat die Ultimabetonung von תַּרְבִּי 55, 22., תַּרְבִּי 69, 5., תַּרְבִּי Jes. 38, 14., תַּרְבִּי Jer. 4, 13., תַּרְבִּי Spr. 14, 19. Hab. 3, 6., תַּרְבִּי Iob 32, 15., תַּרְבִּי Thren. 4, 7.

2) In griech. u. lat. Texten, desgleichen in allen äthiop., mehreren arabischen und dem syr. *Psalt. Mediolanense* findet sich hinter v. 21 der Zusatz: *Ce aperripsan me ton agapeton osi necron ebdelygmenon Et projecerunt me dilectum tanquam mortuum abominatum* (so das *Psalt. Veronense*). Theodoret deutet ihn auf Absaloms Verh. zu David. Die Worte *ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* sind aus Jes. 14, 19.

- 5 Laß mich wissen, Jahve, mein Ende,
Und meiner Tage Maß wie klein es;
Möcht' ich erkennen, wie vergänglich ich bin!
- 6 Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir,
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht. (*Sela*)
- 7 Nur als ein Schemen wandelt der Mann einher,
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt.
- 8 Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!
Mein Harren, dir gilt es.
- 9 Aus all meinen Uebertretungen reiß mich heraus,
Zum Schimpf des Ruchlosen setz mich nicht!
- 10 Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,
Denn du, du hasts gethan.
- 11 Nimm hinweg von mir deine Plage,
Vor der Befehdung deiner Hand muß ich vergehn.
- 12 Züchtigst du mit Ahndungen ob Verschuldung einen Mann,
So machst du zergehn, wie Mottenfraß, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen. (*Sela*)
- 13 O höre mein Gebet, Jahve,
Und auf mein Schreien horche!
Zu meinen Zähnen schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß, wie alle meine Väter.
- 14 Blicke von mir weg, daß ich mich erheitre,
Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich der D. 38, 14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39, 3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zu ihrer Paarung berechnete. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62 welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: der Verf. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offenen Feinde geworden sind und im Genusse unrechtmäßiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgem. Ermahnungen ab, daß Vertrauen auf Reichtum täuscht und daß die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich vor anderen Ps. im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אֵל, beide haben zweimal סֵלָה, beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, durchsichtig und klassisch, daß die Kritik nicht befugt ist, sich zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Daß der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen ließ, erklärt sich daraus, daß 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jahveps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לִמְנַצֵּחַ ist hier לִירֵדָתָן (bei den Griechen Ἰδιούσιν) beigefügt. So geschrieben ist der Name auch 77, 1. 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17., überall mit dem Keri יִרְדָּתָן, was die nach Analogie von זְבֻלָּתָן mundrechtere Vocalisation 62, 1; es ist eine Sproßform von יִרְדָּתָן oder יִרְדֵּתָן, vgl. שְׁבִיתָ וְשָׁבִיתָ, וְחָפְשִׁיתָ וְחָפְשִׁיתָ.

הַפְּסִיִּי. Es heißt so einer der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaf und Heman 1 Chr. 16, 41 f. 25, 1 ff. 2 Chr. 5, 12. 35, 15., ohne Zweifel Eine Person mit אִיִּתָן 1 Chr. c. 15., eine Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c. 16 sich in יִדְרוֹתָן verwandelt. Somit wird לִידְרוֹתָן neben לַמְנִצָּח Name des מְנַצֵּחַ selbst d. i. dessen sein, dem das Lied zur musikalischen Ausführung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, daß wir statt des ל von לִידְרוֹתָן in zwei Ueberschriften 62, 1. 77, 1 על lesen. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Ausführen übergeben, und mit על als derj., dem die Ausführung aufgegeben wird. Die Uebers.: *dem Vorsteher der Jedithumiten* (Hitz) ist in Ansehung des als Geschlechtsname wie אֲדָרָן 1 Chr. 12, 27. 27, 17 gebrauchten יִדְרוֹתָן möglich, hat aber den überschriftlichen Gebrauch des ל gegen sich.

Der Ps. besteht aus 4 Absätzen ohne strophisches Ebenmaß. Die ersten 3 sind von nur ungefähr gleichem Umfang und der kleinere letzte ist sichtlich epilogisch.

V. 2—4. Der D. erzählt, daß er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, daß er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen mußte. Der Entschluß folgt auf das einführende אֶמְרָתִי in Cohortativen. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange waren, daß er sich nicht mit seiner Zunge vergehe, näml. durch murrende Klagen über das eigne Misgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wolte waren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde Zäumung (vgl. zur Form Gen. 30, 37) oder einen Zaum (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt daß man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Da verstummte er denn דַּמְיָה in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg מְבוֹי weggewandt vom (s. 28, 1. 1 S. 7, 8 u. ö.) Glücke d. h. dem dessen er den Frevler sich erfreuen sah, er suchte den räthselhaften Widerspruch dieses Glücks mit Gottes Gerechtigkeit todt zu schweigen — aber das selbstaufgelegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward dadurch נִפְּדָר aufgestört, aufgerührt, aufgerüttelt; die innere Glut ward infolge der zurückgehaltenen Klage um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer“ d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein loderndes Feuer, näml. ausbrechenden Unmuts, und das Ende davon war: „ich redete mit meiner Zunge“, unvermögend, meinen Schmerz länger zu verschließen. Was nun folgt, ist nicht das vom D. in solchem Zustand Geredete (Hupf.). Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, daß Er ihn stille Ergebung lehren möge.

V. 5—7. Er bittet Gott, ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen (vgl. 90, 12), denn indem seiner Vergänglichkeit wird er sich auch seiner Bedingtheit bewußt werden und von allem Rechten und Murren ablassend sich zu Gott, dem Gott, von welchem der Frevler nichts wissen mag, als alleinigem Hoffungsgrund flüchten. Möchte ihm denn Gott sein Ende (Iob 6, 11) d. i. sein Lebensende zu erkennen geben, und seiner Tage Maß, was es um dies sei יָדָה

interr. extenuantis wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewußt werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 מִה־הָקָלִר אֲנִי *quantilli sim aevi*, weil הָקָלִר nicht „vergänglich“ bed. könne. Aber הָקָלִר bed. was abläßt und aufhört, also in diesem Zus. endlich und vergänglich. מִה *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit הֵן (der üblichen Einführung der *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage d. i. Lebenszeit eines Menschen מִן־חַיָּוִי zu Handbreiten gemacht d. i. ihr nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. חַיָּיִם einige Tage z. B. Jes. 65, 20), deren sechs auf eine Elle gehen (vgl. πῆχυνος χρόνος bei Mimnermos und 1 S. 20, 3), zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über הָקָלִר 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts. Die Partikel אֲנִי ist urspr. affirmativ und von da aus restrictiv, wie רַק urspr. restrictiv und dann affirmativ ist; zuweilen auch geht wie gew. in אֲנִי die affirmative Bed. in die adversative (vgl. *verum, verum enim vero*) über. An u. St. ist dem restrictiven Sinne entsprechend zu erklären: nichts als eitel הָקָלִר (Jefeth: هباء) *flatus* Hauch d. i. Nichtigkeit (vgl. 45, 14. Jac. 1, 2) ist jedweder Mensch נֶפֶשׁ feststehend d. i. wenn er auch noch so feststeht, noch so standfest ist (Zach. 11, 16). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bitterer Klage, und der Gesang fährt v. 7 in dems. Thema fort. צָלַם (v. צָלַם schneiden, zuschneiden, s. Genesis S. 532) bed. *effigies* Abbild; das בָּ ist wie 35, 2 *Beth essentiae*: er wandelt einher nur bestehend in einem wesenlosen Schemen. Nur הָקָלִר hauchweise (144, 4), auf windiges Ziel hin und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (pausales *ful. energicum* wie 36, 8) und der so ruhelos und geräuschvoll sich abmüht (vgl. מִה־חַיָּה Spr. 15, 16) weiß nicht, wer die vielen Dinge, die er aufhäuft (צָבַר wie Iob 27, 16), einmal einraffen d. i. samt und sonders gierig an sich nehmen wird, vgl. Jes. 33, 3 und zu — *ām* = *αὐτά* Lev. 15, 10 (wobei dem Sprechenden אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים vgl. Jes. 42, 16 im Sinne liegt).

V. 8—12. Mit וְעַתָּה pflegt ein entscheidender Wendepunkt der Rede zu beginnen: und nun d. i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruhvollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11, 3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, daß J. seines Harrens Ziel ist. Es konnte befremden, daß der D. laut v. 5 seine Endlichkeit und Vergänglichkeit sich Warnung vor Murren und die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungsgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben J. als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben das Heroische des alttest. Glaubens, daß er mitten in den Räthseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Uebels, bittet der D. 9^a vor allem, daß Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden satksam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Unehre ein Gespött der

Ungläubigen werden würde, bittet er 9^b, daß Gott es dahin nicht kommen lasse; כַּל 9^a hat *Mercha* und ist also wie 35, 10., da zu *Kamez chatuf* wie kein *Metheg* so auch kein *Accent* treten kann, mit *â* (nicht *ô*) zu lesen; über נָכַל 9^b s. zu 14, 1. Uebrigens ist er stumm und still (vgl. syntaktisch Jes. 53, 7 Perf. mit folg. Imperf.); denn daß und was er leidet ist Gottes Fügung; mit dem Bekenntnis: Du hast es gethan (עָשָׂה so absolut wie 22, 32. 37, 5. 52, 11. Thren. 1, 21) beugt er sich unter seine gewaltige Hand. Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiß, daß er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, daß Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. הִנֵּנִי nennt er sein Leiden wie 38, 12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, הִכָּה ה' (v. הִכָּה, aram. הִכָּא ziehen, zerren, reizen) als Aufregung, Herausforderung, Ankämpfung der Hand Gottes wider ihn, mit אֲנִי setzt er der allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem wenn es so fortgeht der Untergang gewiß ist. In v. 12 bringt er das Selbsterlebte auf einen allgem. Erfahrungssatz: in Ahndungen (הִכָּהוּ v. הִכָּהוּ Nebenform zu הִכָּהוּ) ob Verschuldung züchtigtst du einen Mann (*perf. conditionale*), da machst du zerschmelzen, zerfallen (יִמָּסּ *fut. consec. v. הִמָּסּ* zerflößen 6, 7), wie die Motte (Hos. 5, 12), sein Anmutiges (Jes. 33, 2) d. i. seine Leibesschöne (Lob 33, 21), so daß diese verfällt, wie ein mottenfräsiges Kleid verlumpt. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6^c, der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein wie dort.

V. 13—14. Der D. erneuert schließlich die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend. Das dringliche שְׁמַעָה lautet hier volltönender שְׁמַעָה¹. Neben den Gebetsworten erscheinen auch die Thränen hier als Gotte vernehmliches Gebet, denn wenn die Thore des Gebets als verschlossen erscheinen, so bleiben doch die Thore der Thränen unverschlossen (שַׁעַר דַּמְעוֹת לֹא נִנְעֲלוּ) *Berachoth* 32^b. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit des irdischen Lebens geltend. גֵּר ist der Fremdling, welcher in einem Lande das nicht seine Heimat gastweise umherzieht und weilt, הוֹשֵׁב der Beisaß oder Schutzverwandte, der ohne von Haus

1) So Heidenheim und Baer nach Abulwalid, Mose ha-Nakdan, Parchon, Efödi. In Codd. findet sich dazu die masor. Bem. לִירָה קִמְצָה חֲסָה oder לִירָה d. h. „nur hier mit *Kamez chatef*“. Dieses ist euphonisch, wie in לִקְרָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalid חֲרָמָה 1 p. 198, wo auch מִטְהָרָה = מִטְהָרָה 89, 45 unter diesen Beispielen aufgeführt ist (Ges. §. 10, 2 Anm.). Diese Häufung des *Schebâ compositum* unter Nichtgutturalen, denen ein Guttural folgt, war eine Liebhaberei Ben-Aschers im Unterschiede von Ben-Naftali. Abramsohn hält שְׁמַעָה für eine Mischpunktation aus שְׁמַעָה Iob 34, 16 und שְׁמַעָה Dan. 9, 19., aber es ist nur eine das Wort nachdrücklicher machende Colorirung, wie Ben-Ascher sie liebte. Im biblischen Chaldaismus ist sie unter Nichtgutturalen auch da wo kein Guttural folgt üblich z. B. קָרָם, קָרָם, קָרָם, קָרָם.

aus ein Anrecht zu haben sich da niedergelassen hat und auf Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. כָּל־אֲבוֹתַי blickt zurück bis auf die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4). Israel hat zwar dormalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe seines Gottes und der Einzelne blos während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn J. — betet David — seinen Zornblick von ihm wegwenden, damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist. הַיֵּשׁ ist *imper. apoc. Hi.* für הַשֶּׁיָּה (in Kal-Bed.), welcher weder wie הָרָב noch wie הַזֶּל vocalisirt werden konnte; er sollte הַיֵּשׁ lauten, lautet aber indem das *e* der offenen Sylbe dem *a* assimiliert ist ebenso wie Jes. 6, 10 der *imper. Hi.* v. שֶׁשׁ, ohne daß man *oblīne* (*oculos tuos*) = *connive* (Abulw.) zu erkl. hat, was ein gottesunwürdiger Ausdruck wäre, vielmehr: blicke von mir weg, vgl. dazu Iob 7, 19. 14, 6. Zu אֲבִלְיָה (vgl. arab. *ablaḡ* vom freien heitern Himmel, *tubḡ* von der Sonne: sie kommt ins Heitere, entwölkt sich) ebend. 10, 20. 9, 27; zu אֶלֶף ebend. 10, 21; zu וְאֵינִי ebend. 7, 8. 21. Der Schluß des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit demselben Räthsel beschäftigt, mit welchem der Ps. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiß Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, daß denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muß, eine befriedigendere Lösung.

PSALM XL.

Dank, Selbstaufopferung und Bitte.

- 2 Harrend harrete ich Jahve's,
Da neigte er sich zu mir und hörte meinen Hülfruf.
- 3 Und zog empor mich aus Wüstheits-Grube, aus Schlamm des Pfahles
Und stellte auf Felsen mein Füße, festigte meine Schritte.
- 4 Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte —
Es schauens viele und scheuen und fassen Vertraun zu Jahve.
- 5 Heil dem Manne, welcher Jahve macht zu seinem Vertrauensgrund
Und nicht sich wendet zu Uebermütigen und lügnerisch Abtrünnigen.
- 6 Viel hast du ausgeführt, Jahve mein Gott, deiner Wunder und Gedanken
für uns;
Nichts ist dir zu vergleichen,
Sonst würd' ich Kund' und Aussage thun —
Sie sind zu gewaltig um herzuzählen.
- 7 Schlacht- und Speisopfer begehrtst du nicht,
Ohren hast du mir gegraben,
Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.
- 8 Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über
mich geschriebnen,
- 9 Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehrt' ich,
Und dein Gesetz ist inmitten meines Innern.“

- 10 Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen verschloß ich nicht;
Jahve, du, du weißt es.
- 11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht inmitten meines Herzens,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verhehlt ich deine Gnad' und Wahrheit großer Gemeinde.
- 12 Du deinerseits, Jahve, wirst nicht verschließen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und Wahrheit werden immerfort mich schirmen.
- 13 Denn umringt haben mich Uebel bis zur Unzählbarkeit,
Erfast haben mich meine Verschuldungen und ich vermag nicht zu sehen;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.
- 14 O wolle, Jahve, mich erretten;
Jahve, mir zum Beistand eile!
- 15 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden zusamt die meine Seele
suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
- 16 Erstarren mögen ob des Straflohn's ihrer Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!
- 17 Fröhlich werden und sich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahve“ die da lieben dein Heil.
- 18 Bin ich gleich elend und arm,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Mein Beistand und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Er gehört, wenn er davidisch und nicht vielmehr jeremianisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme von Ps. 69 (s. daselbst) entscheiden läßt — in die Reihe der zwischen Gibeä Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Thora, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle v. 8., außerdem der gelobte Lobpreis Jahve's בְּקוֹלֵי v. 10 f. vgl. 22, 26. 35, 18, zahlreicher als die Haare des Hauptes v. 13 vgl. 69, 5., der Wunsch יִצְרִיחֵי v. 12 vgl. 25, 21., das höhrende הִאָּחֵז v. 16 vgl. 35, 21, 25 und manches Andere, s. darüber Hebräerbr. S. 457. Die 2. Hälfte ist in Ps. 70 verselbständigt. Sie ist weit fähiger einen selbständigen Ps. zu bilden als die erste, welche nur in die Vergangenheit zurückblickt und ebendeshalb auch ohne Bitte ist.

Charakteristisch für diesen Ps. sind die eher nach Gebets- als Liedweise langen Zeilen, welche mit unverhältnismäßig kürzeren wechseln. Gesellt man zu diesen langathmigen Zeilen noch einige gleichfalls mehr oder weniger indicirte andere, so läßt sich der Ps. leicht in 7 sechszeilige Str. zerlegen.

Der Hebräerbrief 10, 5—10 faßt v. 7—9 dieses Ps. in Anschluß an LXX als Wort des in die Welt eintretenden Christus. Daß diese Auffassung des Ps. typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen, sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, daß sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Thieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist. Den ganzen Ps. typisch-prophetisch zu verstehen werden wir dadurch nicht veranlaßt. Er steigt von der typisch-prophetischen Höhe, zu der er aufgestiegen, schon von v. 10 an wieder herunter: von v. 13 an ist der in v. 10. 11 abklingende typisch-prophetische Ton gänzlich verklungen.

V. 1—4. David, den wir, wenn auch wie bei dem gleicherweise jere-
mianisch lautenden Ps. 31 nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen,
befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter,
andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lob-
preis billig den Vortritt, wie überh. nach 50, 23 Dank der Weg zum
Heile ist. Seine Hoffnung, obwol *הוֹחֵלֶה מִמָּשְׁכָּה* Spr. 13, 12., hat ihn
nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Dank-
lied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. *יָהּ קִיֵּיתִי* ich
harrte andauernd und anhaltend; *ה'* ist nicht Voc. wie 39, 8., sondern
Acc. wie 25, 5. 130, 5. Zu *וַיֵּשׁ* ist *אָזְנוֹ* hinzuzudenken, obwol sich nach
17, 6. 31, 3 statt des *Kal* das *Hi.* *וַיֵּשׁ* erwarten ließ. *בֹּרַשׁאֵן* bed. nicht
Grube des Wassergebrauses, da *שׁאֵן* für sich allein (s. dagegen 65, 8.
Jes. 17, 12 f.) nicht diese Bed. hat und überdies „rauschende“ (Hgst.),
wilde Wasser einer Grube oder Cisterne kein naturwahres Bild erge-
ben; auch nicht Grube des Einsturzes, da *שָׂאָה* die Bed. *deorsum labi*
nicht aufweist, sondern: der Verwüstung, des Verderbens, des Unter-
gangs (Jer. 25, 31. 46, 17.), s. oben zu 35, 8. Ein anderes Bild: Schlamm
des Moores (*נֶחֱלַם* nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlamm-
boden man nicht fußen kann — eine Wortverbindung wie *מִסְרֵי־נֶחֱלָם* Zach. 10, 1.
אֶרְמֵי־עָפָר Dan. 12, 2., in der Mischna *Mikwaoth* IX, 2 durch *הַכּוּרִית*
(Schlamm der Wassergruben) erklärt. Von da stellte J. seine Füße auf
einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die
ihn umschloß, und gab ihm festen Grund unter seinen Füßen. Der hohe
Fels und die festen Schritte sind Gegens. der tiefen Grube und des nach-
giebigen Schlammbodens. Diese Rettung ward ihm neuer Stoff des
Dankes (vgl. 33, 3), ward in seinem Munde „Lobpreis unserm Gotte“,
denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum
Besten seines erwählten Volkes. Die Futt. 4^b (mit gleicher Alliteration
wie 52, 8) geben sich durch ihre Häufung als von Gegenwärtigem und
Fortwährendem gemeint.

V. 5—6. Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen (*מִבְטָחוֹ* mit
latentem Dag. wie nach Kimchi auch 71, 5. Iob 31, 24. Jer. 17, 7) auf
J. setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an
Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses *אֲשֶׁר־י* ist Jer. 17, 7. Wie davi-
disch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heißt es nicht *הָאִישׁ*,
sondern *הַנֶּפֶדֶר*, welches besser den Mann als zum Selbstvertrauen ver-
suchten bez. *רָחֵב* von *רָחַב* (nicht von *רָחַב*) sind die Ungestümen, die
in ihrem Uebermut alles niederwerfen; *שֹׁטֵי כָזָב* „Lügen-Abweichende“
(*שֹׁטֵי* = *שָׂטָה* vgl. 101, 3) heißen die statt der Wahrheit der Lüge erge-
benen Abtrünnigen: *כֹּזֵב* als Acc. des Zieles zu fassen ist bei der genit.
Verbindung wenigstens mislich, es als Gen. im Sinne des Objektsacc.
(wie *הַלֵּכִי הָאֵל* Spr. 2, 7) zu fassen ist deshalb unthunlich, weil *שֹׁטֵי*
(*שָׂטָה*) keinen trans. Sinn zuläßt, *כֹּזֵב* ist also *gen. qualit.* wie *אָזְנִי* 59, 6. Diese
2. Str. enthält zwei Nutzenwendungen des Selbsterlebten. Der Gott-
vertrauende erscheint dem D. von da aus als überglücklich und eine
weite Perspective auf Gottes gnädiges Walten über sein Volk eröffnet
sich ihm. *נִפְלְאוֹת* sind verwirklichte Gottesgedanken und *מַתְשִׁבוֹת* sich

verwirklichende, wie Jer. 51, 29. Jes. 55, 8f.; רבוּת ist Praedicatsacc.: in großer Zahl, reicher Fülle, אֱלֵינִי „für uns“ wie z. B. Jer. 15, 1 (Ew. §. 217^c). Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle von Wunderthaten und Heilswürfen — es gibt nicht עָרַךְ אֵלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, οὐκ ἔστι (Ew. §. 321^c) σοὺν τί σοι, עָרַךְ wie 89, 7. Jes. 40, 18., sie sind zu gewaltig (עָצָם von gewaltiger Summe wie 69, 5. 139, 17 vgl. Jer. 5, 6), als daß man sie hererzählen könnte. Ebendas mit andern Worten besagt nach Ros. Stier Hupf. auch אֵין עָרַךְ אֵלֶיךָ: es ist nicht möglich sie dir (vor dir) darzulegen, aber daß der Mensch Gotte seine Wunder und Heilsgedanken „darlege“ (S. ἐκθέσθαι) oder herordne (Trg. Hier.), ist eine ungeziemende Vorstellung. Mit Recht finden LXX Syr. Vulg. Jefeth in אֵין עָרַךְ אֵלֶיךָ eine Aussage der Unvergleichlichkeit Gottes. Die folg. Cohortativformen יִצְרֶיךָ יִצְרֶיךָ lassen sich nach Iob 19, 18. 16, 6. 30, 26. Ps. 139, 8 als Vordersatz des Folg. fassen: will ich sie verkündigen und ausreden, so sind sie zu gewaltig um sie herzuzählen (Ges. §. 128, 1^d), die Accentuation aber faßt sie als nachschlagendes Satzglied: ich würde (wie 51, 18. 55, 13. Iob 6, 10) sie verkünden und ausreden. Er würde das, aber weil Gott in der Fülle seiner Wunder und Heilsgedanken schlechthin ohne Gleichen ist, muß er es bleiben lassen — sie sind so gewaltig, daß das Hererzählen derselben weit hinter ihrer gewaltigen Fülle zurückbleibt. Die Worte *alioqui pronunciarem et eloquerer* haben die Art eines Zwischensatzes, was, wie v. 7 zeigt, dem Stile dieses Ps. gemäß ist.

V. 7—9. Die Gedankenverknüpfung ist klar: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage gibt er erst eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer. Die Opfer werden zwiefach benannt a) nach ihrem Material: זֶבַח Thieropfer und מִנְחָה Mehloffer (mit Einschluß des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräußerliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); b) nach ihrem Zweck, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wolgefallens, oder, wie hauptsächlich חֲטָאָה (hier חֲטָאָה), Abwendung des göttlichen Misfallens vermitteln. Daß זֶבַח u. עֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, daß זֶבַח speciell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, nämli. das Tôda-Schelamim-Opfer, angehört, und daß עֹלָה als das Opfer der Anbetung προσευχή, welche immer auch generelle Danksagung εὐχαριστία ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, daß er solche unpersönliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so wenig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, daß die Opferthora nicht göttlichen Ursprungs sei, wol aber daß der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen gleichlaufenden Aussagen 7^a und 7^c steht אֲזַנִּים קָרִיךָ לִי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägtest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluß gabst du mir. Aber obschon קָרִיךָ graben auch in dem Sinne von Durchgraben zulässig ist (s. zu 22, 17), so spricht doch ge-

gen diese Erklärung 1) daß sich dann nach der RA אָז אָז, אָז אָז, אָז אָז statt אָז אָז vielmehr אָז אָז erwarten ließe, da der innere Sinn, an welchem die äußerlichen Sinneswerkzeuge mit ihren Funktionen ihren Einheitsgrund haben, gew. singularisch bez. wird; 2) daß אָז אָז, אָז אָז syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem אָז אָז die Antwort ihrer positiven Seite nach beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: *Hat Jahve Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett!* Die Aussage Davids ist der Wiederhall dieser Aussage Samuels, mit welcher dem Königtum Sauls das Todesurtheil gesprochen und also dem künftigen Königtum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Gott will — sagt David — nicht äußere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er mir gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.¹ Der Sinn ist nicht der daß ihm Gott Ohren verliehen, um jenen Aufschluß über den wahren Gotteswillen zu vernehmen (Hupf.), sondern überhaupt um Gottes Wort zu hören und dem gehörten zu gehorsamen. Nicht Opfer will Gott, sondern hörende Ohren und also Hingabe der Person selber in willigem Gehorsam. Nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17. „du hast mich dir אָז אָז angeeignet“ zu erkl. wäre nicht unzusammenhangsgemäß, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht אָז אָז, sondern אָז אָז heißt. Ueber die verallgemeinernde Uebers. der LXX σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, wonach Apollinaris αὐτὰρ ἐμοὶ βοτάνης τεκτῆνας σάρκα γενέθλης und die Itala (auch noch *Psalterium Romanum*): *corpus autem perfectisti mihi* übers., s. zu Hebr. 10, 5 S. 460 f. Das folg. אָז אָז leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zu Diensten gestellt hat, als er inne ward, was Gottes eigentlicher Wille an ihn sei. Darauf hin, daß Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: „*siehe ich komme*“ u. s. w. Mit אָז אָז (griechisch ἰδοὺ ἤκαω) stellt sich der Diener auf den Ruf seines Herrn Num. 22, 38. 2 S. 19, 21. Daß dann die Worte אָז אָז אָז אָז einen Zwischensatz bilden, ist nicht wahrsch., da v. 9 jenes אָז אָז nicht fortsetzt, sondern ein neuer Satz ist. Wir fassen אָז wie 66, 13 als das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Thierhaut geschriebene zusammengerollte Thora, bes. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das Vademecum des Königs Israels sein soll, und אָז kann nicht, sinnverwandt dem folg. אָז אָז, s. v. a. mir ins Herz geschrieben bed. (de W. Then.) — eine Bed., die אָז anderwärts, wie schon Mr. richtig entgegnet hat, mittelst einer hier unstatthaften Anschauung gewinnt — vielmehr bez. diese Präpos. hier wie 2 K. 22, 13 das Obj. des Inhalts, denn אָז אָז

1) Aehnlich im tamulischen Kural, Uebers. Grauls S. 63 Nr. 418: Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art.“ Das „Höhlen“ bed. hier Oeffnung des inneren Gehörsinns durch Unterricht. Ueber das ägyptische *äden* (אָז?) durchbohren = aufmerken s. DMZ XXV, 620.

bed. über jem. schreiben, so daß er der bezielte Gegenstand (z. B. des schriftlich gemachten richterlichen Erkenntnisses Iob 13, 26) ist. Weil J. vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der Urkunde dieses Willens, der Thora, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er v. 9 sagen, daß williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz oder, wie der noch stärkere Ausdruck hier lautet, in die Eingeweide geschrieben weiß; die Hauptform des Plur. von מִצְוָה (מִצְוֵי) kommt im A. T. nicht vor, sie lautete מִצְוִים, nach gangbarer jüd. Aussprache מִצְוִים (was Kimchi als Dual erkl.), und das Wort bed. eig. (s. zu Jes. 48, 19) die Weichtheile des Körpers, welche auch sonst, wie das seiner urspr. Bed. nach syn. רַחֲמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der Angst und des Schmerzes erscheinen, nur hier als Ort geistigen Besitzes, wol aber mit dem Nebenbegriff liebender Aufnahme und Bewahrung (vgl. syr. בגו' מעי'א som b'gau m'ajo ins Herz schließen = lieben). Daß die Thora auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 3. 7, 3. Diese Verinnerlichung der Thora in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische der N. B. Aber auch im A. T. gibt es in der Masse Israels ein חִירְתִּי בְלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. heißt gerecht אֱשֶׁר חִירְתָּ אֱלֹהֵי בְלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen der die Thora in sich, nicht blos bei sich hat, stellt sich David auf dem Wege zum Throne Gotte dar.

V. 10—11. Von הנה bis מִצְוֵי reicht die durch אֶמְרָתִי eingeführte Selbstdarstellung vor J., also fügt sich בְּשִׁרְתִּי an אֶמְרָתִי und das mitten unter Perf. stehende אֶבְכֶּלָא bez. Mitvergangenheit. Es ist alles Rück-

blick. בִּשְׁחַר בִּשְׁחַר (בשׁ) bed. von der sinnlichen Grundbed. abschaben, abkratzen, glatt reiben aus: jemanden glätten, *to glad one* d. i. *vultum ejus diducere*, ihn freundlich und froh machen, insbes. durch eine gute Nachricht erfreuen (z. B. bašarahu oder bašš'aruhu bi-maulûdin er hat ihn durch die Nachricht von der Geburt eines Sohnes erfreut),¹ im Hebr. geradezu εὐαγγελίζεω (— ζεσθαι) und nur misbräuchlich einmal 1 S. 4, 17 von unerfreulicher Meldung. Er hat das Evangelium von Jahve's rechtfertigendem und gnädigem Walten, welches nur gegen die Verächter seiner Liebe in ein strafgerechtes umschlägt, dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf den Allwissenden berufen (Jer. 15, 15), daß er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. Das heilsordnungsmäßige Verhalten Gottes als Thatbestand heißt צִדִּיק und als Eigenschaft seiner heiligen Liebe צִדְקָה, so wie אֱמִנָּה seine die gegebenen Verheißungen erfüllende, die Hoffnung nicht zuschanden werden lassende Treue, und תְּשׁוּבָה seine thatsächliche Heilserweisung ist. Diesen reichen Stoff evangelischer Verkündigung, der sich in die zwei Worte חֶסֶד וְאֱמֶת, das

1) s. Fleischer in Merx' Archiv I, 238—40.

A und Q der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, fassen läßt, hat er nicht wie ein todes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das J. ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. Bis hierher die 1. Hälfte des Liedes, welche für Vergangenes dankt.

V. 12—13. Aus dem Danke entwickelt sich nun rechter Gebetskunst gemäß die Bitte. In abwehrender Bitte an Gott steht immer אַל und לֹא in verbietendem Befehl Gottes an den Menschen; auch hier hat לֹא nicht den deprecativen Sinn von אַל, sondern לֹא תִכְלֶה ist Ausdruck zuversichtlicher Erwartung. Die beiden בָּלָא v. 10 und hier stehen in Wechselbez.: er hemmte seine Lippen nicht, so möge denn J. seinerseits nicht sein Erbarmen hemmen, so daß es sich nicht gegen ihn regte (נִמְצָוִי). Ebenso correlat sind Gnade und Wahrheit v. 11 und hier: er wünscht beständig unter dem Schirm dieser beiden heilschaffenden Mächte zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat. Mit כִּי v. 13 begründet er diese Wünsche aus seinem dringenden Bedürfnis. רָעוּת sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אֶפְפֹּנִי עָלַי (√ אָפַן drehen, wenden) ist umständlicherer Ausdruck für אֶפְפֹּנִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn erfaßt d. i. in ihren Folgen gepackt (הִשְׁגִּיחַ wie Dt. 28, 15. 45 vgl. לָכֵר Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhängnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, weil er von allen Seiten dicht umstellt und der freie Blick ihm dadurch ganz benommen ist (sonst von geschwundener Sehkraft 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4); die Erkl.: ich vermag nicht zu übersehen, näml. ihre Zahl (Hupf. Hitz.), legt in den Ausdruck mehr als er sprachgebräuchlich ausdrückt. Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhalts hat ihn verlassen, er ist fassungslos, mutlos, wie verzweifelt (38, 11). Dieses Gefühl des Sündenelends ist der saulischen Zeit des Ps. nicht entgegen, s. zu 31, 11.

V. 14—16. In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hülfe. Der Hülfruf v. 14 wendet sich mit רָצִיָה an Gottes Willen, denn dieser ist die Wurzel aller Dinge; übrigens lautet er ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Der Verfolgte wünscht, daß das Vorhaben seiner Todfeinde an Gottes Schutze abprallen und schmäählich mislingen möge. Ueber בּוֹשׁ s. zu 6, 11 und über הִפִּיר zu 35, 4. Zu מִבְּהָשִׁי נִפְשִׁי tritt erläuternd und schärfend לִסְפוּתָהּ ad *abripiendam eam* (mit dagessirtem פ nach Ges. §. 45, 2. Ew. §. 245^a, nicht, wie Ges. *thes.* p. 1235 angibt, aspirirtem¹). רָשָׁמִי von עָשָׂה erstarren, hier von jener äußeren und inneren Paralyse, welche die Folge überwältigenden und wie bezaubernden Entsetzens

1) Nach ל fällt die Aspiration gewöhnlich wie nach מ Gen. 23, 6 weg. So hier und 118, 13. Est. 6, 13. Gen. 23, 8. 1 K. 8, 12. 2 Chr. 32, 3., jedoch mit Ausnahmen, wie לְהַחֲזִיק Jer. 1, 10 u. ö., לְהַחֲזִיק Jer. 1, 10 u. ö., לְהַחֲזִיק Jer. 1, 10 u. ö., לְהַחֲזִיק Jer. 1, 10 u. ö., nach ב und כ pflegt sie zu bleiben, wie 87, 6. Lob 4, 13. 33, 15. Spr. 24, 17. Thren. 1, 7. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Koh. 5, 10. Gen. 23, 6., jedoch mit Ausnahmen, wie בְּשֹׁכֵן Gen. 35, 22. בְּשֹׁכֵן Ez. 17, 17 (neben constantem לְשֹׁכֵן Jer. 17, 2. In Gen. 23, 2 ist nach der Regel לְשֹׁכֵן punktirt (mit זעירא כ').

ist und von den Arabern *rób* oder *ráb* (Lähmung vor Schrecken) genannt wird. Ein auf *לָשֹׁמֶה* folg. *עַל* hat die Präsumtion für sich, Gegenstand und Grund dieses Entsetzens einzuführen, also nicht: zum Lohne, infolge ihrer Schandbarkeit, was nicht *עַל-עֲקָב*, sondern accusativisch *עַקְבִּי* (Jes. 5, 23) heißen würde, vielmehr: ob des Lohnes (19, 12) ihrer Schande (vgl. aus derselben Zeit 109, 29, 35, 26) d. h. des in ihrem Zuschandenwerden bestehenden (Hitz.). Die Ferse heißt *עֲקֵב*

als gekrümmte, davon wird ein Verbum *עָקַב* jemandem auf die Ferse treten, auf der Ferse folgen, hinter etwas her s. gebildet und auf dieses v. *denom.* zurückgehend bed. *עָקַב* das Hinterdreinkommen d. i. Folge,

Lohn einer Sache (vgl. *عُقْبُ عَقْبٍ posteritas* Nachkommen). Das *לִי* von *לִי* ist das des Bezugs wie auch 3, 3. 41, 6. *הָאֵתָהּ הָאֵתָהּ* (Aq. *ἀὰ ἀὰ, ἀντὴν συγχρησάμενος*, wie Euseb. sagt, *οὕτως ἐχούσῃ τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ*) ist Ausruf sarkastischer Freude, die am Unglücke des Andern ihre Befriedigung findet (35, 25).

V. 17—18. Zu v. 17 vgl. 35, 27. David wünscht wie dort, daß die Frommen sich herzlich freuen mögen in Gott, dem Ziele ihres Verlangens, und daß sie ob des offenbar gewordenen Heils, das sie liebhaben (2 Tim. 4, 8), immerfort sagen mögen: Groß d. i. hochgefeiert werde J.! In v. 18 kommt er mit *יָאֲבִי* auf seinen jetzt hilflosen Zustand zurück, aber nur um diesem das Bekenntnis zuversichtlicher Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar ist er *עֲבִי יָאֲבִי* (wie 109. 22. 86, 1 vgl. 25, 16), aber der Allwaltende wird für ihn sorgen, *Dominus sollicitus erit pro me* (Hier.), *יְיָ* in dem Sinn, in welchem v. 6 der *מַחֲשַׁבֵּית* d. i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den entsprechenden nordpalästischen Ausdruck Jon. 1, 6). Ein Seufzer nach baldiger Hülfe schließt diese 2. Hälfte des Ps. *אֶל-תִּחַאֲרִי* wie Dan. 9, 19 hat pausales *Pathach*; das *Zere* des *ful. Pi.* geht nie wie das des *ful. Hithpa* in *Kamez* über. Die 1. Hälfte des Ps. ist ganz und gar Dank, die 2. ganz und gar Bitte; die Bitte ist nach Art rechter Gebetskunst 50, 23 auf Dank gestellt.

PSALM XLI.

Klage eines Leidenden über feindliche und heimtückische Umgebung.

- 2 Selig wer auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird Jahve ihm heraushelfen.
- 3 Jahve wird ihn schirmen und erhalten,
Daß er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und nicht gibst du ihn in seiner Feinde Gier.
- 4 Jahve wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.
- 5 Ich, ich spreche: Jahve, sei lind mir,
■ heile meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.

- 6 Meine Feinde aber sprechen Böses von mir:
 „Wann wird er sterben und untergehn sein Name!“
 7 Und kommt einer nachzusehn, so redet er Trug,
 Sein Herz sammelt sich Grundloses ein,
 Er geht hinaus, sagt es weiter.
 8 Zusamt zischeln wider mich miteinander all meine Hasser,
 Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:
 9 „Ein heillos Uebel ist ihm angeschweißt,
 Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn.“
 10 Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
 Der mein Brot aß, hebt hoch wider mich die Ferse.
 11 Und du, Jahve, sei lind mir und richte mich empor,
 So will ich vergelten ihnen.
 12 Daran erkennen möcht' ich, du habest Gefallen an mir:
 Daß nicht jubeln darf mein Feind über mich.
 13 Und ich, in meiner Lauterkeit hältst du mich aufrecht,
 Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.
 14 Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels
 von Ewigkeit zu Ewigkeit.
 Amen, Amen.

Auf einen Ps. mit אֲשֶׁרִי folgt ein mit אֲשֶׁרִי beginnender, so daß zwei Ps. mit אֲשֶׁרִי das mit אֲשֶׁרִי beginnende 1. Psalmbuch schließen. Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit. So wie der Jahveps. 39 mit dem Elohimps. 62 ein zusammengehöriges Paar aus dieser Zeit bildet, so auch der Jahveps. 41 mit dem Elohimps. 55. Diesen zwei Ps. ist das gemeinsam, daß die Klage über Feinde mit bes. Wehmut bei einem treulosen Busenfreund verweilt. In Ps. 41 preist David den Segen aufrichtigen Mitleids und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er selbst in seiner Krankheit erfährt, bes. von einem nächststehenden Freunde. Es ist eben dieselbe Person, über die er Ps. 55 klagt, daß sie ihm das tiefste Weh verursache — keine ideale Figur (Hgst.), denn diese Ps. haben die ausgeprägteste zeitgeschichtliche individuelle Physiognomie. In Ps. 55 wünscht sich der D. Taubenflügel, um fern von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, denn in der Stadt herrscht ein tückisches, gewaltthätiges, unheilvolles Treiben, und das Unwetter einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen innigstverbundenen Freund verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem im 2. B. Sam. Erzählten nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden diese in der Entstehungszeit der Empörung Absaloms befriedigende Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitöfel, dessen Rathschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit seines Vaters benutzen, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen; Ahitöfel unterstützte ihn dabei und in 4 Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese 4 Jahre waren für David eine Zeit steigender Besorgnis und Bekümmernis, denn verborgen kann ihm nicht geblieben sein was man vorhatte, aber er besaß weder Mut noch Kraft, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken: die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewußtsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm ihm die Freude energischen Einschreitens und das Bewußtsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, mußte ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden

Verschwörung dem göttlichen Erbarmen anheimzustellen. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das der Zeitgeschichte Davids fremde Aussehn. Eine Bestätigung ihrer dav. Abfassung ist der verwandte Inhalt von Ps. 28.

Jesus erklärt Joh. 13, 18., daß in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐν' ἐμὲ τὴν πύργον αὐτοῦ (nicht nach LXX) sich erfülle, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, daß That und Geschick des Verräthers in der alttest. Schrift geweissagt seien, näml. in den dav. Ps. der absal. Zeit — der Verrath und das Ende Ahitöfels gehören zu den hervorstechendsten typischen Zügen des Leidens Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium (s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122).

V. 2—4. Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheißungsreichen Geschickes des Mitleidigen. בָּל ist allgem. Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemütskranken (2 S. 13, 4) und überh. des äußerlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen. Einem solchen theilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (אֶל הַשְׁכִּיל wie Neh. 8, 13 vgl. בָּל Spr. 17, 20 und לָ Spr. 21, 12) hat große Verheißung. Das V. הָיָה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71, 20), hat hier neben Bewahrung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30, 4. 22, 30). Das Pu. אֲשִׁיר bed. beglückt werden (Spr. 3, 18), aber auch declarativ: glücklich gepriesen w. (Jes. 9, 15), hier des dabei stehenden פָּאָרָה wegen letzteres; das *Chethib* אֲשִׁיר stellt das als selbständige Verheißung hin, was das *Keri* אֲשִׁיר der vorausgegangenen als Folge anfügt. אֵל 3^c (vgl. 34, 6 u. 8.) verneint mit Sympathie; בְּנֶפֶשׁ כִּיָּהּ wie 27, 12. Das Stützen 4^a ist Aufrechthalten, welches dem Hinabsinken in Tod und Grab wehrt; דָּוָה (= *davj*, gleiche Form wie סָהָה, סָהָה Ew. § 147^a) bed. Siechtum. Versteht man 4^a vom Stützen des Kopfes nach Art eines Krankenpflegers (vgl. Hohesl. 2, 6), so wird man 4^b mit Mendels. u. A. vom Umbetten des Lagers verstehen. Aber wozu dann כִּי מִשְׁכָּב ist das Krankenlager Ex. 21, 18 im Sinne der Bettlägerigkeit und הִפְכָּתָה vgl. 30, 12 deren Wandlung in Genesung. Mit כל-משכבו ist nicht das jedesmalige Daniederliegen eines solchen gemeint, sondern das Leiden, das ihn daniedergeworfen, in seinem ganzen Umfang. Dieses wendet oder wandelt J., so oft ein solcher erkrankt ist (בְּתִלְיוֹ bei seiner Erkrankung parall. mit על-ערשׁ דָּוָה). Er gibt dem Krankenlager ganz und gar, ohne daß ein Krankheitsrest zurückbleibt, die Wendung zur Genesung.

V. 5—7. Gegen ihn, den D., benimmt man sich in seiner Seelennoth ganz anders, als in so verheißungsreicher Weise. Er ist selber ein solcher בָּל, dem man mitfühlende schonende Theilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumütigen Flehens um Gnade und Hülfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses seiner Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend.

רָפָאָה ist wie הַצִּלְיָהּ 118, 25 ohne sonstiges Beispiel; Hitz. bem. dazu, daß א den Wortton auf die eigne Silbe zieht, vgl. dagegen רָפָאָה Jes. 32, 11. מָרָה (eig. Ausdehnung, Zeitlänge) ist erst durch Auslassung des

fragenden **אִי** (vulgärarabisch vollständig **أَيْمَتِي** *émata*) ein semitisches Fragwort in der Bed. *quando* geworden. **וְאָבִיר** ist Fortsetzung des Futurums. In v. 7 wird einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshaftes Verhalten beschrieben. **רְאוּתוֹ** von Krankenbesuch wie 2 S. 13, 5 f. 2 K. 8, 29. **אִם** wird sowol mit dem Perf. (50, 18. 63, 7. 78, 34. 94, 18. Gen. 38, 9. Am. 7, 2. Jes. 24, 13. 28, 25) als dem Fut. (68, 14. Iob 14, 14) wie *quum* als Verschmelzung von *si* und *quando*, *wenn* und *wann* gebraucht. In **לִבּוֹ יִדְבֹּר לִבּוֹ** treffen zwei *Rebia* zus., von denen das erststehende nach der Regel *Psalter*. p. XIV (vgl. zu 17, 14) größeren Trennungswerth hat. Man hat also nach den Acc. nicht „Falschheit redet sein Herz“ zu übers. Schon LXX Vulg. Trg. verbinden richtig. Uebrigens scheint die Accentuation, wie Trg. u. Ausll. zeigen, von der Voraussetzung auszugehen, daß **לִבּוֹ** s. v. a. **בְּלִבּוֹ** sei. Aber warum nicht Subjektsbegriff? „Sein Herz sammelt“ ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern. Das Asyndeton malt die Eilfertigkeit, mit welcher er den eingesammelten Verleumdungsstoff stadt- und landkundig zu machen sucht.

V. 8—10. Fortgesetzte Beschreibung des Benehmens der Feinde und des falschen Freundes. **הִתְלַחֵשׁ** wie 2 S. 12, 19 einander zuflüstern oder unter einander flüstern; das *Hithpa.* hat zuweilen (vgl. Gen. 42, 1) gegenseitigen Sinn gleich dem *Ni.* Die von heuchlerischen Besuchern des Kranken ausgebrachte Nachricht von seinem bedenklichen Befinden wird von allen ihm Uebelwollenden als befriedigende Neuigkeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, und zwar flüsternd, weil zur Zeit noch Vorsicht nöthig ist. **עָלַי** steht zweimal im Sinne von *contra me* vornan. **רָצָה לִי** gehört zus.: feindselig erdenken sie (das Berichtete überbietend) was das Schlimmste für ihn ist. In diesem Zus. besteht für **בְּלִיַּעַל** das Vorurtheil daß es nach 18, 5 von verderblichem Geschick, nicht nach 101, 3 vgl. Dt. 15, 9 von verderblichem Sinn und Thun gemeint sei, was auch das Praed. **רָצִין בּוֹ** bestätigt: „eine Sache des Verderbens, ein heillos Uebel (Hitz.) ist ihm ein- (Ez. 24, 3) oder angegossen“ d. h. metallgußartig fest (Iob 41, 15 f.) angeschmiedet, so daß er nicht davon loskommen kann, und der einmal zu liegen gekommen wird nicht wieder aufstehen. So versteht auch Riehm mit uns das **אֲשֶׁר** 9^b; es mit Entfernung vom nächstliegenden Sinne accusativisch (Ew.) oder conjunctionell (Hitz.) zu fassen ist kein Anlaß gegeben. Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wolverhältnisses (**אִישׁ שָׁלוֹם** wie Ob. v. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot aß d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15), hat groß gemacht wider ihn die Ferse. Die Verbindung **הַגִּדִיל עָקַב** erkl. sich daraus, daß **עָקַב** in dem Sinne von Fersenstoß, Fußtritt gefaßt ist: einen großen d. i. weit ausgeholten Fußtritt versetzen; **עָקַב** ist Acc. des Obj. wie in **הַגִּדִיל פִּי**, nicht der Weise (er thut groß wider mich mit der Ferse); noch weniger braucht man **עָקַב** als App. des in **הַגִּדִיל** liegenden Subj. in der Bed. *supplantator* zu fassen (Riehm) — **πτερόναν** (Joh. 13, 18) ist s. v. a. **πτερογμόν** (LXX).

V. 11—13. Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheißung verhält, bittet er, daß Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib danieder. Auf die Bitte folgt wie 39, 14 u. ö. das Fut. mit *ah*: daß ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Es ist die Vergeltung gemeint, zu welcher David als rechtmäßiger König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt *בְּיָמָיו אָרַס* (Gen. 42, 33 vgl. 15, 8. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10) heißt es *בְּיָמָיו יִרְעֶהוּ* im Sinne von (*ex hoc*) *cognoverim*. Zu *חִפְצָּהוּ בִּי* vgl. 18, 20. 22, 9. 35, 27. In dem 2. *בִּי* explicirt sich das vorwärts weisende *בְּיָמָיו*. Das gegensätzlich betonte Subj. *יֵאָדָּי* steht 13^a wie 35, 13 als *nom. abs.* voraus. Was dann offenbar geworden sein und ihn des göttlichen Wolgefallens gewiß machen wird, sagt vom Erfüllungsstandpunkt rückblickend v. 13: J. hält ihn aufrecht (*חָמַדָּהוּ* wie 63, 9) und stellt ihn als seinen Erkornen fest vor sich hin (vgl. 39, 6) gemäß der auf unbegrenzte Zukunft lautenden messianischen Verheißung 2 S. 7, 16.

V. 14. Schlußdoxologie des 1. Psalmbuchs, s. Einl. S. 11. Ueber *בְּרִיקָה* s. 18, 47. „Von Aeon zu Aeon“, nach *Berachoth* IX, 5 gegen die Leugner der künftigen Welt gerichtet. *אָמֵן וְאָמֵן* (ein doppeltes *ἀληθές* oder *ἀληθῶς*) besiegelt in gesteigerter Weise.

DAS ZWEITE BUCH DES PSALTERS

Ps. XLII—LXXII.

PSALM XLII—XLIII.

Heimweh nach Zion in Feindesland.

- 2 Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzet meine Seele zu dir, Elohim.
- 3 Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem lebendigen Gott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?!
- 4 Es ward mein Thränenfluß zur Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: wo ist dein Gott?
- 5 Daran erinnr' ich mich, ergießend in mir meine Seele:
Wie ich hinzog unter Scharen, sie geleitete zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens: die feiernde Menge.
- 6 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.
- 7 In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordans aus und der Hermöne, vom Berge Miz'ar.
- 8 Flut ruft der Flut beim Halle deiner Katarrakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
- 9 Eines Tags wird entbieten Jahve seine Gnade,
Und Nachts ist bei mir Sang auf ihn, Gebet zu meines Lebens Gott.
- 10 So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergift du mich?
Warum muß ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
- 11 Gleich Zermalmung in meinen Gebeinen höhnen mich meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
- 12 Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.
- 1 Schaffe Recht mir, Elohim, und führe meinen Streit gegen ein lieblos Volk,
Vom Mann der Truglist und Büberei wollst du mich befreien.
- 2 Denn du bist Gott mein Hort, warum verschmähst du mich?
Warum muß ich trauernd einhergehn unter Feindes Drucke?
- 3 Send' dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Heimbringen zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten —
- 4 So will ich hineingehn zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir mit der Cither, Elohim mein Gott.
- 5 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das 2. Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. (s. Einl. S. 16), denn während im 1. Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältniß das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לְבָנֵי-קֹרַח überschriebene. Daß hier wie in לְאֶסֶף das ל Lamed auctoris ist, erhellt daraus, daß keiner dieser Ps., wie sich erwarten ließe, außerdem den Verfassernamen לְדָוִד an sich trägt. Die LXX übers. τοῖς υἱοῖς Κορέ, wie τῷ Δαυὶδ, ohne das eine ל von dem andern autorschaftlichen zu unterscheiden, und auch im Talmud wird gleicher Sinn mit dem ל von לְדָוִד vorausgesetzt. Es ist freilich auffällig, daß statt je eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. dort) nur scheinbar abgewichen ist. Aehnlich ist innerhalb des deutschen Kirchenliedes die Bezeichnung: „Böhmische Brüder“. Wahrsch. bildeten die korahitischen Lieder urspr. ein Buch für sich, welches קֹרַח בְּנֵי שִׁירֵי oder ähnlich betitelt war, und von dessen Titel dann das בְּנֵי קֹרַח in die Aufschrift jedes einzelnen der in zwei Gruppen der Psalmensammlung einverleibten Lieder überging, wie es auch mit der 15mal sich wiederholenden Aufschrift שִׁיר הַמַּעֲלֹת bewandt zu sein scheint. Oder man hat anzunehmen, daß es in dem korahitischen Sängerkreise Familiensitte geworden war, die eigne Person hinter der solidarischen Familieneinheit zurücktreten zu lassen und den Namen des unglücklichen Ahnherrn wetteifernd durch bessere gottesdienstliche Leistungen zu sühnen.

Denn Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehāths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בְּנֵי קֹרַח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königtum der Verheißung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Vertheidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte vertheidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקֹּרְחִיִּים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen judäischen קֹרַח, da jener Abkunftsname anderwärts 9, 19. 31 ein levitischer ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwächter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19. und der Chronist belehrt uns dort, daß sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אֹהֶל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jahve's als Wächter des Eingangs angestellt waren. Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pfortnerposten am Tempel zuge-theilt 1 Chr. 26, 1—19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligtum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wol zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18—23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asafs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abtheilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josafats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בְּנֵי-קֹרַח ein Plur. בְּנֵי הַקֹּרְחִיִּים (vgl. Ges. §. 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr. Wir können also korahitische Ps. der nachdav. Königszeit er-

warten, dagegen nachexilische herauszuerkennen müssen wir von vornherein minder geneigt sein. Das Gemeinsame dieses Liederkreises besteht darin, daß sie sich in Lobpreisung Elohims als des in Jerusalem thronenden Königs gefallen und mit der zartesten Innigkeit an die Gottesdienste in seinem Tempel anschmiegen. Auch dieses einheitliche Gepräge fordert für לכנן-קרר autorschaftlichen Sinn.

Der Dichter des משכיל Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligtum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hülfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, lauten wie die Davids in der absal. Zeit. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes in Ps. 23. 26. 55. 63 hat hier ihren Widerhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt mit Davids damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber, wie bei einem lyrischen Gedichte vorauszusetzen ist, aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.); er theilt Davids Drangsal nur, wie er denn 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 athmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf., vgl. אל רי 84, 3. 42, 3; משכיל 84, 2. 43, 3; מזמור 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des עיר 84, 5. 42, 6 vgl. Jes. 49, 20. Jer. 32, 15. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und die Sehnsucht nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören, vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 8., aber reproducirt in ureigner eigentümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im mindesten, daß Ps. 42 das Gedicht eines korahitischen Leviten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Ueber Ps. 43 sagt schon Eusebios: ἔτι μέρος εἰσὶν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ δεδῆλωται ἐκ τε τῶν ῥημάτων ἐν ἀμφοτέροις λόγοις καὶ ἐκ τῆς ἐμπεροῦς διαβολας, und ein alter Midrasch zählt 147 Ps., indem er 42—43, wie 9—10., 32—33., als Einen zusammennimmt. Daß die gemeinhin als zwei gezählten Ps. Einer sind, dafür entscheidet die Gleichheit der Situation, des Gepräges, des Baues und des Kehrverses. Der Eine Ps. besteht aus 3 Theilen: dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Stimme des höheren Bewußtseins überwunden. In Malung der Gegenwart und Zukunft ist unverkennbarer Fortschritt. Und erst im 3. Th. (Ps. 43) vervollständigen sich Klage, Resignation und Hoffnung durch hinzutretende zuversichtliche Bitte. Daß in 43, 2^b sich 42, 10^b wiederholt, ist nicht gegen die Einheit, da auch 42, 11^b Wiederholung von 42, 4^b ist. Der D. liebt außer Einfassung des Kehrverses auch solche innere Verkettungen. Der 3. Th. ist dadurch 13zeilig geworden, während die beiden andern 12zeilig sind.

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die neuere Kritik bei diesem Ps. 42—43 vor uns aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalia vertriebenen Leviten. Ew. meint, daß der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Reuß (in der *Nouvelle Revue de Théologie* 1858) räth lieber auf einen der mit Jechonja Deportirten (unter denen auch Priester, wie

Ezechiel, waren). Hitz. aber weiß nicht minder bestimmt, daß der Verf. ein zur Zeit der ptolemäisch-seleucidischen Kriege in der Richtung gen. Syrien fortgeschleppter Priester ist, wahrsch. Onias III, Hoherpriester seit 199 v. Chr., der Samler des 2. Psalmbuchs, den die Aegypter unter dem Feldherrn Skopas nach der Burg von Paneas schleppten. Auch Olsh. macht hier, wie gewöhnlich, Antiochos Epiphanes zu seiner Lösung. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen fest: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

V. 2—6. Der D. vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirsches; אַיִל (wie andere Thiernamen doppelgeschlechtig, so daß man nicht mit Böttch. פֶּאִיִלָּהּ הַצִּיָּר zu emendiren braucht) ist, um den Hirsch (die Hindin) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden, צִיָּר ist nicht bloß stilles Schmächteln, sondern heftiges hörbares Lechzen¹, erpreßt durch herrschende Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; die Bed. *desiderare* geht auf den Grundbegriff *inclinare* zurück (vgl. الميل die Neigung); denn die Grundbed. des عرج

ist schief, geneigt s. (IV seitwärts gehen, von der ausruhenden Karawane), woraus sich die Bed. des An- und Aufsteigens entwickelt hat, welche im Hebr. und im arab. ام auf emporgewendetes Verlangen


(vgl. يَسْتَعِين begehren دَعَا hoffen) übertragen wird. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg.): *wie der (ein) Hirsch schreiet* . . (vgl. dagegen zu 38, 14), sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch, welcher . . . אֶפֶס = אֶפֶסִּי ist seiner Grundbed. nach das wasserhaltige Rinnsal (s. 18, 16). Durch das beigefügte מַיִם wird das volle fließende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. אֵל u. עַל deuten auf die Verschiedenheit des Gegenstandes der Sehnsucht: die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich; das Sehnen jener geht deorsum, das Sehnen dieser sursum. Ihr Sehnen ist ein Dürsten רָאָה. So heißt Gott hier (wie 84, 3) in dem Sinne, in welchem fließendes Wasser lebendig heißt als der Lebenshorn (36, 10. Jer. 17, 13), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligtum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligtum ist נִרְאָה אֱלֹהֵינוּ oder אֱלֹהֵינוּ Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Lizenz dichterischer Kürze der bloße *acc. localis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44); Böttcher Olsh. Graf u. A. meinen, daß אֱלֹהֵינוּ im Sinne des D. נִרְאָה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אֱלֹהֵינוּ verwandelt sei, aber die Umgehung der RA רָאָה פָּנֵינוּ erklärt sich aus der Grundvoraussetzung der Thora, daß der Mensch Gottes פָּנֵינוּ nicht schauen könne ohne zu sterben Ex. 33, 20. Der D. sagt nun v. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpreßt. Die

1) Beza übersetzte anfangs *Ainsi que la biche rée* und später, das veraltete *rée* durch ein verständlicheres Wort ersetzend, *Ainsi qu'on oit le cerf bruire*, s. Felix Bovet, *Histoire du Psautier des Eglises Reformées* p. 38 s.

gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 20) und zwar בַּאֲמָר indem zu ihm sagen, näml. die Sagenden, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhrende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des D. fort; dieser Hohn ist überall in Psalmen und Propheten der verwundendste Stachel des Schmerzes 79, 10. 115, 2 (vgl. 71, 11) Jo. 2, 17. Mi. 7, 10. In dieser traurigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassener seines Vertrauens auf den Verheißungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtnis und ergießt in sich (s. über das hier und weiterhin statt בִּי בְּיָדַי gebrauchte, das Ich und die Seele unterscheidende עָלַי Psychol. S. 152) seine Seele, indem er sie ganz und gar in Schmerz sich auflösen läßt (Iob 30, 16); die Cohortative sagen wie 77, 4., daß er sich dieser bittersüßen Erinnerung, dieser freien Schmerzensäußerung recht geflissentlich hingibt. הָאֵלֶּה (*haecce*) weist vorwärts; das folg. כִּי (*quod*) eröffnet dessen Entfaltung. Die Futt. besagen als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung ein Pflegen in der Vergangenheit. עָבַר bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne daß der Gegenstand dem man vorbeigeht in Betracht kommt, *porro ire*. סָךְ (Nebenform von סָךְ) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 9, 17. 10, 34) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: daß ich einherzog in dichter Menge (hier der Trenner *Zinnor*). Die Form אֲדָרָם ist *Hithpa.* wie Jes. 38, 15 n. d. F. הִתְדָּרָה vom V. הָדָה „leicht und rasch dahinschreiten“,

entstanden durch Reduplication der רָא (vgl. רָאָה), welche die Grundbed. stoßen, treiben (*ἐλαύνειν, pousser*), hat und in vielerlei Lautverbindungen des ר (רָא, רָע, רָח, רָעָה, רָב, רָח, רָח) die mannigfachen Nuancen der Fortbewegung in leichteren oder schwereren Stößen (Rucken) ausdrückt. Das Suff. bez. wie in יָדָלְנִי = יָדָל עָמִי Iob 31, 18 (Ges. §. 121, 4) diej., in Richtung auf welche, in Zusammenschluß mit welchen das Einerschreiten geschah, so daß also אֲדָרָם mit dem subjektiven Begriffe zugleich den transitiven von אֲדָרָם¹ (A. *προβιβάζων*) in sich schließt, denn der S. des Ps. ist ein Levit; ein Beispiel für dieses אֲדָרָם s. 2 Chr. 20, 27 f. vgl. 21. Zu dem Personalsuff. dieses אֲדָרָם ist רִמּוֹן הִיגֵג die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen.² In v. 6 sucht sich der D. bei diesem Contraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen . . (LXX *ὅτι τί περιλυπος εἶ τιλ.*, vgl. Mt. 26, 38. Joh. 12, 27). Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Theil des Menschen zu der Seele als dem

1) Geiger, Zeitschr. 1871 S. 67, vermutet daß אֲדָרָם irrige Transcription des Wortes aus der assyrischen Punctuation in die palästinische sei.

2) Irrig wird הִיגֵג, welches den Grundbegriff der Kreisbewegung hat, bei Gesenius mit ^ו  wallfarten zusammengestellt, denn dieses bed. auf etwas losgehen und dann spec. *Meccam petere*.

σχεῦος ἀσθενέστερον redet; der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* הִתְחַוְּהָה bed. sich tief hinunterbücken, wie Trauernde (35, 14. 38, 7) am Boden niedersitzen, und sich hinabwärts (44, 26) beugen; הָמָה (dessen Fut. Ben Ascher hier וְהָמָהּ, Ben-Naftali aber וְהָמָהּ punktirt) tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, preisen יְשׁוּעוֹת פָּנַי den hilfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich es aber Sitte der Psalmisten und Propheten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18), so ist hier doch mit veränderter Wort- und Vertheilung nach v. 12. 43, 5 mit LXX (A). Syr. Vulg. u. den meisten Neuern וְאֶלֶּהִי יְשׁוּעוֹת פָּנַי zu lesen. Denn die Worte יְשׁוּעוֹת פָּנַי geben, wenn auch an sich einen guten Sinn (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9), doch keinen rechten Schlußfall, und reichen nicht aus, eine Verszeile zu bilden.¹

V. 7—12. Der D. fährt hier fort, sich mit Gottes Hülfe zu trösten; Gott selbst wird ja in ihm geschmäht. Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen. Zwar erscheint im Anfang der Verszeile als matt, aber dadurch daß עָלַי und אֶזְכְּרֶה, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, bekommt עָלַי Emphase und zugleich erhellt, daß עָלַיִךְ nicht s. v. a. אֵשֶׁר ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1, 5. 45, 3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgibt, was aber so wenig erweislich, als daß עָלַיִךְ Num. 14, 43 u. an a. St. s. v. a. עָלַיִךְ sei. An allen solchen Stellen z. B. Jer. 48, 36 bed. עָלַיִךְ, 'darum' und das Verhältnis von Grund und Folge ist umgekehrt. So auch hier: in ihm ist seine Seele tief gebeugt, und um dieser Niedergeschlagenheit willen gedenkt er fort und fort des Gottes, von dem er geschieden. Auch Jon. 2, 8 erscheint dieses Gedenken Gottes nicht als Ursache, sondern als Folge des Schmerzes. In 7^b geht die Accentuation von der falschen Voraussetzung aus, daß וְהִרְמוּנִים zweites Subj. (Trg.) oder Obj. des Gedenkens sei (vgl. Raschi). Riehm meint in diesem Sinne unter den Hermonen die hochragenden Berge des diesseitigen Landes verstehen zu können. Unmöglich, denn zwar kann das diesseitige Land אֶרֶץ כְּנָעַן heißen (Sach. 10, 10) und der Libanon als Emblem diesseitiger Größe und Herrlichkeit verwendet werden, nicht aber der Hermon. Das „Jordan- und Hermonim-Land“ ist das jenseitige, nicht aber nothwendig das nördliche Gebirg mit den Jordanquellen, sondern überh. das Land עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (wie in Prosa gesagt wird) und des Antilibanos. הָרְמִימִים ist nach Dietrich, Abh. S. 18., amplificativer Plur.: der Hermon als alle niederen Höhenzüge mächtig überragender Kegel. John Wilson (*Lands of the Bible* 2, 161) bezieht den Plur. auf seine zwei Gipfel. Aber der Plur. dient dazu, den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. Daß der S. den Hermon selbst

1) Auch eine alte hebr. Handschrift macht das Irrige des *Sofpasuk* hier bemerklich, s. Pinsker, Einleitung S. 133 f.

in Vergleich mit dem heimatlichen von Gott erkornen Zion הַר מְצִיָּר d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht anzunehmen: das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הַר wiederholte מְ ist dagegen. Hitz., das מ von מִהַר streichend, gewinnt so eine Anrede an den Zion: „dieweil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonkuppen, du geringer Berg“, aber die Anrede geht nach v. 8 auf Elohim. In der Nähe des uns unbekannten Berges Misár im jenseitigen Lande weilt der D., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimat, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. In 8^a malt er seine Naturumgebung — wobei sich ebenso- wol an die hohen prachtvollen Wasserfälle des *Muzêrib*-See's (s. Iob S. 524) als an den Wasserfall des Jordanquells bei Paneas und die ringsum herabstürzenden Gebirgswasser denken läßt — und in 8^b sagt er daß es ihm zu Mute ist als ob alle diese dröhnenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen (Thol. Hitz. Riehm). Ein Wasserschwall folgt dem andern wie von diesem gerufen (vgl. Jes. 6, 3 vom unterbrochenen Gegen- und Wechselgesang der Seraphim) bei dem Gedröhn (לִקְוִי wie Hab. 3, 16) der in ihrer furchtbaren Schönheit Gott den Schöpfer bekundenden Katarrakte (LXX τῶν καταρράκτων σου) — alle diese sich brechenden Gottes-Wogen, sich wälzenden Gottes-Wellen gehen über ihn weg, der freudlos in dieser Naturumgebung sich befindet und in allem nur ein Spiegelbild der vielen Leiden sieht, die ihn ganz und gar ins Verderben hinabzuziehen drohen (vgl. die Lehnstelle in dem Psalmenmosaik Jon. 2, 4). צִנִּיר bed. die Rinne oder Röhre, wie כִּנֹּר die Cither, beide wie es scheint vom Klimpern benannt (denn כִּנֹּר צִנִּיר geben sich schon durch die sonst incompatible Lautverbindung נִר als Schallwörter), jenes dann auch was sich aus einem künstlichen oder natürlichen Kanale ergießt: Wassersturz, Cascade, Katarrakt. In v. 9 ermannt sich der D. in dieser Um- und Ueberwogung zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo J., der Gott des Heils und des Volkes des Heils, seine Gnade entbieten wird (vgl. 44, 5. Am. 9, 3 f.), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10): die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen. Das Suff. von שִׁירָה ist das des Obj.: Lobgesang auf Ihn, Gebet (nämlich lobpreisendes Hab. 3, 1) zu dem Gott seines Lebens (vgl. Sir. 23, 4) d. i. der sein Leben ist und ihn nicht dem Tode verfallen läßt. — So will er denn sagen (אֶמְרֶה), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizufehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum . . Ueber die versch. Betonung des לִמָּח hier und 43, 2 s. zu 37, 20 (vgl. 10, 1); sie dient da wo kein Guttural folgt der „Abwechselung“ (Hitz.), aber auch die Zurückziehung des Tones bei folg. Guttural ist nicht consequent durchgeführt, s. 49, 6 vgl. 1 S. 28, 15 (Ew. §. 243^b). Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), v. 10 bis 11 seien die רַפְּלָה, welche der S. v. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche

der Inhalt jener תפלה werden soll. Statt בְּרָצָה findet sich in einigen HSS (vgl. Symm. ὡς σφαγήν und AE) die LÄ בְּרִצָּה, aber ברִצָּה hat LXX Aq. Trg. und alle andern alten Uebersetzer für sich und wird überdies durch den gleichen Ausdruck 37, 20 vgl. 102, 4 und anderwärts geschützt: das בִּי ist das *Beth essent.* (s. 35, 2 vgl. 37, 20): in der Weise von Zermalmung (vgl. Ez. 21, 27 und das V. 62, 4 von Mauerzertrümmerung) in meinen Gebeinen d. i. mir in meinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz verursachend schmähen mich meine Dränger. Das בִּי ist hier anders als 10^b gebraucht, denn die Schmähung kommt nicht zur Zermalmung als währendem Zustand hinzu, sondern wirkt selber (s. zu v. 4) so zermalmend. Statt בְּאֶמְרִי heißt es hier leichter בְּאֶמְרָם und im Refrain וְאֶלֶּהִי, was auch v. 6 herzustellen ist.

XLIII. 1—3. Das elohimische *Judica* (Introitus des die *celebritas Passionis* eröffnenden sogen. Kreuz- oder Passionssonntags), womit die bittende und klagende 1. Str. des Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24: richte mich d. i. entscheide meine Sache (LXX *ἡγοῦνόν με*, S. *ἡγοῦνόν μου*). רִיבָה hat vor dem mit halbgutturalem ר¹ anlautenden רִיבִי den Ton auf *ult.* wie auch 74, 22. 119, 154 vgl. Nah. 3, 18 גְּמוּ רִעִיָה. Die zweite Bitte lautet: *vindica me a gente impia*; מִן לֹא־חֲסִירִי ist hier s. v. a. kein חֲסִירִי gegen Menschen ühend, also ganz jenes חסר ermangelnd, wodurch Gottes חסר vom Menschen in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen nachzuahmen und zu erwidern ist. Ob neben dem lieblosen Volke mit אִישׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, ist unsicher; עֲוֹלָה bed. bübisches, alles Rechtssinns baares Betragen. In v. 2 begründet der D. seine Bitte mit zwiefachem Warum. Er liebt Gott und sehnt sich nach ihm, erscheint sich aber im Spiegel seiner gegenwärtigen Lage als ein von Ihm Verworfener: dieser Widerspruch seines Selbstbewußtseins und des Schlusses, den er aus seinem Leidenszustande ziehen muß, kann nicht ungelöst bleiben. אֱלֹהֵי מִצְוִי Gott meines Hortes ist s. v. a. der mein Hort ist. Ueber לָמָּה (mit Ton auf *ult.*) und לָמָּה (mit Ton auf *penult.*) s. zu 10, 1. Statt אֶחָדָה hier אֶחָדָה, von dem in sich versunkenen bedächtigen Schleichgang. Der Stachel seines Schmerzes ist sein Entferntsein vom Heiligtum seines Gottes. Man erinnert sich bei v. 3 nicht minder an 57, 4 und Ex. 15, 13., als an 42, 9. Licht und Wahrheit ist s. v. a. Gnade und Wahrheit: es ist das Licht der Gnade gemeint, welches mit der Wahrheit der Verheißungstreue gepaart ist, das Licht, in welchem der Liebeswille zur Erscheinung kommt, welcher Gottes eigenstes Wesen ist. Von diesem Gottesengelpaare möchte der D. geleitet, möchte er hingebraht werden (nach dem *Chethib* der babyl. Texte יבואוני: überkommen werden, wozu aber das folg. אֵל nicht paßt) zu der Wohn-

1) Auch in צָרָה רִיבָה Hos. 4, 10 und מִפְּשַׁע רֵב 19, 14 folgt das ר einem die Verschleifung verhütenden Punctations-Gesetze (Metheg als העמדה Hemmungs-Zeichen), s. über die dabei vorausgesetzte uvuläre Aussprache des ר meine Schrift: Physiologie und Musik etc. S. 13.

und Offenbarungsstätte seines Gottes; „Gezelte“ ist, wie 84, 2. 46, 5., amplifizierende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes.

V. 4—5. Der D. labt sich invoraus an dem Erbetenen und heißt die bangende Seele zuversichtlich darauf hoffen. Die Cohortative v. 4 sind, wie 39, 14 u. ö., Nachsatz der Bitte. Der D. kennt keine Freude als die von Gott ausgeht, und die Freude die von Ihm ausgeht gilt ihm als die höchste, darum nennt er Gott **אֱלֹהֵי שְׂמֵחָה גִּילִי** und deshalb kennt er kein höheres Sehnsuchtsziel, als wieder dahin zu kommen wo der Quellort dieser Jubelfreude (Hos. 9, 5) ist und wo sie in Strömen fließt 36, 9. Dorthin zurückversetzt will er ihm danken mit der Cithar (*Beth instr.*). Er nennt ihn **אֱלֹהֵי אֲלֵהִים**, was in den Elohimps. s. v. a. **יְהוָה אֱלֹהֵי** in den Jahveps. In die Bitte v. 3 strahlt v. 4 die Hoffnung. Dieses Hoffnungsbild hält v. 5 der in Gott ermannte Geist der armen Seele vor, daß sie sich daran anfrichte. Statt **יְהוָה** 42, 6 heißt es hier wie 42, 12 **יְהוָה אֱלֹהֵי**. Solche Variationen sind Dichtersitte und also nicht gegen Einheit des Dichters.

PSALM XLIV.

Bittgebet des dem Feinde erlegenen und doch seinem Gott getreuen Israel.

- 2 Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
- 3 Du, deine Hand vertrieb Völker und pflanzte jene,
Verderbte Nationen und breitete jene aus.
- 4 Denn nicht durch ihr Schwert eroberten sie das Land,
Und nicht ihr Arm schaffte ihnen Heil,
Nein deine Rechte, dein Arm, deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.
- 5 Du, du bist mein König, Elohim:
Entbiete Heilsfülle Jakobs!
- 6 Mit dir stoßen wir unsre Dränger nieder,
In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
- 7 Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich,
Und mein Schwert verschafft nicht Heil mir.
- 8 Nein, du schaffst Heil mir wider unsere Dränger,
Und unsere Hasser machst du zuschanden.
- 9 Elohim rühmen wir uns immerdar
Und deinem Namen danken wir ewig. (*Sela*)
- 10 Gleichwol hast du verworfen und beschimpft uns
Und zogst nicht aus mit unsern Heerscharen;
- 11 Liebest uns rückwärts weichen vor dem Dränger
Und unsere Hasser plünderten nach Willkür.
- 12 Du gabst uns hin wie Schafe zum Verzehren
Und unter die Heiden zerstreuest du uns,
- 13 Verkauftest dein Volk um Spottgeld
Und gingst nicht hoch hinauf mit ihren Preisen.
- 14 Du setztest uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.

- 15 Du setztest uns zum Sprichwort unter den Heiden,
Zum Kopfschütteln unter den Völkerschaften.
- 16 Immerfort ist meine Beschimpfung vor mir,
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
- 17 Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.
- 18 All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
- 19 Nicht gewichen ist rückwärts unser Herz,
Daß abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade,
- 20 Daß du uns zermalmt hast an Schakalenstätte
Und über uns decktest Todesschatten.
- 21 Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Abgott:
- 22 Würde Elohim das nicht ausspähen?
Denn Er kennt die Verborgenen des Herzens.
- 23 Nein, um deinetwillen werden wir hingemordet immerfort,
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
- 24 So erwache doch, warum schläfst du, o HErr?
Wache auf, verwirf nicht auf immer!
- 25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unseres Elendes und Druckes?
- 26 Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,
Es haftet am Boden unser Leib.
- 27 O stehe auf zu Hülfe uns
Und erlöse uns um deiner Gnade willen.

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an Ps. 42—43, an dessen Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43. 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) hier seinen Platz angewiesen haben. Das Seitenstück dazu ist Ps. 85. Wie Ps. 42—43 und 84, so bilden Ps. 44 und 85 als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts ein Paar. Uebrigens sind Ps. 60 von David, 80 von Asaf und 89 von Ethan nächstverwandt — in allen dreien gleiche Klagen über die Vorzeit und Gottes Verheißung abstechende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewußtseins, worin Ps. 44 nicht seines Gleichen hat.

Der Ps. scheint sich in dieser Beziehung am befriedigendsten aus der Lage der **הַסִּירִים** zu erklären, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer vertheidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jahve gegen Zeus Olympios auszog, war wirklich im Unterschiede von den Abtrünnigen ein glaubens- und bekenntnistreues, welches über Gottes Zornverhängnis 1 Macc. 1, 64 so wie in diesem Ps. zu klagen hatte. Daß er ein ständiger Klageps. der macc. Zeit war, ist sogar überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpit (**דִּבְרֵן**) und ließen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du, HErr?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiflehenden levitischen Rufer hießen **מְזַבְּרִים**. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135—107 v. Chr.) wird *Sota* 48^a erzählt, daß er diese **מְזַבְּרִים** abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Gibts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wolhabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hieß es: Wache auf,

warum schläfst du, HErr.“ — Dennoch stehen der Entstehung des Ps. in der Maccabäerzeit viele Bedenken entgegen. Wir erwähnen nur einige. Gerade in der Maccabäerzeit erlitt das Volk, nachdem es sich ermannt hatte, keine Niederlagen seiner „Heere“ (v. 10): die Waffen Juda's, Jonathans und Simons waren siegreich und die Eine Niederlage, auf welche Hitz. den Ps. bez., nämlich Josephs und Azaria's gegen Gorgias in Jamnia 1 Macc. 5, 55 ff., war Selbststrafe eines vorwitzigen Unternehmens. Die Klagen v. 10 ff. erklären sich also aus jener Zeit nur theilweise, und da ein Volk eine solidarische Einheit ist, so bleibt auch das befremdend, daß von den Apostaten ganz und gar geschwiegen wird. — Noch unstatthafter aber ist die Ewaldsche Beziehung des Ps. auf die Zeit des nachexil. Jerusalem, wobei auf die Frage, welcher Kriegsunfall gemeint sei, sich keinerlei Antwort geben läßt, und die auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jahve's ■ Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Dagegen ist die Stellung des Ps. in der Nähe von Psalmen der Zeit Josafats und auch gewissermaßen sein Inhalt der Anfangszeit des Königs Joas günstig, in welcher, wie aus der Prophetie Joels ersichtlich, kein Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen waren: es war damals noch nicht lange her, daß Philister und Araber aus der Nähe der Cuschiten in Juda eingebrochen waren, Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreise an die Griechen verkauft hatten ■ Chr. 21, 16 f. Jo. 4, 2—8. Aber auch diese zeitgeschichtliche Bez. ist unhaltbar: jenes Unglücksereignis nebst andern gehört zu den wolverdienten Straferichten, welche unter Joram über König und Volk ergingen, und der Ps. lautet auch nicht wie ein Rückblick in die Zeit Jorams vom Standpunkte der Zeit des Joas: die Niederlage, über die er klagt, ist eine so eben erst erlebte. —

So sehen wir uns also in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps. 60, mit dem er ein Zwillingsspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen läßt, näml. aus den Kriegsläufen im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Daß in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verflochten war, geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo die Worte *ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν* (LXX) ausgefallen sind. Während David mit den Syrern stritt, fielen die Edomiter in das von Truppen entblößte Land. Daß sie da ein großes Blutbad anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich, wonach Joab die Erschlagenen begrub und furchtbare Rache nahm: er rückte, nachdem er sie im Salzthale geschlagen hatte, in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder. Vielleicht ist der Ps. mit Hgst. Keil u. A. aus der Lage Israels vor dieser Niederlage der Edomiter zu erklären. Daß das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt v. 12., begreift sich mittelst Rückschlusses aus Am. 1, 6., wonach die Edomiter Handel mit gefangenen Israeliten trieben. Und das hohe Selbstbewußtsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich doch aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige in der Geschichte Israels, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt zwar dieses Selbstbewußtsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 40 ist hierin ohne Gleichen: er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch neben Thren. c. 3 und Deuterjesaia eine

einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafleiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. עֲבַר ה', abgerechnet das Verzeifelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechtes Jahve's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewußtsein auch in 60, 6 aus. Auch dort wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel schlechthin die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit. Die Siegesdenksäule Mescha's zeigt, daß der Krieg gegen Israel als ein Kampf des eignen Nationalgottes gegen Jahve angesehen ward. Und daß Israel selbst seine Kriege gegen die Heiden als מלחמתו ה' ansah, ist aus Num. 21, 14. 1 S. 18, 17 ersichtlich.

Man hat diesen Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde beschuldigt, wodurch der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urtheil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht diese oder jene Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von ihrem Gott, woraus sich die Verwerfung derselben erklären ließe, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der D. auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neustest. Gemeinde geborner Ps. würde freilich anders lauten. Denn die neustest. Gemeinde ist kein Volksgemeinwesen und sowol in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiß, daß es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes theilhaft werde.

V. 2—4. Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus Mose's und Josua's Zeit hebt der D. an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaf 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa*. Was für ein פִּעַל gemeint, erklärt v. 3: es ist die Siegverleihung über die Völker Canaans, das Gotteswerk, um welches Mose 90, 16 bittet. Das *Hi.* הוֹרִישׁ bed. sowol (wie immer אוֹרֵשׁ) in Besitz setzen, als den Besitz entziehen, weil Besitznahme des Einen gewöhnlich Depossidierung des Andern zur Voraussetzung hat oder, wie Hupf. es ausdrückt, Entsetzung die negative Seite der Einsetzung ist. Ueber הִרְדֵּה s. zu 3, 5. 17, 14.; die Wortstellung läßt hier wie 69, 11. 83, 19 annehmen, daß הִרְדֵּה als Permutativ von הִרְדֵּה und also in gleichem Casus mit diesem gedacht ist. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) klingt in וְהִשְׁתַּלְּחֵם fort, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (יֵי nein, denn = *immo*) Gottes Werk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht“, sie waren es welche Israel Heil d. i. Sieg verschafften. Die Synonymenverbindung הִרְדֵּה וְהִשְׁתַּלְּחֵם ist wie 74, 11. Sir. 33, 7 *χεῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν* und erkl. sich daraus,

daß beide Gliedernamen, auf Gott bezogen, nur Bilder sind: die Rechte Bild des thatkräftig eingreifenden Handelns, der Arm der durchgreifenden, das Bezweckte durchsetzenden Macht (vgl. z. B. 77, 16. Jes. 53, 1) wie seines Antlitzes Licht Bild seiner Gnade welche alles Dunkel lichtet. Die letzte Ursache war sein Liebeswille: denn (sintemal) du wolltest ihnen wol (וְרָצִיתָ wie 85, 2). Ebendiesen Ged., daß Israel die Besitznahme Canaans nur Jahve's freier Gnade verdankt, führt Dt. c. 9. aus.

V. 5—9. Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entspringt v. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, gegründet auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5). In dem Nominalsatze אֲתָהּ הוּא ist הוּא weder logische Copula noch Prädicat (wie 102, 28. Dt. 32, 39., dort s. v. a. הוּא אֲתָהּ vgl. 1 Chr. 21, 17), sondern nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., wie Jes. 43, 25. Jer. 49, 12. Neh. 9, 6 s. Ezr. 5, 11 u. in dem häufigen הוּא הָאֱלֹהִים also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze (18, 51, 53, 7), entbieten; צִדָּה wie 42, 9. יִצְקֶבֶת steht in ähnlicher Weise für יִשְׂרָאֵל wie הוּא אֱלֹהִים für ה'. LXX liest מצִדָּה (אֱלֹהִים) ὁ ἐντελλόμενος, wonach auch Lth. mit Vulg. übersetzt hat, aber die aus der Thatsache welche 5^a bekennet abgeleitete Bitte schlägt schon den Ton der Bitte an, auf welche der Psalm hinaus will. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie v. 6 sagt: נִיָּה mit Bezug auf קֶרֶן als Bild und Emblem der Stärke wie 89, 25 u. ö., קָמִים עָלַי s. v. a. קָמִים עָלַי. Aber nur in der Kraft Gottes (קֶדֶשׁ wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen . . v. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln läßt sich nichts ertrotzen, sondern du . . v. 8. Dieses „du“ in הוּשִׁיעֵנִי hat den Hauptton; die Prätt. besagen Erfahrungsthatfachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht gibt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm: „in Elohim machen wir Ruhmens“ d. h. wir rühmen uns seiner, vgl. הָלַל עַל 10, 3. Die Musik fällt hier hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

V. 10—13. Wie אָה nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *immo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine contrastirende entgegenhält, wie noch öfter גַּם, יָגִם „gleichwol ὁμως“ bed., nicht an sich zwar, aber kraft des logischen Verhältnisses: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich — auch (= nichtsdestoweniger) hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste Bez. zu 89, 39., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten Ps. 60., wo sich v. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die צָבָאוֹת sind nicht gerade stehende Heere

(was man gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat); auch nicht verschiedene Heere (Armeen), was vorausgesetzt sich einwenden läßt, daß dem edomitischen Heere nicht Heere, sondern ein Heer Israels gegenüberstand, während die größere Heeresmasse im Kampfe mit den Syrern begriffen war — es heißen so die in den Kampf ziehenden Scharen des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aeg. ausziehenden; צבאות heißen auch, abgesehen von dem Doppelplural צבאות, die einzelnen Abtheilungen eines Heeresganzen Num. 1, 52 und die Mannschaften einer einzelnen Heeresabtheilung Num. 10, 14. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, läßt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plündern למי wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Theil des Volkes in der Gleiche oder Weise von Schafen der Verspeisung בצאן מצאקל Beschaffenheitsaccusativ) dahingibt (נתן wie Mi. 5, 2 und das erste נתן Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden, dadurch näml. daß sie als Sklaven verkauft werden, und zwar בלא-יהון um Nicht-Reichtum. יהון geht zwar auf die Grundbed. *levem esse* zurück, welche das arab. *هون هان* aufweist, kommt aber von der Bed. *aisance* Gemächlichkeit, Wolhabenheit zu der concreten Bed. Güter, Vermögen.¹ Nicht-Reichtum ist hier Litotes für Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form der Litotes setzt sich 13^b fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig Mr.: *in statuendis pretiis eorum*. Das ב ist hier nicht das des Preises wie 13^a, sondern wie in ב היל das des Bereiches und damit indirekt des Obj. רבה im Sinne des aram. רבי (vgl. Spr. 22, 16 und die Derivv. תרביה, תרבייה Gewinn machen, wuchern (Hupf.) gibt einen Gottes unwürdigen Ged., s. dagegen Jes. 52, 3. An der Spitze der Str. steht 10^a ein Perf. mit folg. Aorist; ילץ ילץ ist also negatives ילץ. Daß auch alles Uebrige rückblickend gemeint ist, zeigt der das Facit ziehende v. 18.

V. 14—17. Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande. Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סביבות wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מַשֵּׁל ist hier spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Spruchrede (s. Hab. 2, 6). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נגדי תמיד (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende Anblick und das immerwährende Bewußtsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz“ heißt es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich“ d. h. sie hat mein ganzes inneres und äußeres Wesen obruiert (vgl. über die Wurzelbegriffe von בוש 6, 11 und תפר 34, 6). Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger“ stammt aus 8, 3. In v. 17 wechseln מקול und מפני, jenes von dem Eindrücke der höhnischen Stimme, dieses von dem der wütigen Miene. ימה ist ein im

1) Daher להוֹנֶה à ton aise gemacht, langsam! (*Midrasch rabba* zu Thren. 1, 13), s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 423 f. und vgl. unten zu Ps. 62, 11.

Hebr. verhältnismäßig seltenes, im Aram. heimisches und von da auch ins Arab. (جذف I. II) aufgenommenes Wort; die Grundbed. ist nicht *stringere* (vgl. *perstringere verbis*), wie Dietrich angibt, sondern *secare* (übertragen auf *proscindere conviciis*) oder *jacere* (übertragen auf *petere conviciis*).¹

V. 18–22. Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Geschicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so kann es dasselbe nicht als verwirkte Strafe ansehen. Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹיָא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. שָׁגַר lügen oder trügen, mit דָּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19^b ist אֲשִׁירָא als Fem. construiert ganz wie Iob 31, 7.; das *fut. consec.* יִהְיֶה (wofür LXX Trg. יִהְיֶה, aber Chrysost. bezeugt *οὐαθεῖν*) ist auch als solches gemeint (wie z. B. Iob 3, 10. Num. 16, 14): daß abgewichen wäre etc.: innerlichem Abfall folgt äußerer Irrweg und Fall; eins der vielen Beispiele daß לָא des einen Satzes auch den folg. beherrscht liegt also hier nicht vor (Ges. §. 152, 3). בִּי v. 20 hat den Sinn von *quod*: wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, daß du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Ueber תַּיִם s. Jes. 13, 22. „Schakalenstätte“ ist, wie Drachenwohnung Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstnis und Wildnis; die Walstatt war hienach ein von menschlichen Wohnsitzen entlegenes unwirthliches מְרֹבֵר. מְרֹבֵר ist mit עַל dessen, der bedeckt, und mit דָּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם v. 21 ist nicht das betheuernde (wahrlich wir haben nicht vergessen), sondern, wie der fragende Nachsatz 22^a zeigt, das bedingende: wenn wir vergessen haben = hätten. Dem Herzenskündiger würde das nicht verborgen bleiben, denn bewußt sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, bes. v. 4., vgl. auch zu תַּעֲלֹמוֹת Iob 11, 6. 28, 11. פָּרַשׁ vom Ausbreiten *expandere* der Hände entspricht dem syr. פִּרַּשׁ, dem arab. فَرَشَ und lautet im Hebr. auch פָּרַשׁ.

V. 23–27. Die Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewußt, denn im Gegentheil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist בִּי v. 23 (vgl. 37, 20) gemeint. Der Ton liegt auf עֲלִיָּה, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnisleiden der neutest. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit καθὼς γέγραπται citirt, als ein dem Leiden der neutest. Gemeinde wie weissagungsgemäß entsprechendes und invoraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עֲרֹה und תְּקַצֶּה sind altdavidisch 7, 7. 35, 23. 59, 5 f. vgl. 78, 65. Gott schläft, wenn er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und Ruhen der nach außen wirksamen Kräfte. Synonymenpaare wie v. 25

1) Die Bedd. *secare* und *jacere* finden sich in جذف oder جذف und letztere besonders in dem potenzirten قذف.

יְמִינֶךָ יִזְרֹעֶךָ. Ein Nachklang von v. 26 ist 119, 25. Auch der Gebetsruf קִימָה (hier bei folg. עֲזָרָה mit zu betonender *ult.*) ist davidisch 3, 8. 7, 7., urspr. aber mossaisch. Ueber das *ah* von עֲזָרָה, hier wie auch 63, 8 gleichen Sinnes mit לְעֲזָרָה 22, 20 u. ö., s. zu 3, 3.

PSALM XLV.

Hochzeitgedicht zu Ehren des Königs ohne Gleichen.

- 2 Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich bedenke: „mein Schaffen gilt einem König“,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
- 3 Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschen-Kindern,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.
- 4 Gürtel dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deinen Glanz und deine Majestät.
- 5 Und in deiner Majestät dringe durch, fahr einher,
Um Wahrheit willen und des Leidens der Unschuld,
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.
- 6 Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
In's Herz der Feinde des Königs!
- 7 Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
- 8 Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat gesalbt dich Elohim dein Gott
Mit Wonne-Oel vor deinen Genossen.
- 9 Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreuet Saitenspiel dich.
- 10 Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,
Hingestellt hat sich die Königin dir zur Rechten
In Ofir-Geschmeide.
- 11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,
- 12 Und trägt Verlangen der König nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr —, so huldige ihm.
- 13 Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dein Antlitz begütigen,
Die Reichsten unter den Völkern.
- 14 Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,
Aus goldgewirkten Stoffen ist ihr Gewand.
- 15 In buntgestickten Kleidern wird sie geleitet zum König,
Jungfrau hinter ihr her, ihre Freundinnen,
Werden zugebracht dir —
- 16 Werden geleitet mit Freuden und Jubel,
Ziehen ein in des Königs Palast. —
- 17 An die Stelle deiner Väter werden treten deine Söhne,
Du wirst sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
- 18 Gedenken will ich deines Namens in jedem Geschlecht und Geschlecht,
Darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

An ein korahitisches Maskil ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44, 5 zu dem

Gotte Israels gebetet wird: *Du, du bist mein König, Elohim*, ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1, 8 voraus, daß es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäß der Targumist v. 3 übers.: *Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder*. Diese messianische Auffassung muß uralt sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21, 32 auf שִׁירָה Gen. 49, 10., weist אֵל גָּבוֹר unter den Messiasnamen bei Jesaia 9, ■ (vgl. Zach. 12, 8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung prophetisch-allegorischen Sinnes begreifen läßt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Aber dieser prophetisch-messianische Sinn ist deshalb nicht der ursprüngliche. Der Ps. ist ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses. Der König, den es feiert, war ein Zeitgenosse des D. War es aber ein König aus davidischem Geschlechte, so war er Inhaber eines Königtums, an welchem nach 2 S. c. 7 große, in unbegrenzte Zukunft hinaus gültige Verheißungen und demgemäß alle Aussichten auf künftige Glückseligkeit und Herrlichkeit Israels haften, und der D. somit berechtigt, ihn im Lichte der messianischen Idee zu betrachten, und die Gemeinde somit berechtigt, das gelegentlich entstandene Lied als ein Lied für alle Zeiten auf den großen König der Zukunft, das Ziel ihrer Hoffnung, zu beziehen. Denn auch übrigens sehen wir nur solche gelegentlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte in den Psalter aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben.

Was nun den zeitgeschichtlichen Anlaß des Liedes betrifft, so bleiben wir bei der zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragenen Vermutung, daß es bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel entstanden sei. Die von Hitz. aufgestellte Beziehung auf die Vermählung Ahabs von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, daß der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Um so eher dürfte es Salomo sein, der König Israels, dessen Erscheinung schön war wie eines Weibes, aber majestätisch wie eines Helden.¹ Noch immer deuten Manche² den Ps. von Salomo's Vermählung mit der Tochter Pharaos, aber entscheidend spricht dagegen, daß Aegypten gänzlich unerwähnt bleibt, weshalb sich Hupf. mit Bezug auf die unter Salomo's Abgöttern mitgenannte sidonische Aschtôreth 1 K. 11, 5. 33 eine Tochter Hiram's als Braut erdichtet. Aber auch das befremdet, daß der gefeierte König in die Schlacht zu ziehen aufgefordert wird, während Salomo's Ruhm darin besteht, daß er seinem Namen gemäß der Friedefürst oder מְנַחֵם אִישׁ מְנַחֵם 1 Chr. 22, 9 ist. Ferner: es werden ihm Kinder gewünscht, welche in seiner Ähnen Stelle eintreten; Salomo aber hatte einen königlichen Vater, aber nicht königliche Väter, und auf Fürsten Juda's als Salomo's Ähnen kann um so weniger zurückgeblückt sein (Kurtz), als deren nur einer, näml. Nachschon, in Davids Stammbaum vorkommt. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Dieser Joram ist Sohn Josafats, des zweiten Salomo der israel. Geschichte. Er ist noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Glückseligkeit Israels sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18, 1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. Wiener RW unter *Jehoram*), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja ver-

1) So Disraeli in seinem Roman *Alroy* (1845).

2) So auch Kurtz in der *Dorpater Zeitschr.* Jahrg. 1865 S. 1—24.

mählt, und es ist natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnungen knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der sonst chaldäische (Dan. 5, 2f.) und persische (Neh. 2, 6) und eher nordpalästinische¹, als judäische Name שָׁנָל, welchen die Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward von Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt die Mahnung, daß sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begreift sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwähnt wird — dort in der phönizischen Königsstadt stand die Wiege ihrer Mutter. Die salomonische Pracht asiatischer Wolgerüche und Kostbarkeiten erklärt sich ebenso gut, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, bes. indisches Gold, war auch Josafats Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ofir bestimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiterte (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinernen Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, er hatte aber keinen Elfenbeinpalast, wogegen die Erwähnung von הַיִּכְלִי-שֵׁן in unserm Ps. überraschend damit stimmt, daß Ahab, der Vater Athalja's, was das Königsbuch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfenbeinpalast בֵּית-שֵׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בֵּית הַשֵּׁן). Warum aber sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein Typus des Messias gewesen sein? Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Jesu Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den Ahnen unseres Herrn. Diese heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwol sie den Hochzeitswünschen des Sängers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ihre Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps. wie mit den zwölf Stühlen, auf denen nach der Verheißung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung erging auch an Judas Ischarioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist diesem entfallen. Der Erbe des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheißungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, daß der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königtums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neutest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Ueber מִשְׁכָּלִים s. zu 32, 1. שִׁשְׁשָׁן ist der im Orient weitverbreitete Name der (sechsbältrigen) Lilie², nicht der erst sehr spät nach Palästina verpflanzten (fünfblättrigen) Rose. Hgst. sieht in שִׁשְׁשָׁן-עַל eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute“; Lth., welcher von den Rosen übers., versteht darunter die *rosae futurae* der glaubenseinigen Kirche der Zukunft; wir würden lieber mit Bugenhagen, Jo. Gerhard und anderen Alten sagen: „Der himmlische Bräutigam und die geistliche Braut, das sind die beyden Rosen

1) Im Lied Debora's 5, 30 ist statt שָׁנָל לְצִנְאָרִי ohne Zweifel שָׁנָל zu lesen.

2) Dieser Blumenname ist auch altäg., s. Todtenbuch 81, 2: *nuk seschni pir am t.ah-en-Phrā* d. h. ich bin eine Lilie, entsprossen vom Gefilde des Sonnengottes.

oder Lilien, von welchen in diesem Ps. geredet wird.“ Aber der Sinn des על־שנים על־שושן צדור muß doch ein solcher sein, daß sich danach auch das überschriftliche אל־שנים צדור 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige צדור 80, 1 begreifen läßt. An ein musikalisches Instrument, etwa lilienförmige Glocken¹, zu denken, verbietet schon die Praep. על (אל); es wird also wol ein bekanntes Volkslied gegeben haben; welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugnis . .“ oder „Lilien sind die Zeugnisse (צדור) . .“ und daß der Ps. nach der Weise dieses Lobliedes auf die Thora² gedichtet ist und gesungen werden sollte. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung ידיר (Origenes: ἰδιδωθ, Hier. *ididoth*) als Nebenform von ידיר (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צדור Jes. 32, 4, נחור Jes. 26, 10 zu erklären hat: in diesem neutrischem Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *ôth* mit *ûth* in abstraktiver Bed. (Ew. §. 165^c) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*Ἀ. ῥῆμα προσφιλίας*), im letzteren Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was das näher Liegende. Das Adj. ידיר bed. geliebt oder auch (84, 2) liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge, welche, wie שיר ידיר besagt, des Liedes Inhalt bilden. Hochzeitlied bed. שיר ידיר nicht; dieses würde שיר חתונה (vgl. 30, 1) heißen. Auch nicht ein weltlich erotisches Lied, wofür שיר עֲבִיר Ez. 33, 32 oder auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שיר הָדִיר gesagt sein würde. ידיר ist ein edles, von heiliger Minne übliches Wort.

V. 2—3. Das V. רחש bed., wie מרחשת zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überh. von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synonym 119, 171 (vgl. talm. לשון הרע רעוה deine Zunge möge von Lobliedern übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Weiß das Herz voll ist, daß geht der Mund über; das Herz des D. wallt von „gutem Worte“ über. דבר ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefaßte Sache und טוב bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheißungsreichen (Jes. 52, 7. Zach. 1, 13). Daß aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquillt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (אני Pausalform bei *Dechi*, damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: למַלֵּךְ לְמַעַן meine Werke oder Schöpfungen (nicht *sing.*, sondern *plur.*, wie auch מַלְכֵי Ex. 17, 3. Num. 20, 19., wo der Zus. den Plur. erwarten läßt) seien dem Könige gewidmet, oder auch: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, daß sie dem Könige gelten. Im ersteren Falle entbehrt למַלֵּךְ, weil eigennamenartig gebraucht (wie 21, 2. 72, 1), des Art., im letzteren weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt, was wir mit Hitz. wegen der selbstgefühlvollen reflektirenden Einführung durch אֲמַר vorziehen. Er sagt sich selbst daß es ein König ist, dem sein Lied gilt,

1) s. C. Jessen, Ueber die Lilie der Bibel, in der Botanischen Zeitung Hugo v. Mohl's 1861 No. 12. Auch Thrupp in seiner *Introduction* (1860) versteht unter שִׁשְׁנִים Cymbeln in Lilienform.

2) Der Vergleichspunkt ist dann, um mit Gregor von Nyssa zu reden, τὸ λαμπρόν τε καὶ χιονῶδες εἶδος der Lilie.

und dieser hehre Gegenstand macht seine Zunge so redefertig, daß sie dem Griffel eines γραμματεὺς ὁξύγραφος gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen כִּיפָר קִדְרִי als Beiname Ezra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell, wie behenden Schreibers Griffel, bewegt sich des D. Zunge und so schnell muß sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was ihn begeistert, ist des Königs hohe Schönheit. Die Form יִפְיִי, die jedenfalls passiven Sinn haben soll (Ap. κάλλει ἐκαλλιώθης, Quinta: κάλλει ὠραιώθης) läßt sich nicht als durch Reduplication der beiden ersten Stammbuchstaben des V. יָפָה (יָפִי) erkl., denn so entstandene Quinquelitera sind beispieleslos — der Schein dieser Entstehung kommt daher, daß das gesetzmäßig gebildete Pealal יִפְיִי (vgl. das Adj. יָפִי = יָפִי Jer. 46, 20) in eigentümlicher, aber bei diesem V. mit doppelter Schwäche erklärlicher Weise passivisch (vgl. حَسَن schön s. wie יָכֵל befähigt, יָרָשׁ erschrocken s.) umgelaute ist. Der Sinn ist: du bist überaus schön gestaltet oder schönheitsbegabt vor den Menschenkindern. Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben. Ueber seine Lippen ist ausgegossen, von oben nämlich, הֵן Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne daß er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es leuchtet aber ein, daß von solchen Lippen voll χάρις auch λόγοι τῆς χάριτος ausgehn Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmut seiner Lippen sieht der S. die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum daß dich Elohim gesegnet auf ewig. Daß עֲלֶיךָ אֶשֶׁר irgendwo für עֲלֶיךָ אֶשֶׁר gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, daß der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei. Dann müßte die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. So leibhaftig gefaßt, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, nicht Segensgrund. Der Sachverhalt ist der, daß sie mit עֲלֶיךָ als Segenserkenntnisgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird. Man sieht es dem Könige an seiner äußeren Erscheinung sofort an, daß er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Dem S. konnte nicht verborgen sein daß „Trugbild die Anmut und Tand die Schönheit“ Spr. 31, 30., also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlischer Verklärung und ebendeshalb als unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

V. 4—6. Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Der Preis seiner Heldenkraft kleidet sich in die Form der Aufforderung, von ihr Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen. Glanz und Majestät, als Obj. zu הִגִּיד mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ,

indem הָגִיד zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; הָגִיד הָיָה ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96, 6., dessen Abglanz die Herrlichkeit des davidischen Königtums ist 21, 6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. In v. 5 ist הָיָה als versehentlich zweimal geschrieben zu streichen (Olsh. Hupf.). Hitz. punktirt es הָיָה „und tritt auf“, was aber nicht hebräisch. Ebenso scheint LXX zu punktiren: καὶ ἔρπειον, aber den Bogen spannen heißt ἔρπει, nicht הָיָה. Wie der Text lautet, erscheint *wa-hadārcha* (mit *Legarmeh* und vorstehendem *Ilhuj.*, s. Accentsystem XIII §. 8^c 9) aus v. 4 so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1. 2., wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (Symm. καὶ ἐν τῷ ἀξιώματι σου, vgl. 17, 13. 14.) zu צָלַח, welches wie *صلاح* von dem

Grundbegriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens aus die des glücklich Durchsetzens, des Gelingens, *pervadere et bene procedere* gewinnt (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwicklung in *فلاح*,

افلاح) und nach Ges. §. 142 Anm. 1 zu רָכַב den Adverbialbegriff des

Durchgreifenden (Sieghaften) oder Wirksamen (Energischen) und Erfolgreichen gibt. Ob רָכַב hier *vehi curru* oder *vehi equo* besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maulthier oder Esel (1 K. 1, 44. Zach. 9, 9), den Reitthieren in Friedenszeit; der in den Kampf ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josafat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitroß, wie Apok. 19, 11 der Logos Gottes von einem weißen Rosse getragen wird. Was in Ausübung bringend er einherfahren soll, wird mit dem wie 79, 9. 2 S. 18, 5 gebrauchten צֶלֶד־רָכַב (um . . willen, wegen) eingeführt. Die Verbindung צֶדֶק צְנִיָּה ist, wenn man צְנִיָּה = צֶדֶק als Tugendnamen faßt, ähnlich wie צְרִיָּה־בִּשְׁתִּי Mi. 1, 11 (Entblößung-Schmach = schmähhliche Entblößung). Das Wortpaar ist dann ein Tugendpaar wie אֱמֶת hier Tugendname ist: Wahrheit, welche was wahr ist liebt und übt und der Lüge, Falschheit, Gleißnerei feind ist, und während צֶדֶק צְנִיָּה milde Gerechtigkeit und צֶדֶק צְנִיָּה gerechte Milde bed. würde, bez. diese zwischen Annexion und Asyndeton mitten inne stehende Verknüpfung: Milde und Gerechtigkeit in geschwisterlicher Paarung und wechselseitiger Durchdringung. Die genannten Tugenden stehen aber für deren hilfsbedürftige Träger, denen zugut der König in den Streit ziehen solle: die Gerechten, wenn zugleich צְנִיָּים (צְנִיָּים), sind seiner Hülfe zwiefach würdig und bedürftig. Indes bietet sich für das sonst beispiellose צְנִיָּה (der Tugendname lautet überall צֶדֶק) eine andere gerade in diesem nordpalästinisch gefärbten Ps. wahrscheinlichere Erkl. dar. Es ist eine richtige Beobachtung, daß nordpaläst. Schriftsteller den Constructivus nicht immer auf *ath* zu spitzen, wofür Hitz. zu 68, 29 sich mit Unrecht auf diese Stelle und Hos. 10, 6. Iob 39, 13., mit Recht aber auf Richt. 7, 8. 8, 32., vgl. jedoch

auch Dt. 33, 4. 27. Jes. 22, 17. 24, 22. 42, 25., beruft.¹ Demnach kann עָנִיָּה s. v. a. עָנָה sein, aber nicht in der Bed. Geschäft = עָנָן parall. רָבִיר , sondern in der Bed. *afflictio* (n. d. F. רָאִירָה Ez. 28, 17), also: um der Bedrückung der Gerechtigkeit oder dem Leiden der Unschuld zu steuern. Der Jussiv וְיִרְרָה eröffnet wie וְיִרְאָה v. 12 den Nachsatz des virtuell vorhandenen hypoth. Vordersatzes (Ew. §. 347^b): so wird dich lehren d. i. dich ausführen und sehen lassen gefürchtete Dinge d. i. furchteinflößende Thaten deine Rechte. In v. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und gegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödtlich für den, welchen sie treffen; Völker werden hinfallen וְיִפְּלוּ unter dich d. h. so daß du über die zu Boden liegenden hinschreitest; ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken

(חָצֵץ n. d. F. חָצֵץ , חָצֵץ , חָצֵץ v. חָצֵץ spalten = Spaltendes, wie חָצֵץ Loos, Theil, Glück = Abgespaltenes). Die harte Ellipse erklärt sich daraus, daß der D. die Schlachtscene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte $\text{בְּלֵב אֶיִרִי חָפְלָה}$ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Dorthin, will er sagen, treffen jene scharfen Pfeile. Aehnlich, aber weiter gehend als nöthig ist, Crus.: *apostrophe per prosopopoeiam directa ad sagittas quasi jubens, quo tendere debeant*. Man erinnert sich hier an 110, 2., wo in prophetisch-messianischem Zus. ein ähnliches בְּקֶרֶב vorkommt. Auch schon ihrem zeitgeschichtlichen Bezuge nach lautet diese ganze Str. messianisch. Der D. wünscht daß der König den er feiert messianisch regiere und triumphire, daß er der Wahrheit und dem wahrhaft Guten aufhelfe und der Welt Feindschaft überwinde oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, daß der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeiße. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Er heißt schlechtweg בֶּרֶךְ ὁ υἱός . Jesaias nennt ihn schon in der Wiege אֵל גְּבוּר 9, 5 vgl. 10, 21. Wir werden es also auch nicht unerträglich finden, wenn ihn der D. nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

V. 7—8. Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgegenen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig“, was grammatisch möglich ist und, wenn es ausgedrückt werden sollte, so ausgedrückt werden mußte (Nägelsbach §. 63^g); 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig“, aber unmöglich kann man sich nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern“ (vgl. v. 9) oder „die Zeit ist Regengüsse = regnerisch“ (Ezr. 10, 13) so ausdrücken, da Gott weder die Substanz des Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes

1) Viell. gehören hieher samaritanische Beispiele wie Gen. 19, 26 נִצְבָּה מֶלֶךְ und Gen. 19, 28 חֲנִנָה אֶרֶצָה .

2) Es heißt nicht רַפְּלָה , denn die Pausa fällt auf שְׁמִינִים und das *Athnach* von רַפְּלָה steht bloß für *Zakef* (Num. 6, 12); das *Athnach* nach *Olewejored* übt keine pausale Wirkung, s. 50, 23. 68, 9. 14. 69, 4. 129, 1. Spr. 24, 4 und vgl. oben S. 71 Anm. 1.

gelten kann: man müßte das prädicative אלהים in diesem Falle genitivisch für כסא אלהים nehmen; aber die Beobachtung Hitzigs (zu Spr. 8, 35), daß der Constructivus, wenn er nur ein vorhergehendes Wort wiederholen würde, ausbleiben kann (1 K. 4, 13), selbst in dem Falle, daß beide als Subj. und Präd. auseinandergehen (Ps. 45, 7. Ezr. 10, 13), bestätigt sich nicht, auch nicht durch 2 K. 23, 17 vgl. Friedr. Philippi, Status constr. S. 91. Sonach wäre bei der ersten Erklärungsweise zu verbleiben, welche sich auch dadurch empfiehlt, daß der irdische Thron des theokratischen Königs 1 Chr. 29, 23 wirklich כסא ה' heißt. Aber der Satz: „dein Gottesthron ist ein ewig wählender“ lautet tautologisch, indem das Präd. besagt bereits in das Subj. hineingelegt ist, und vor allem hat man doch zu versuchen, ob sich אלהים nicht mit LXX ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος vocativisch fassen läßt. עולם ist als Acc. der Dauer gedacht: in aeternum, was für לעולם ועד auch sonst vorkommt z. B. 48, 15. Da nun ewig vor allem Gottes Thron ist 10, 16. Thron. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Haß der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Gottes zu gelten haben wenn nicht mit על-כן Anrede des Königs folgte. Alle alten Uebersetzer (LXX A. S. Th. Syr. Hier.) fassen אלהים vocativisch. Es macht den Eindruck der Anrede, und sollte es nicht Anrede des hier gefeierten Königs sein können? Es ist wahr: die Sitte der Elohimps. אלהים im Werthe von יהוה zu gebrauchen begünstigt diese Annahme nicht, aber die folg. Ueberbietung des אלהים durch אלהים אלהים macht sie möglich. Und da auch anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. Ps. 82 (s. dort) vgl. 138, 1., weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist, so kann der in unserem Ps. gefeierte König um so mehr אלהים heißen, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Doxa, seiner göttlichen Heiligkeit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches Gott David und seinen Samen zu sich gestellt hat: er nennt ihn אלהים, wie Jesaia das hehre Königskind das er 9, 1—6 jubelnd begrüßt אֵל גִּבּוֹר nennt, er nennt ihn so, weil er in dem durchsichtigen Gefäße seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sieht. Zugleich aber sichert er diese Benennung des Königs mit אלהים dadurch vor Misverständnis, daß er sofort auch mit אלהים אלהים, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. ה' אלהים (43, 4. 48, 15. 50, 7) und demgemäß durch *Munach*¹ verbunden ist, von dem göttlichen Könige den Gott, der über ihm steht, unterscheidet. Weil des Königs Scepter מִשְׁכָּב מִיָּמִין ist (vgl. Jes. 11, 4), weil er Gerechtigkeit liebt und ebendeshalb (*fut. consec.*)

1) Die Ansicht, daß das *Munach* hier *vicarius Tiphchae anterioris* sei (Dachsel in der *Biblia accentuata*), ist falsch, s. Accentuationssyst. XVIII §. 4. Es ist der Conjunctivus zu אֱלֹהִים, welches bei Heidenh. u. Baer nach Codd. mit *Tiphcha anter.*, nicht wie in den bisher. Ausgg. mit *Athnach* versehen ist. Der eig. Platz des *Athnach* wäre erst bei שְׁשׁוֹן, wo es aber nach Accentuationssyst. XIX §. 6 nicht stehen kann.

Bosheit haßt, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Constr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. *Ἐλαϊόν ἐστιν* — sagt Cyrill. von Alexandrien — *ἰλαρότητος σύμβολον*. Hier dient es einer Wonne mit sich bringenden Weihe: das gravitatisch dahinfließende, goldig lautere, tief eindringende Oel ist Symbol der Heiligung, Mittel der Weihe. Es ist hier nicht die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft gemeint, sondern daß Gott über ihn nach innen und außen, zumal an diesem Tage seiner Hochzeit, überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Daß er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen. Ob der Verf. des Hebräerbriefs 1, 9 das erste *ὁ θεός* von *ὁ θεός ὁ θεός σου* vocativisch gefaßt hat, ist fraglich; Apollinaris scheint ihn nicht so verstanden zu haben, denn er übers. *τοῦνεκά σοι θεὸς αὐτὸς ἦν περιέχευεν ἀλοιφήν | χρίσας τρωπῶλῃς μετόχοις παρὰ πάντας ἐλαίῳ*, und auch die griech. Ausleger fassen *ὁ θεός* hier nominativisch.

V. 9—10. Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge entspricht der Zukunftsgeschichte. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weißem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr“ die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19, 7 f. Dieser schließliche *γάμος* ist es, den der Ps. als Gemeindelied in alttest. Strahlenbrechung vorausschauet und dem er entgegenfrohlockt. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen so durchduftet, daß sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִן מִן. Man faßt dieses מִן מִן meistens nach Jes. 59, 18 (vgl. auch Jes. 52, 6) als Wiederholung des מִן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich“. Aber diese Wiederholung ist zwecklos. Obgleich der apokopirte Plur. auf *i* statt *im* im biblischen Hebr. streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22, 44) — für das Assyrische z. B. *malki* Könige ist er verbürgt, s. Schrader in DMZ XXVI, 218 f.¹ — so liegt doch hier מִן מִן = מִן מִן Saitenspiel 150, 4 im Wurfe, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier viell. des Rhythmus halber beliebten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind unserer zeitgeschichtlichen Auffassung des Ps. gemäß die Prachtwohnungen des Königs gemeint, welcher der Vater der Braut ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein getäfelten und also vom blendendsten Weiß widerstrahlenden Schlösser tönt dem

1) Im Syrischen liest man ihn *malkê*, im Jüdisch-Aramäischen aber spricht man *i* z. B. מִן מִן *insî* (Männer), wie von Fürst punktirt wird.

die Braut abholenden Bräutigam, wenn er ihnen naht und in sie eintritt, festliche Musik entgegen, neustest. angesehen: jenes Citherspiel, welches der Seher Apok. 14, 2 wie Gedröhn vieler Wasser und starken Donners vom Himmel her erschallen hört. Der alttest. D. denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beeft sich festliche Musik, den hehren König zu bewillkommen. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. **רָקַר** heißt was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6, 26), die Form **בִּיקְרוֹתֶיהָ** gleicht der Form **לִיקְרוֹתָהָ** Spr. 30, 17 sowohl in dem Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* als in dem *Dag. dirimens* des *ק* (vgl. **עָקְבִי** Gen. 49, 17. **מָקְרַשׁ** Ex. 15, 17).¹ Jetzt aber hat er sich seine eigentliche Gemahlin erkiest, die hier statt **בִּיקְרָהָ** mit einem von chaldäischen und persischen Königinnen gebräuchlichen und, wie es scheint (s. zu Richt. 5, 30), nordpalästinischen Namen **יָגֵל** heißt.² Daraus daß sie, in kostbarem Gold (**בָּהֶם** ³) von Ofir (d. i. dem indischen Abhîra, Jefeth: von Serandib d. i. Ceylon) prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs eingenommen (**בְּצַדָּהָ** 3 *pr.*, nicht *part.*), ist ersichtlich, daß ihr Verhältnis zum Könige ebenjetzt in seiner Vollendung begriffen ist. Wer sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die zu Christo bekehrten heidnischen Völker und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Erst wenn Israel ihm gewonnen ist, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen Röm. 11, 25., bricht der Morgen des großen Tages an, den dieser Ps. als Gemeindelied feiert. Freilich kann **בְּנוֹת מְלָכִים** nicht wie **בֵּית-צֶר** personificirende Bez. heidnischer Reiche sein, obgleich **יָגֵל** das als Eine Person vorgestellte gläubige Israel ist; es sind wirklich Königstöchter als Repräsentantinnen ihrer Völker gemeint und es verhält sich hier eben so wie Jes. 49, 23., wo der isr. Gemeinde der Zukunft geweißt wird, daß Könige ihre Pfleger und deren Fürstinnen ihre Säugammen sein werden.

1) Es ist die LA Ben-Naftali's, welche hier ausnahmsweise *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher **בִּיקְרוֹתֶיהָ** liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von **בָּקַר** (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung **מְשִׁפָּה** Jes. 42, 24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in **לִיקְרוֹתָהָ** Spr. 30, 17 (s. dort) **וְיָגֵלָהּ** Jer. 25, 36., **בִּיקְרוֹתָהָ** Koh. 2, 13 ist im *textus rec.* die sonst ausgemerzte Orthographie Ben-Naftali's, welcher **וְיָגֵלָהּ** Iob 29, 21., **לִישְׁרָאֵל** u. dgl. vocalisirte, ausnahmsweise beibehalten, s. S. D. Luzzatto, *Prolegomeni* §. CXCIX und *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 193. Der Petersburger Cod. vom J. 1010 hat die LA Ben-Aschers **בִּיקְרוֹתֶיהָ**.

2) Auf der palmyrenischen Inschrift 49 bei Vogüé erscheint **שָׁגֵל** als Frauenname. Bar-Ali sagt, die Venus heiße in Babylonien **שָׁגֵל וְרִלְפָה**, s. Lagarde, Gesammelte Abh. S. 17. Irrig vergleicht Windischmann, Zoroastrische Studien S. 161 *çagar* (sprich: *tschagar*) als Namen einer der beiden Frauen Zarathustra's; gerade dies ist nicht Name der dem Range nach ersten Frau (neupers. *padišâh-zen*), sondern der zweiten (*çakir-zen* Dienstfrau).

3) Auch im Altägyptischen kommt *ketem* als Name des Goldes vor, nach Dümichen entlehnt aus dem Hebr., s. Lepsius, Die Metalle in den äg. Inschriften (1872) und die Anzeige im Lit. Cbl. 1872 No. 43.

V. 11—13. Der D. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist. Mit שָׁמְעִי erbittet er sich Gehör, mit רָאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältnis hin, in welches sie eintritt, mit אֲזַנְךָ הִשִּׁי אֶנְיָ spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an, mit בָּרָא gibt er sich eine Stellung zu ihr wie sie der die Trauredede haltende Lehrer und Prediger einnimmt. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äußerlich so auch innerlich ausscheiden, und begehrt der König ihre Schönheit, wozu er ein Recht hat, denn er ist als Gemahl (1 P. 3, 6) und zumal als König ihr Herr, so soll sie ihm ihre tiefste huldigende Ergebenheit bezeigen; וְיִתְחַיֵּי (mit Pathach wie auch Spr. 23, 3. 6. 24, 1. 1 Chr. 11, 17) ist hypothetischer Vordersatz nach Ges. §. 128, 2^c. Der Lohn dieser willigen Hingabe ist allgemeine Verehrung der Völker. Daß וּבְתִירָא sich „und o Tochter Tyrus“ übers. lasse (Hitz.), was auch unserer zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze reichen würde, ist syntaktisch nicht zu läugnen, obgleich, abgesehen von der Einen unsichern Stelle Jer. 20, 12 (Ew. §. 340^c), ein Vocativ mit י überall (Spr. 8, 5. Jo. 2, 23. Jes. 44, 21) nur da vorkommt, wo bereits ein anderer vorausgegangen. Aber was sollte gerade hier diese Anrede mit בְּתִירָא, wonach es den Anschein gewinnt, als ob sie die Huldigungen die ihr in Aussicht gestellt werden ihrem Stammhause und nicht dem Könige verdanke, welchem sie zu eigen geworden. Nein, בְּתִירָא ist Subjektsbegriff, auf welchen das Praed. im Plur. folgt, was an sich, da בָּרָא Personification, nicht Collectiv, unthunlich ist, hier aber dadurch möglich wird, daß es, indem das Praed. sich ein neues Subj. gibt (vgl. 72, 17^b), als *nom. absol.* voraussteht. Die Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus — mit Geschenken (Gen. 32, 14., nicht: Tribut) herbeikommend werden die dein Antlitz streicheln d. i. Liebe entgegenbringend deine Liebe sich zuzuwenden suchen, die Reichsten im Volke.

הִפָּהּ (פָּנֶי) entspricht dem arab. كَسَبَ reiben, streichen, dem lat. *mulcere*; das Gesicht jemandes streicheln ist s. v. a. ihn zu begütigen, seine Gunst zu gewinnen suchen (s. zu Spr. 19, 6). Tyrus steht repräsentirend an der Spitze, das Ausgesagte gibt sich in עֲשִׂירֵי אֲדָמָה ein neues verallgemeinertes Subj.: Tyrus, ja überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Wie אֲבִירֵי אֲדָמָה Jes. 29, 19 die Aermsten in der Menschenwelt sind, so עֲשִׂירֵי אֲדָמָה die Reichsten in der Völkerwelt. Was nun den Sinn betrifft, den die Gemeinde mit dem allen zu verbinden hat, so findet sich die richtige Umdeutung des וְשָׁכְחֵי עֲמָךְ schon im Targum: „vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters“. Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältnis tritt, sondern wie die Prophetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke

und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise wie Abram aus ihnen auszuschneiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in Ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem Könige der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern, welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk aus der Fülle ihres Besitzes liebe-reiche freudige Anerkennung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10f. vom Messias selber gesagt.

V. 14—16. Es wird nun beschrieben, wie sie ihr Vaterhaus wirklich verläßt und reichgeschmückt und mit zahlreichem Gefolge dem Könige zugeführt wird und in dessen Palaste ihren Einzug hält, wobei zu bedenken, daß der D. zeitlich und örtlich Auseinanderliegendes auf der Fläche Eines Gemäldes vereinigt. Er sieht sie erst in ihrem Gemache (פְּנִימָה eig. ins Innere, dann auch im Innern Ges. §. 90, 2^b), wie sie da¹ eitel Pracht ist (כְּלִי-כְבוֹדָהּ eig. eitel Prächtiges, Fem. v. כְּבוֹד wie Ez. 23, 41., vgl. כְּלִי-הַבֶּל 39, 6 eitel Nichtigkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewirkt sind, oder würfelig gewebte und außerdem mit Gold verzierte). Sie ist, wie dort Ester Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לְרַקְמֹת in buntgestickten buntfarbigen Kleidern (לְ) so zu-ständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְהַזְרִית. Hier.: *in scutulatis*. Dagegen Hitz. Riehm: zu bunten Teppichen d. i. Polstern, um sich da neben dem Kö-

nig niederzulassen. Aber רַקְמָה (רָקַם) bed. überall den eigentümlichen Stoff der Kleidung, das Polster heißt מְרִיבָה oder מְרִיבָה (Hohesl. 3, 10) und wie unschön wäre das doppelte ל in gleicher örtlicher Bed.! In 15^b faßt die Accentuation רַעֲיוֹתֶיהָ als Appos. zu בְּתוּלוֹת: *virgines post eam, sociae ejus, adducuntur tibi*. Sie kommt mit einem Gefolge von Jungfrauen, ihr innerlich und dienstbereit verbundenen, die zugleich mit ihr Besitztum ihres Gemahls werden. Auch das fügt sich dem allegorischen Verstande des Ps. als Gemeindeliedes. Die Braut des Lammes, welche der Apokalyptiker in glänzend weißen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist eben nicht Eine Person und auch nicht Eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel zusammen mit den glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden, welche an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, ihrer Freundinnen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Hoffnungen, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

1) In Babylonien führte man nach *Jebamoth* 77^a diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (בְּמַעְרָבָא) treffender Gen. 18, 9. Die LXX B α hat sinnlos Ἑσπεῶν (Eus.), A richtig ἑσθῶσεν (It. Hier. Syr. Chrys. Theodor. Apoll.).

V. 17—18. Alles das hat seinen zunächst zeitgeschichtlichen Sinn, ohne aber der gemeindlichen Beziehung des Ps. auf den König Messias zu widerstreben. Wie die Könige Juda's und Israels ihre Söhne an ihrer Herrschaft theilnehmen ließen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23.; 1 K. 20, 15), so entsproßen aus dem Liebesverhältnis der Tochter Zion und der Jungfrauen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde vertheilt (s. Ps. 149), denn er macht die Seinigen „zu Königen und Priestern und sie werden herrschen auf Erden“ Apok. 5, 10. Es sind die Kinder zu verstehen, welche ihm nach Ps. 110 wie der Thau aus des Morgenroths Schooße geboren werden — das ewig jugendliche Volk, durch welches er die Welt erobert und beherrscht. Wenn dann der D. sagt, daß er das Andenken des Namens des Königs in allen Generationen feiern will (אֶזְכְּרֶה wie z. B. 71, 16), so hat dies die zwiefache Voraussetzung, daß er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde (Sir. 37, 25) und daß er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heißt Jahve's Lobpreis ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Zu der aufgelösten Form יְהוֹדִיעַ (wie in dem Namen יְהוֹדִיעַ vgl. 116, 6. Neh. 11, 17. Zunächst ist Israel welches der Psalmist repräsentirt be-rufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, daß Israel und die Völker zusammen diesen minnewerthen, heldenhaften, göttlichen König preisen: „es wird dauern sein Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Nationen“ (72, 17).

PSALM XLVI.

Eine feste Burg ist unser Gott.

- 2 Elohim ist uns Zuflucht und Hort,
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.
- 3 Drum sind wir furchtlos bei Umkehr der Erde
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers.
- 4 Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,
Von seinem Ungestüm Berge schüttern. (*Sela*)
- 5 Ein Strom — daß Bäche erfreuen die Stadt Elohim's,
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
- 6 Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
- 7 Toben Völker, wanken Königreiche —
Er erhebt seine Stimme, so zerfließt die Erde.
- 8 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

- 9 Gehet hin, schauet die Thaten Jahve's,
Der angerichtet Verheerungen auf Erden,
10 Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
11 „Laßt ab und erkennt, daß ich Elohim bin!
Erhaben will ich sein unter den Völkern, erhaben auf Erden.“
12 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

Als unter Josafat Moabiter, Ammoniter und Edomiter (insbes. Maoniter, denn 2 Chr. 20, 1 ist מְדַמְעִיָּים zu lesen) das davidische Reich mit Krieg überzogen und längs der Westseite des todtten Meeres heranziehend Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen Tempelversammlung Jahaziël den Asafiten der Geist des HErrn und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilthat. Da priesen levitische Sänger den Gott Israels mit jubelnder Stimme, Sänger nämlich vom Geschlechte Kehäths und zwar von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josafats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josafats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in *Emek ha-Beracha* waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nabla's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Heereszug nach Jerusalem und dem Tempel Jahve's. So 2 Chr. c. 20 erzählend reicht uns der Chronist den Schlüssel zu dem asaf. Ps. 83. (76?) und zu den korah. Ps. 46. 47. 48. Die Bez. dieser drei korah. Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hizkia ist zwar gleich statthaft, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des 14. J. Hizkia's mußte die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte assyr. Katastrophe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluß an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet. Cheyne zu Jes. 33, 21 ist geneigt, mit Hitz. Jesaia für den Dichter selber zu halten.

Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlußrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Noth. Der Grundged. des Ps. ist dort v. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Zusammenhalt mit Jes. 25, 4 f., wie gleichartige Sprache der Psalmist und der Prophet reden. Mit der Schlußermahnung klingt dort v. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere großartig kühne des Proph. v. 21 veranlaßt: *Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kandlen weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.* Den in אֲרָם ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden, so wie v. 8. 12 an die Losung אֵל עִמָּנוּ in Jes. c. 7—12. Der Geist Jesaia's wie Jeremia's haben sich, jeder in seiner Weise, an den Ps. befruchtet.

Vom dem übersch. עַל-עֲלָמוֹת war beiläufig schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu paßt, daß nach 1 Chr. 15, 20 בְּנֵיבָלִים עַל-עֲלָמוֹת gesungen wird und die orientalische Laute nach

Villoteau (*description de l'Égypte*) aux six sons vers l'aigu de l'octave du médium de la voix de tenor entspricht. Aber עלמור bed. nicht *voces puberes*, sondern *puellas puberes* (von עלם גלם verw. חלם חלם geschlechtsreif s.), und obschon allerdings keine Castraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Levitenknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt¹, und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste der handpaukenschlagenden עלמור. Uebrigens ist zu bedenken, daß der Umfang des Tenors ja bis in den Sopran hineinreicht, daß die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und daß der orient., zumal auch jüd. Gesang das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentils *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano*; Melissus' Uebers. *uf musik-instrumenten Alamothe genant* (*Virginal wurden die Teutischen sagen*) läßt die Vergleichung der παρθενικοί (bei Herodot γυναικῆς) αὐλοὶ zu und führt gleichfalls auf höhere Tonlage.

V. 2—4. Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist; diese Aussage ist das Ergebnis ihrer Erfahrung. Luther nach LXX Vulg.: *in den großen Nöten die uns getroffen haben*. Als ob נמצא für הִנֵּמָצְאוֹת stehen und dies etwas anders als „den vorhandenen“ bed. könnte, wozu מאר nicht paßt. Gott selber heißt נמצא מאר als der in Drangsalen sich finden Lassende (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarende und Bewährende. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch größere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde sich wandelte, eig. Wandelung vollzöge, einginge, erlitt (innerlich transitives *Hi*. wie הִרְחִיק, הִקְרִיב u. dgl. von מר streichen, streifen, fürdergehen mit ähnlicher Uebertragung des Ortswechsels auf Wechsel überh. wie in חלה) und wenn die Berge sanken in das Herz (בִּלְבָּב ganz so wie Ez. 27, 27. Jon. 2, 4) der Meere (des Oceans) hinab d. h. wenn gleich diese wieder in die Gewässer zurücksanken, aus denen sie am 3. Schöpfungstage aufgetaucht sind, so daß also das alte Chaos zurückkehrte. Die Gemeinde setzt das Aeüßerste: den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen; an Allegorie (Hgst.: Berge = Reiche der Welt) ist so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis*. Weil יָמִים nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können v. 4 um so eher Singularsuffixe darauf zurückgehn; גִּבְעוֹתָהּ Selbsterhebung, vom Meere wie 89, 10 גִּבְעוֹתָהּ und Iob 38, 11 גִּבְעוֹתָהּ. Die Fut. v. 4 setzen nicht die Infinitivconstr. fort: wenn tosen, schäumen etc., sondern sind, wie die Stellung und Verdoppelung anzeigt, concessiv gemeint, was der Vermutung günstig, daß der Refrain v. 8. 12., welcher den Nachsatz dieses Concessivsatzes bilden sollte (vgl. 139, 8—10. Iob 20, 24. Jes. 40, 30f.), hier versehentlich ausgefallen sei (Ew. Hupf. Baur). In vorliegendem Texte schließt

1) Die Mishna *Erachin* 13^b berichtet ausdrücklich, daß während die Leviten zu Naba- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füßen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (חֲבֵל *condimentum*) zu geben. Diese Levitenknaben hießen צערי oder חלויים סועדי *parvuli* (obwol die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum*.

sich v. 4 an לֹא-יִירָא an: (wir fürchten nicht), mögen immerhin tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und, indem das Meer hoch empor sich thürmend aus seinen Ufern tritt, die Berge einzustürzen drohen. Die hier sich steigernde Musik bekräftigt die Glaubenszuversicht der Gemeinde trotz so wilder Erregtheit der Elemente.

V. 5—8. Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum andern Paradiese: ein Strom — dessen Bäche erfreuen die Stadt Elohim (87, 3. 48, 9 vgl. 101, 8); פְּלִינִי (von den Biegungen und Armen des Quellstroms) ist permutatives zweites Subj. (vgl. 44, 3). Gemeint ist der Strom der Gnade, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der Gnade und ihrer Stiftungen und Verheißungen fließt mit seinen lustigen Wellen durch den heiligen Ort, wo die Wohnstätte des Höchsten aufgeschlagen ist; קֹדֶשׁ *Sanctum* wie 65, 5. Jes. 57, 15. גִּדְלִי Ex. 15, 16., מִשְׁכְּנִי Wohnungen wie מִשְׁכְּנוֹת 43, 3. 84, 2. 132, 5. 7 s. v. a. herrliche Wohnung, das Ganze (Symm. τὸ ἅγιον τῆς κατασκήνωσώς τοῦ ὑψίστου) poetische Umschreibung von עִיר הַקֹּדֶשׁ (jetzt *el-kuds*) Jes. 48, 2. 52, 1 u. ö. In v. 6 tritt an die Stelle des Stroms Der von dem er ausgeht. Elohim hilft ihr לַפְנוֹת בָּקָר — nur eine Nacht der Angst, die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hülfe. Die Prät. v. 7 sind nicht rückblickend (Ew. Olsh. Baur), sondern hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung gerathen, so daß die Gemeinde in diese Katastrophe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Dröhnen mit seiner allmächtigen Donnerstimme (נָהַן בְּקוֹלִי wie 68, 34 vgl. Jer. 12, 8 wie הִרִים בַּמִּקֶּה Hebung machen mit dem Stabe Ex. 7, 20), sofort geräth in Fluß¹ die Erde (יָדָה wie Am. 9, 5. *Ni.* Jes. 14, 31 u. ö.) d. h. ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Ligen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte — es zeigt sich, daß יְהוָה צבאות mit seinem Volke ist. Dieser Gottesname ist in den korah. Ps. heimisch, denn es ist der eig. Gottesname der Königszeit (s. zu 24, 10. 59, 6), an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11., und die korah. Ps. sind königlichen Gepräges. An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsscharen stellen müssen, hat Israel eine steile Veste מִשְׁעָב, die von keinem Feinde erklommen werden kann — das Heer verbündeter Völker und Reiche ist ehe es Jerusalem erreicht hat zum Todtenacker geworden.

V. 9—12. Die Großthaten Jahve's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die außerhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten Stelle 66, 5 steht מַפְעֻלֹת אֱלֹהִים, hier nach LXX

1) Im Arab. bed. مَاج auf- und niederwallen; مَوْج in wallende, schwankende, wellenförmige Bewegung setzen, s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. Col. 572.

Trg. Hier. u. Masora מַפְעֹלֹת יְהוָה¹; auch ein elohim. Ps. nennt den Gott Israels gegenüber aller Welt nicht anders als יְהוָה שְׁמוֹ. יְהוָה bed. hier nicht *stupenda* (Jer. 8, 21), sondern gemäß der RA שֵׁמוֹ לְשִׁמָּה Jes. 13, 9 u. ö.: Verwüstungen, näml. unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מַפְעִיָּה fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung alles Krieges Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird J. dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräte theils zertrümmern theils den Flammen übergeben (vgl. Jes. 54, 16 f.). Laßt ab, ruft er v. 12 den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt daß ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlußfolgerungsartige Ermahnung schließt Ps. 2. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, daß Jahve Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist.

PSALM XLVII.

Jubel über des HERRN triumphirende Auffahrt.

- 2 All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
- 3 Denn Jahve ist hocherhaben, furchtbar,
Ein großer König über die ganze Erde.
- 4 Er treibt Völker unter uns
Und Völkerschaften unter unsere Füße.
- 5 Er erkies uns unser Erbe,
Den Stolz Jakobs, daß den er liebgewonnen. (*Sela*)
- 6 Aufgefahren ist Elohim unter Jauchzen,
Jahve unter Heerhornklang.
- 7 Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
- 8 Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Lobgedichte.
- 9 Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.
- 10 Die Edlen der Völker thun sich zusammen —
Ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn Elohim sind die Schilde der Erde,
Hocherhaben hat er sich gezeigt.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen עַל-כֵּן entdecken läßt, hat Ps. 47

1) Indes findet sich auch hier מַפְעֹלֹת אֱלֹהִים als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Das älteste hebr. Psalterium von 1477 liest so, s. Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. V (1779), 148. Norzi entscheidet sich dafür und auch Biesenthal hat sie in seiner Psalterium-Ausgabe 1837, die sonst den Heidenheimschen Text wiedergibt, aufgenommen, vgl. Baers *Psalterium* 1873 zu u. St.

mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlaß gemein, nämll. den Sieg Josafats über die vereinigten Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jahve's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äußerlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebnis ist Ps. 47 erwachsen. Das Strophenschema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

Dieser Ps. ist wegen des v. 6 erwähnten Schofarblasens¹ der eig. Neujahrsp. der Synagoge (neben Ps. 81, dem Ps. des zweiten Neujahrsfeiertags) und wegen der ebendas. erwähnten Auffahrt Jahve's der Himmelfahrtsp. der Kirche. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel“. Paulus Burgensis rechnet mit Lyra, daß er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus a Judaeis seductus in cortice haeret*. Die volle Wahrheit ist hier, wie häufig, auf keiner von beiden Seiten. Veranlaßt ist der Ps. durch das Ereignis unter Josafat. Sollte aber die Gemeinde der Folgezeit und soll insbes. die neutestamentliche noch jene Niederlage der verbündeten Nachbarvölker feiern? Diese Niederlage verschaffte dem Volke Gottes eine Zeit lang Ruhe und Ansehn, nicht aber wahren und bleibenden Frieden, und die damalige Auffahrt Jahve's, der für sein Volk hienieden gestritten hatte, war noch nicht die Auffahrt über die seinem Volke gefährlichsten und den Fortgang des Heils hemmendsten Mächte, jene Mächte der Finsternis, welche den geheimen Hintergrund alles widergöttlichen Geschehens auf Erden bilden. Darum hat dieser Ps. im Verlauf der Geschichte einen über seinen nächsten Anlaß hinausragenden prophetischen Sinn gewonnen, welchen erst die Himmelfahrt Christi enträthselt hat.

V. 2—5. *Schrecken Elohims* — so schließt der Chronist 2 Chr. 20, 29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — *überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß gestritten Jahve mit Israels Feinden*. Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber willige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jahve's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, daß dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht geht die Aufforderung v. 2 hervor. Die Völker sollen dem Gott der Offenbarung in Geberden und Worten ihre Freude bezeigen, denn J. ist schlechthin erhaben (יְהוָה hier Praed. wie 78, 56 Attribut), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Mittelpunkt, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muß ihm in seinem Volke huldigen, sei es williglich oder gezwungen. Was v. 4 und 5 besagt scheint ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz zu sein, indem die zeitgeschichtliche Thatsache nicht in historischer Form ausgesprochen, son-

1) Wobei dann מְשֻׁחָרָשׁ darauf gedeutet wird, daß Gott, wenn das Schofarblasen Israels beginnt, sich vom Throne der Gerechtigkeit erhebt und auf den Thron der Barmherzigkeit setzt, s. Buxtorf, *Lex. Talmud.* c. 2505.

dern verallgemeinert und idealisirt wird. Denn יְהוָה und יְהוָה mit Riehm als historischen Rückblick zu fassen ist unthunlich, da nichts vorausgegangen, was den Futurformen den Stempel der Vergangenheit aufdrückte. Mit Ausnahmen wie Num. 23, 7. Richt. 2, 1 hat es eine eigne Bewandnis. Die Erwählung aber, welche allerdings als grundlegliche Thatsache ein einmaliger Act ist, erneuert sich so oft Gott sie seinem Volke bestätigt Sach. 1, 17. Ueber יְהוָה er wendete rückwärts, schlug in die Flucht s. 18, 48. Der Abänderung von יְהוָה in יְהוָה (Hupf.) bedarf es nun nicht, zumal da dieses auf die Thatsache, welche den Ps. veranlaßt hat, nicht paßt. Vielmehr setzt יְהוָה voraus, daß Gott sich in dem Ereignis des Tages als treuen und mächtigen Lehnsherrn des Landes Israels erwiesen; die feindliche Ligue hatte es ja auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel aus seinem Erbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20, 11. Das h. Land heißt der Stolz גִּיאֹן Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher dieses, das Volk der göttlichen Liebe prangen kann; anders ist גִּיאֹן יַעֲקֹב Am. 6, 8 (von der Sünde des Stolzes) und wieder anders Nah. 2, 3 (von der verheißungsgemäßen Herrlichkeit Gesamtisraels) gemeint, hier ähnlich wie Jes. 13, 19. אֶרֶץ hat wie 60, 2. Spr. 3, 12 (die drei einzigen Beispiele) einen verbindenden Acc. statt folgenden Makkefs. אָהֵב mit *ē* bed. lieb haben und liebwerth halten aus liebevoller Innerlichkeit heraus wie z. B. arab. حَيَّةٌ er hat aus

dankvoller Innerlichkeit heraus gepriesen. Daß der D. in v. 5 eine Gottesthat der Gegenwart im Sinne hat, bestätigt die folg. Str.

V. 6—9. Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheißender Selbstbezeugung Gen. 17, 22. Richt. 13, 20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7, 8. 68, 19. So hier: Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronszitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Zu שׁוּפָר und שׁוּפָר vgl. 98, 6. 1 Chr. 15, 28., bes. aber Am. 2, 2., denn die שׁוּפָר ist hier der Siegesjubel des Volkes und שׁוּפָר קוֹל der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner, mit Bez. auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20, 26 f. Das Signalthorn שׁוּפָר hat seinen Namen vom hellen Klange, s. über שָׁפַר 16, 7. Der D., der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, daß die Festklänge zu Ehren Gottes einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. זָמַר ist erst mit dem Acc. wie 68, 33., dann mit dem Dat. construiert; über מְשַׁבְּחִי = ὁδὸς πνευματικῆς (Eph. 5, 19. Col. 3, 16) s. zu 32, 1. Das zu Lobliedern Begeisternde ist die so eben offenbar gewordene Weltherrschaft Jahve's. Man fasse מָלַךְ (dessen Bed. ‚herrschen‘ von der Wurzelbed. der Besitzergreifung ausgeht) ebenso historisch, wie βασιλεύσας *regnum capessivisti* Apok. 11, 15—18. Es ist ein Vorspiel des schließlichen offenbaren Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offener Königherrlichkeit wieder aufgefahren. *Imago consensu a Messia throni*

gloriae — sagt Chr. A. Crusius — *tunc erat deportatio arcae foederis in sedem regni.*

V. 10. Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die große endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu J. Die Edlen der Völker (נְדִיבִי mit dem Doppelsinne von *generosi*), die „Schilde (d. i. wie Hos. 4, 18: Schirmherren) der Erde“ gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein, *πέρας αἱ πρὸς τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἔλαβον ὑποσχέσεις*, wie Theodoret bemerkt: die Verheißung von der Segnung der Völkersippen im Patriarchensamen erfüllt sich, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich. Mit Cappell. Ew. Riehm nach LXX Syr. עַם statt עַמִּי zu lesen ist unnöthig und da man nicht עַם נִצְחָה, sondern הָעָם oder הָעַמִּים sagt, unstatthaft. Mit Recht rühmt schon Eusebius den Symmachus und Theodotion, daß sie das zweideutige αἱ übers. haben λαὸς (τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ), näml. als Nomin. der Wirkung, wie auch Trg. Hier. Lth. Jefeth und die meisten jüdischer Ausll., unter den Neuern Crus. Hupf. Hitz. es verstehen: sie scharen und schließen sich als ein Volk oder zu einem Volke des Gottes Abr. zusammen, untergeben sich mit Israel dem Einen glorreich bewährten Gotte.¹ Der Schluß v. 11 erinnert an das Lied Hanna's 1 S. 2, 8. So allgemeine Huldigung wird ihm: er ist triumphierend aufgefahen und hat sich also als hocherhaben bekundet (נִצְּלָה 3. praet. Ergebnis des נִצְּלָה v. 6).

PSALM XLVIII.

Die Unnahbarkeit der Stadt Gottes.

- 2 Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr
In der Stadt unseres Gottes, seinem heiligen Berge.
- 3 Schön sich erhebend, Wonne der ganzen Erde
Ist der Berg Zion, der Winkel des Nordens,
Die Stadt des großen Königs.

- | | |
|---|------------------------|
| 4 Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. |
| 5 Denn sieh, die Könige zogen verbündet | heran zusamt. |
| 6 Doch sie sahen, erstaunten sofort, | verstört entflohn sie. |
| 7 Zittern hat sie erfaßt allda, | Angst wie Geburtswehn. |
| 8 Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe. |

- 9 Wie wir vernommen, so haben wir erlebt
In der Stadt Jahve's der Heere, der Stadt unseres Gottes --
Elohim erhält sie auf ewig. (*Sela*)

- 10 Wir bedachten, Elohim, deine Gnade
Drinne in deinem Tempel.

- 11 Wie dein Name, Elohim, so dein Ruhm
An den Enden der Erde;
Von Gerechtigkeit voll ist deine Rechte.

1) Hienach ist auch accentuirt: נִצְּלָה mit Groß-*Rebia*, welches (hierin vom *Mugrasch* unterschieden) Pausa macht, worauf dann das ergänzende Satzglied mit *Zinnor Galgal Olewejored* folgt.

- 12 So freue sich der Berg Zion,
Mögen jubeln die Töchter Juda's
Von wegen deiner Gerichte.
- 13 Umgehet Zion und umkreist sie,
Zählet ihre Türme;
- 14 Richtet euer Herz auf ihr Bollwerk,
Durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr erzählet späterm Geschlechte:
- 15 Daß ein solcher Elohim unser Gott auf ewig —
Er wird uns führen
- ... Nach „Mûth“.

Auch Ps. 48 ist ein Siegesdanklied, mit Ps. 46 und 47 durch den Grundged. der Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde verbunden, von beiden aber dadurch unterschieden, daß dem Lieblingszuge korahitischer Dichtung gemäß das Siegesdanklied zum Lobliede auf Jerusalem geworden ist, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. Der zeitgesch. Anlaß ist der gleiche. Die Erwähnung von Königen weist auf ein Heer von Verbündeten, v. 10 auf die vor dem Auszuge im Tempel abgehaltene Versammlung, und die Verbildlichung der feindseligen Mächte durch zerscheiterte Tarsisschiffe ist keiner Zeit so angemessen, wie der Zeit Josafats. Die Berührungen Jesaia's mit diesem Ps. (vgl. v. 7 mit Jes. 33, 14; v. 8 mit Jes. 33, 21; v. 13 mit Jes. 33, 18; v. 15 mit Jes. 33, 22) so wie mit Ps. 46 beweisen nicht, daß er dessen Verf. ist.

V. 2—9. Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Theile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar. Weil J. Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der D. mit Preis des großen Königs und seiner h. Stadt. Groß und nach Gebühr gepriesen (גָּדֹל וְנִכְבָּד wie 18, 4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der dort sein Wohnsitz ist. Es folgen nun v. 3 zwei Prädicate eines dreifachen oder im Grunde zweifachen Subj., denn קָרַבְתָּ צִיּוֹן ist wie man es auch verstehe Apposition zu הִר־צִיּוֹן. Die Präd. bez. sich also auf Zion-Jerusalem, denn קָרַבְתָּ צִיּוֹן heißt nicht der Zion, sondern, indem vom h. Berge zur h. Stadt fortgegangen wird (wie umgekehrt 2^b), Jerusalem, ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως Mt. 5, 35. Von Zion-Jer. also wird gesagt, es sei יָפָה יְרוּשָׁלַיִם schön im Hervor- oder Emporragen (יָפָה v. יָפָה arab. *nāfa* *nauf*, √ *נָפָה*, die stärkere Potenz von *נָבַ* *zab* sich erheben, aufsteigen, sinnfällig hervortreten, wie auch יָפָה auf eine *יָפָה* √ *יָפָה* zurückgeht, welche „ragen, hoch s.“ bed. und im Hebr. auf Eminenz, Vollkommenheit, Schönheit der Gestalt übertragen ist), eine schön emporsteigende terrassenförmige Höhe¹, und zweitens: es sei *Wonne* מְשֻׁשׁ der ganzen

1) Ueber die Uebers. des Targumisten (der mit dem des B. Iob Eine Person ist): „schön wie ein Bräutigam“ (νυμφίος) s. Bacher, Das Targum zu den Psalmen in Graetz' Monatsschrift 1872 S. 410. Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.) welcher seinerseits sein *specioso germine* dem καλὸν βλαστῆματι des Aquila nachgebildet hat: „Der Berg Zion ist wie ein schön Zweiglein“, nach dem mischnisch-aramäischen *נֶחֱלֶה* *Maccoth* 12^a vgl. z. B. Ez. 19, 10 Trg., welches auch Saadia und Dunasch vergleichen und Parchon zur Wahl gibt. Dunasch erklärt „schön an Gezweig“ und bez. das auf den Oelberg. Auch die Quinta hat ἐν κλάδῳ,

Erde: es verdient das zu sein, wie das Volk, das da wohnt, überzeugt ist (Thren. 2, 15), und ist bestimmt, es zu werden, ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu **הַר־צִיּוֹן** das appositionelle **צִיּוֹן הַרְבֵּיתִי**? Hitz. Ew. Hgst. Caspari (Micha S. 359) u. A. sind der Ansicht, der Zionsberg werde der äußerste Norden genannt mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer h. Ferne und Verborgenheit des äußersten Nordens gelegenen, Himmel und Erde verbindenden Götterberge, altper. *Ar-burg* (*Al-burg*), auch schlechtweg *hara* oder *haraiti* genannt¹, altind. *Kailâsa* und *Mêru*.² Aber der D. verräth durch nichts, daß er Zion nur in idealem Sinne so nenne als dem äußersten Norden nicht nachstehend (Bertheau, Lage des Paradieses S. 50 und so auch S. D. Luzzatto zu Jes. 14, 13), oder an die Stelle desselben getreten (Hitz.). Deshalb fassen wir **צִיּוֹן הַרְבֵּיתִי** als eig. gemeinte topographische Bezeichnung, aber, wie Cheyne zu Jes. 14, 13., mit Bezug auf das Mysteriöse des Nordens und viell. auch mit Bezug auf jene heidnische Vorstellung vom Norden als Göttersitze. Auch Israel hat einen Nordberg, welcher Sitz seines Gottes ist, aber nicht in weiter Ferne, sondern in seiner Mitte, im Norden der Gottesstadt. Der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne bildete wirklich die Nordostecke des alten Jer. Es ist nicht nothwendig der äußerste Norden (Ez. 38, 6. 39, 2), welcher **צִיּוֹן הַרְבֵּיתִי** heißt; denn **צִיּוֹן הַרְבֵּיתִי** sind die zwei Schenkel, dann der Winkel in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, und wie ein solcher nördlicher Winkel verhielt sich der Moria zur Davidstadt und zur Unterstadt. Daß des D. Lobpreis auf einem zeitgesch. Ereignis fußt, zeigt v. 4, wo mit Fug **נִרְדַּע**, nicht **נִרְדַּע** vocalisirt ist; Elohim hat sich an den Hochbauten³ Jerusalems (122, 7) kundgethan **לְמַשְׁכָּב** (das bei Vv. des Werdens und Machens übliche **לְ**) d. i. als unnahbare, sie vor feindlichem Angriff sicher stellende Veste. Die Thatsache, durch die er sich so erwiesen, folgt sofort. **הַמְלָכִים** weist auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin, spricht also für die Kriegsgefahr unter Josafat und gegen die unter Hizkia. **נִצֵּר** reciprok: sich wohin bestellen und einfinden. **עָבַר** wie Richt. 11, 29. 2 K. 8, 21 von Grenzüberschreitung und Invasion (Hitz.), nicht von Vergehen und Untergehen wie 37, 36. Nah. 1, 12 (de Wette Hupf.); denn **נִיעַר** bedarf der Weiterführung (vgl. Jos. 11, 5) und die Aussage des plötzlichen Untergangs folgt erst später. Die Verbündeten lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jer. entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jer.: so wie sie dieses sahen, also staunten sie d. h. Sehen und Staunen, Bestürzung, wilde Flucht fielen zus., es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein

wovon **εἰρήνη** des Theodotion nicht weit abliegt. Das **εἰρήνη** der LXX liest Chrysostomus **εἰρήνη**. Aber auch bei LXX ist **εἰρήνη** (Compl. Ald.) wahrsch. die urspr. LA.

1) s. Spiegel, *Érân* S. 287 f.

2) s. Lassen, *Indische Alterthumskunde* II, 847.

3) LXX: **ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς**, wozu Gregor von Nyssa (*Opp. ed. Paris. t. I. p. 333*): **βάρεῖς λέγει τὰς τῶν οἰκοδομημάτων περιγραφὰς ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι**.

חֲרָדָה אֱלֹהִים (1 S. 14, 15) oder wie wir sagen panischer Schrecken auf sie aus. Ueber כָּאֲשֶׁר als Ausdruck des Simultanen s. zu Hab. 3, 10; im correlaten Vordersatze ist weggelassen wie Hos. 11, 2 u. ö., vgl. zu Jes. 55, 9. Zittern ergriff sie da (שֵׁס) wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebälerin. In v. 8 geht die Schilderung affektiv in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josafat im Verein mit Ahazja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von v. 8 ist, daß Gottes Allmacht unwiderstehlich. Ueber den „Wind der Ostgegend“, der hier wie Ez. 27, 26 Schiffbruch bewirkt, s. zu Iob 27, 21. Die Tarsisschiffe sind, wie aus dem Zus. rückwärts und vorwärts erhellt, nicht eig. gemeint, sondern als Bild der Weltmächte verwendet; auch Jesaja c. 33 vergleicht Assur mit einem prächtigen Schiffe. So kann denn die Gemeinde sagen, daß sie an Jer. als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (רָאִיתִי u. שָׁמַעַתִּי wie Iob 42, 5), daß nämll. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur dessen abgestreifte Leiblichkeit.“ Es ist wahr, daß Jer. in der neust. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach fortbesteht, aber nicht minder wahr, daß sein zeitweiliges Zertretenwerden in den *καποὶ ἐθρῶν* die Verheißung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstoßung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

V. 10—12. Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes. Mit דְּמִינִי bez. sich der D. auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; דְּמִינִי vergleiche, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorüberziehen läßt. Zu den alten Großthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des דְּמִינִי im Tempel und insbes. der korahitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, daß rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nöthig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's (Jes. 40, 9 vgl. 16, 2) sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

V. 13—15. Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde Jerusalems — denn diese einzuladen, sich in Jer. gemütlich umzusehen, wäre unklug — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie außen die Runde machen (הִקִּירָה noch bestimmter als סָבַב Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehen, noch stehen alle ihre Türme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Pa-

läste prangen wie früher. לְחַיֵּיהֶם „auf ihre Vormauer“ (v. חַל חוֹל v. kreisen, umkreisen) = לְחַיֵּיהֶם (Zach. 9, 4), mit erweichtem Suff. wie Jes. 23, 17. 45, 6 u. ö. Ew. §. 247^d. בָּסֵג (nach a. LA בָּסֵיג) bed. *Baba kamma* 81^b durchschneiden (einen Weinberg da wo kein Weg hindurchgelegt ist); die Bed. „betrachtend zerlegen, Stück für Stück betrachten“ ist ohne Halt im Sprachgebrauch und die Bed. erhöhen (Lth. nach jüd. Tradition) beruht auf einem falschen Schlusse aus בָּסֵגָה; richtig Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secundo omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commode intueri*. Sie sollen sich allseits von der Unverletztheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, daß יְיָ ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim unser Gott ist. Er wird auch in Zukunft uns leiten . . Hier schließt der Ps., denn ob schon נָהַג mit עָל in der Bed. ἀγειν ἐπὶ verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so gibt doch „beim Sterben“ d. i. wenns zum Sterben geht (Hgst. wie schon Hier.: *ipse erit dux noster in mortem*) oder „bis zum (עָל wie v. 11. 19, 7) Sterben“ (Hupf.) keinen passenden Schluß des durchaus nationalen Liedes, auf das Volk bezüglich, von dem der Siracide 37, 25 sagt: *ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῶν ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναρίθμητοι* Besser wäre: „über den Tod“ (Mendelss. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen in Th. 1 S. CLXI des Bibelwerks), aber der Ausdruck reicht hiefür nicht aus und der Ged. kommt unerwartet und befremdet in diesem vorexilischen Ps. Der jerus. Talmud *Megilla* c. II, 4 gibt folg. Erklärungen zur Wahl: 1) עֲלִימוּת = בְּעִלְמוּת in Jugendlichkeit, wonach das Targ.: in den Tagen der Jugend (בְּטַלְמוּתָא); 2) כְּאֵילָן עֲלְמוּת den Jungfrauen gleich, womit Lth. zusammentrifft: *wie die Jugent*; 3) nach der LA עֲלִימוּת, welche auch LXX wiedergibt: in dieser und der zukünftigen Welt, zugleich bemerkend, daß Akilas (Aquila) das Wort mit ἀθανασία übers.: „in eine Welt wo kein Tod ist“. Aber für ἀθανασία ließe sich statt עֲלִימוּת vielmehr אֵל-מוּת (Spr. 12, 28) erwarten; עֲלִימוּת aber = αἰῶνες (Riehm: in Ewigkeit) ist mischnisch, nicht biblisch und ein hebr. עֲלִימוּת (עֲלִימוּת) im Sinne des aram. עֲלִימוּת ist sonst unbelegbar. Man sieht aus dem Schwanken der HSS, die theils עֲלִימוּת theils עֲלִימוּת bieten, und aus dem Schwanken der Ausll., wie wenig es gelingen will, dem עֲלִימוּת als Bestandtheil des Ps. einen sichern sprach- und sachgemäßen Sinn abzugewinnen. Wahrsch. ist es Beischrift der Tonweise, kurz für עֲלִימוּת לִבָּן 9, 1. Und entw. steht diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 לְמַנְצָה בְּגִיּוֹתַי, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang (Hitz. Reggio), oder sie gehört zu dem לְמַנְצָה des folg. Ps. und ist dort einzufügen (Böttcher *de inferis* §. 371). Gehört aber עֲלִימוּת nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuten, daß die eig. Schlußworte abhandengekommen sind. Der urspr. Schluß mag volltönender und ungef. wie Jes. 33, 22 gelautet haben.

PSALM XLIX.

Lehrgedicht von der Nichtigkeit der irdischen Glücksgüter.

- 2 Höret solches, all ihr Völker,
Merkt auf, all ihr Bewohner der Zeitwelt,
- 3 Sowol Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusamt Reiche und Dürftige!
- 4 Mein Mund wird aussprechen Fülle von Weisheit,
Und meines Herzens Dichten ist Fülle von Einsicht.
- 5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen mit Citherbegleitung mein Räthsel.
- 6 Warum sollt' ich mich fürchten in Tagen des Unglücks,
Wenn Uebelthun meiner Uebertreter mich umgibt,
- 7 Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichthums sich brüsten?
- 8 Den Bruder loszukaufen vermag mit nichten der Mann,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Sühngeld
- 9 (Zu theuer ist der Loskauf ihrer Seele
Und er muß es anstehn lassen ewiglich),
- 10 Daß er fortlebe auf die Dauer,
Nicht sehe die Grube.
- 11 Nein, sehen muß er: Weise sterben,
Gleicherweise kommen Thor und Dummer um,
Und lassen Andern ihr Vermögen.
- 12 Ihr Sinn ist: ihre Häuser seien ewig,
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Ländereien.
- 13 Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,
Er gleicht dem Vieh, das hingetiltgt wird.
- 14 Dies das Geschick derer die voll Selbstzuversicht,
Und die nachtretend ihrem Munde Beifall zollen. (*Sela*)
- 15 Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,
Und es triumphiren über sie Rechtschaffne an jenem Morgen,
Während jener Gestalt, der Verzehrung des Hades verfallend, wohn-
stattlos wird.
- 16 Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus des Hades Hand,
Denn er wird mich hinnehmen. (*Sela*)
- 17 Fürchte nicht, wenn reich ein Mann wird,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt.
- 18 Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
- 19 Ob einer seine Seele bei Lebzeiten segnet,
Und man dich rühmt, daß du dir göttlich thu'st —
- 20 Hinkommen wird sie zum Geschlecht seiner Väter:
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
- 21 Der Mensch in Prunk und dabei unverständig
Ist gleich dem Vieh, das hingetiltgt wird.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schließt sich der gleichfalls mit anredendem כלל-העמים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffnen. Demgemäß zerfällt

der Ps. in eine Einleitung v. 2—5, welche durch ihren vielverheißenden Ton an die Reden Elihu's erinnert, und zwei darauf folgende Theile der Predigt v. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrsvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaf, an die Seite. Da auch in den Lehrps. Davids und Asafs ein anderer Stil als sonst und da, wo das Treiben der Gottlosen geißelt wird, eine härtere gedrängtere Ausdrucksweise und ein dumpfer Ton eintritt, so steht der Abfassung des Ps. 49 durch den D. von 42—43. 84 nichts entgegen, zumal da David Ps. verwandten Inhalts (39 u. 62) in der absalom. Verfolgungszeit gedichtet hat. Indes ist an dieser Einheit des Verf. nichts gelegen.

V. 2—5. Einleitung. Aehnlich leiten der ältere (unter Josafat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22, 28. Mi. 1, 2), Elihu im B. Iob seine Lehrvorträge (34, 2 vgl. 33, 2) ein. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und — alle Bewohner des הָאָרֶץ auf. So heißt zunächst die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17, 14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowol בְּנֵי אָדָם Kinder gemeiner Leute, welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי-אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen (s. zu 4, 3) — Reich und Arm, wie er verdeutlichend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חֲכָמִים nicht: ein Mancherlei weiser Lehren, sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso bed. חֲכָמִים gründliche Einsicht, vgl. Plurale wie בִּינָה Jes. 27, 11. יִשְׁעֵיהֶם 42, 12 u. ö. שְׁלֹחַ Jer. 22, 21. Daß חֲכָמִים hier und Spr. 1, 20. 9, 1 vgl. 14, 1 nicht mit Hitz. Olsh. u. A. für eine um etwas minder tiefe Aussprache des Sing. חֲכָמִים zu halten ist, zeigt an u. St. das parallele חֲכָמִים, Spr. 24, 7 der Plur. des Präd.; übrigens besteht zwischen pluralischem *ôth* und abstractivem *ûth* ein inneres Verh., im Assyr. wechselt als Pluralendung *ûl* mit *ât* (DMZ XXVI, 223). Dem Sprechen des Mundes steht לִבְ הָגִיד zur Seite (mit unwandelbarem *Kamez* des Vortons Ew. §. 166^c): die Meditation (LXX μελέτη) des Herzens — und demgemäß der woldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen, nicht ein im gemeinen Leben verbreitetes Sprichwort, welches er auslegen will (Hofm. Klosterm.) — das feierliche אָמַר אֲנִי deutet auf etwas offenbarungsweise Empfangenes und חֲכָמִים auf etwas auf solchem Wege sein eigen Gewordenes. Ein מִשַׁל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, gibt sich ihm innerlich zu vernehmen und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen מִשַׁל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine חֲדָה d. i. ein verschlossenes Räthsel ist (v. חֲדָה = أخذ أسير verw. Neh. 7, 3 packen, zurückhalten, geschlossen halten, verschließen), aufthut d. i. auseinanderlegt und dazu die Cithar spielt (ב der Begleitung). Die Oeffnung des Räthsels besteht

nicht in Lösung, sondern in Darlegung desselben; פתח eröffnen = vortragen geht von der RA פתח את-פני 78, 2. Spr. 31, 26 aus, vgl. 119, 130., wo פתח Eröffnung = Erschließung, Offenbarung.

V. 6—13. Erster Theil der Predigt. Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrucker eilt dem Untergange zu. ימי רע sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94, 13 vgl. Am. 6, 3.; der Genit. רע setzt sich 6^b in einem dem בימי untergeordneten Satze fort (vgl. 1 S. 25, 15. Iob 29, 2. Ps. 90, 15). עֲקָבִי nennt der D. seine heimtückischen Feinde; man braucht nicht עֲקָבִי (Böttch. Klosterm.) zu lesen, da ein Participiale עֲקָב *supplantator* v. עָקַב *supplantare* sich ohne Zweifel bilden läßt und obwol in der Abbeugung mit עָקַב *planta* (s. über die Wurzelbed. zu 17, 12) zusammentreffend sich seine Bed. durch den Zus. sichert. Hier zu erkl.: „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgibt“, sei es mit oder ohne Umänderung des עֵין in עֵין (Hupf. v. Ortenb.), erweist sich von allen Seiten als unzulässig: es müßte עָקַב statt עֵין heißen, aber auch dann bliebe der ungeschickte Ausdruck: jemandes Fersen umgeben¹, und das folg. הַפְסְתִּיהֶם wäre ohne Anschluß. Dieses tritt näher beschreibend zu עֲקָבִי und setzt sich 7^b regelrecht im Finitum fort. Bis hieher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., daß der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heißt es, daß kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Ew. Böttch. u. A. nehmen deshalb אֶחָא wie Ez. 18, 10. 21, 20 (s. Hitz.) als nachlässige Schreibung für אֶחָא und ändern הַפְסָה in reflexives הַפְסָה um; aber der Ged. den man so herausbringen möchte ergibt sich auch so nur nothdürftig: es müßte אֶחָא אֶחָא heißen. Klostermann nimmt אֶחָא zu אֶחָא = אֶחָא (אַחֲרִי) zus. und übers.: „ja wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mann!“ Aber während für לִיִּל etymologisch richtig auch לִיִּל geschrieben wird, wäre אֶחָא eine etymologisch unrichtige und zwar nicht unmögliche, aber doch auch nicht wahrscheinliche Schreibung, um so unwahrscheinlicher, da sie in 8^b die Aenderung des לִיִּל in gleichfalls incorrectes לִיִּל nach sich zieht; auch müßte es für פֶּרֶה יִפְרָה אִישׁ jenem Sinne gemäß יוֹכֵל אִישׁ לִפְדוֹת heißen und auch dann bliebe es mißlich, daß das Verbum kein Obj. hat, nachdem אֶחָא hinwegcorrigirt ist. Die Worte wie sie lauten besagen: einen Bruder (אֶחָא als vorausgestelltes Obj. mit Groß-*Rebia* = אֶחָא vgl. Ez. 5, 10. 18, 18. Mi. 7, 6. Mal. 1, 6) kann mit nichts erlösen ein Mann d. i. Menschen können einer den andern nicht erlösen. Hgst. u. Hitz. finden die Bez. auf den Reichen selbst in 8^b: der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichtum nicht einmal einen Anderen (אֶחָא), geschweige denn sich selbst erlösen, ein כֶּפֶר aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend mußte

1) Man entginge diesem, wenn עֵין עֲקָבִי „die meinen Fersen, mir auf der Ferse folgende Missethat“ bed. könnte, aber abgesehen von dem unpassenden עֵין wird damit der genit. Verbindung Unmögliches zugemutet. Indes ist so viell. das bis auf den heutigen Tag in der griech. Kirche vielbesprochene ἡ ἀνομία τῆς πτέρυγης μου der LXX gemeint.

der D. וְלֹא und כִּפֹּר נַפְשׁוֹ schreiben: 8^a und 8^b haben nicht den Anschein verschiedener Beziehungen, der zweite Satz ist vielmehr die nothw. Ergänzung des ersten: in dem Verh. der Menschen zu einander kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte לֹא-יִפְדֶּה נַפְשׁוֹ läßt sich kein כִּפֹּר = פְּדִיּוֹן נַפֶּשׁ (Ex. 21, 30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich begreifen läßt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das läßt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist dieser: kein Mensch kann den andern, nur Elohim kann den Menschen erlösen. Daß keinen Menschen einer seines Gleichen erlösen kann, ist durch פָּדֶה יִפְדֶּה לֹא- so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst hinter dem intensiven Infin., hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. Jes. 28, 28 davor. Wesentlich richtig Lth.: Kan doch ein Bruder niemand erlösen, noch Gotte (Dativ) jemand (Acc.) versünen. Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt v. 9., daß das λύτρον, welches für Menschenseelen gezahlt werden müßte, theuer oder hoch im Betrage (Vat. *nimū pretii*) d. i. unerschwinglich ist und daß er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben läßt (bleiben lassen muß) ewiglich. Das ist sprachlich klar (יְהִרְלֵךְ nach der *consec. temp.* = יִיְהִרְלֵךְ) und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäß. Aber wie schließt sich v. 10 an? Hgst. übers.: „er muß es lassen anstehen ewiglich, daß er immerfort lebe und nicht sehe die Grube“. Aber der Syntax nach kann sich יִיְהִרְלֵךְ nicht an יְהִרְלֵךְ anschließen, sondern nur an die Futt. v. 8, denen sich anreihend der Voluntativ יִיְהִרְלֵךְ *et vivat* s. v. a. folgesätzliches *ut vivat* ist (Ew. §. 347^a). So bleibt also nichts übrig als v. 9 (den v. Ortenb. als Glossem zu v. 8 streicht) als Zwischensatz zu fassen; der Hauptsatz besagt: kein Mensch kann Gotte ein den andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, daß dieser Andere lebe עוד weiter fort und zwar לְנֶצַח ohne Ende, ohne die Gruft sehen d. i. die Einsenkung ins Grab erleiden zu müssen. Das כִּי v. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegentheil, also dem Sinne nach *immo* (vgl. 1 K. 21, 15) und יִרְאֶה hat nicht הִשָּׁרָה zum Obj.: nein, er (der Loszukaufende) wird sie sehen (Riehm), sondern was er sehen wird folgt (indem Legarmeh unserem Kolon entspricht): . . daß er nicht sehe die Gruft — nein, ohne ändernd eingreifen zu können, muß er sehen, wie alle Menschen ohne Unterschied dem Tode erliegen (Kamph.). הָכֵם ist der Weise, eig. Dichte (πυκνός) d. i. Solide, der Gehalt und Halt hat; בְּסִיל (vgl. كَسِيل träge s. infolge großer Körperfülle) der Tölpel, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt; בֶּצֶר der thierisch Verdumnte (s. zu Spr. 12, 1). Absichtlich heißt es vom Tode der Weisen מֵיָד, von dem des Thoren und Narren אֶבֶר; Kurtz übers.: samt dem Thoren und Dummen, aber יָחַד als Präp. ist unnachweisbar, auch würde dann וְיִצְּבִי die Weisen zum Subj. haben, was gewiß nicht des D. Meinung ist. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muß der Reiche sehen: er kann mit seinem Reichtum weder irgendwen noch auch sich selbst vom Tode retten, und doch ist

er des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. **קָבָר** bez. das Innere peripherisch: ihr Inneres ist: ihre Häuser (sprich *bättēmo*) auf ewig (Hgst. Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die Selbsttäuschung, ihre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, daß eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stilisirung 10, 4^b. Est. 5, 7 f. Indes ist die übliche Benennung des Grabes mit **בֵּית עוֹלָם** Koh. 12, 5 (vgl. Tob. 3, 6) und auf Inschriften geeignet, an der Richtigkeit des vorliegenden Textes irre zu machen. Ew. liest nach LXX Trg. Syr. Vulg. **קָבָרִים**, noch mehr empfiehlt sich bei der pluralischen Fassung des Prädicats **קָבָרִים** (Olsh. Riehm): Gräber sind (werden) ihre Häuser auf ewig, ihre Wohnstätten in Geschlecht und Geschlecht. Hitz. übers. weiter: man feiert ihre Namen in den Ländern, **קָרָא בְּשֵׁם** mit einem Namen rufen = ihn feierlich ausrufen, jem. ehrenvoll nennen (Jes. 44, 5). Aber daß das Subj. von **קָרָא** nun wieder ein anderes sei als die Reichen selber, ist unwahrsch. und **עַל אֶרְמוֹתַי** für **בְּכָל-הָאָרֶץ** oder **בְּאַרְצוֹתַי** ist sprachgebrauchswidrig; **אֶרְמוֹתַי** ist die Erde als Ackerland, **אֶרְמוֹתַי** (nur hier) in diesem Zus. Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namensausrufung nach 2 S. 12, 28 vgl. Richt. 18, 29 s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihren, der Besitzer, Namen (Böttch. Hupf. Kurtz). Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit ihren Namen wie den Namen Unsterblicher. Oder nach der Conj. **קָבָרִים**: Gräber, enge Gräber werden die ewigen Wohnungen derer, welche hienieden weite Ländereien, die sie zurücklassen müssen, nach ihrem Namen benannten. Bei der LA **קָרָבִים** schließt sich v. 13 als Gegensatz an: Aber der Mensch . . bei der LA **קָבָרִים** als gleichlaufende Weiterführung: Und der Mensch **בִּיקָר** im Gepränge seines Reichtums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat* = *non permanet*; **בִּיקָר** ist Complement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25, 13) auch zu **בְּלִי-יָלִין** gehört. Wie verkehrt es ist, hier nach v. 21 mit LXX Syr. Vulg. **בְּלִי-יָבִין** zu lesen (Capell. Dath. Ew.), haben Hofmann (Studien u. Krit. 1847) und Böttcher (*De inferis*) dargethan; Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein, und schon dadurch widerlegt sich jene Correctur daß **בַּל** zu **יָבִין** nicht paßt, es würde jeden Vornehmen als solchen zum Unverständigen stempeln. Dagegen paßt dieses mit Affekt verneinende **בַּל** trefflich zu **יָלִין**: nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleich gestellt (**נִמְשָׁל** wie neutest. *ὡμοιωθή*), gleicher Art und gleichen Geschicks wie das Vieh (**בָּ** wie Iob 30, 19). **נִרְבִּי** ist Attributivsatz zu **בְּבִרְמוֹתַי** wie Stücke Vieh welche hingetilgt werden; das V. ist so gewählt daß es zugleich auf die dem Vieh verglichenen Menschen (Hos. 10, 7. 15. Ob. 5. Jes. 6, 5) paßt.

V. 14—21. Zweiter Theil der Predigt, von gleichem Umfang wie der erste: die vermeintlich Unsterblichen werden in den Hades gebettet, während dagegen die welche sich zu Gott halten hoffen dürfen durch ihn aus dem Hades erlöst zu werden. Der Ausdruck, klagt hier Olsh., ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel. Die

Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Stilart solcher Ps. düsteren Inhalts. **וְיָרָקָם** weist auf v. 13., das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (**וְיָרָקָם** wie 37, 5 vgl. Hagg. 1, 5. Iob 20, 29). Daran schließt sich **בְּסֶלֶם** (ihr Weg), derer (vgl. 69, 4), die Selbstvertrauen besitzen; **בְּסֶלֶם** bed. die Zuversicht in gutem (Spr. 3, 26) und in schlechtem Sinne (Iob 31, 24): Selbstzuversicht, Dummdreistheit und auch (Koh. 7, 25 **בְּסֶלֶם**) überh. Thorheit. In 14^b setzt sich der Attributivsatz fort: und derer die nach ihnen d. i. wenn sie gesprochen (Hitz.) oder allgemeiner: hinter ihnen drein d. i. in ihre Fußtapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenem Reden (vgl. Richt. 9, 38). Wäre der Sinn: und ihnen nach fahren die welche etc. (Böttch. Kamph.), so ließe sich bei **אֲחֵרֵיהֶם** ein V. erwarten (vgl. Iob 21, 33); als Nebenbestimmung „nach ihnen = nach ihrem Tode“ (Iob 21, 21) aber würde es ohne Grund gleichzeitig gezollten Beifall ausschließen. Man erkläre also nach Iob 29, 22 oder allgemeiner nach Dt. 12, 30. Daß die Musik hier verstärkend einfällt, begreift sich aus dem abschließenden Verh. des v. 14 zur vorhergehenden Schilderung (Riehm). Der eschatologisch inhaltvolle v. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von **שָׂחִי** (wie 73, 9 wo es *Milra*, für **שָׂחִי**) sind nicht, wie etwa bei *ἀπαιτούσω* Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern **שָׂחִי** (hier **שָׂחִי**) ist wie 3, 7. Hos. 6, 11. Jes. 22, 7 halbpassiv gebraucht: gleich einer Schafherde lagern sie sich oder werden sie gelagert **לְשָׂחִי** (so punktirt Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali **לְשָׂחִי** mit ruhendem *Schebâ*) zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7), so daß sie in diesen wie Schafe auf ihrem Weideplatz eingepfercht sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? **מִן־יָדָם**. Nicht der gute Hirte (23, 1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist¹, sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Der Tod personificirt wie Iob 18, 14 als König der Schrecken. Der Modus der Folge **וְיָרָדָם** bez. nun die zukunftgeschichtliche Thatsache, welche die Kehrseite jener andern ist. Nachdem die Nacht der Trübsal schnell verschwunden, bricht für die Rechtschaffenen ein Morgen an, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuß auf den Nacken setzen Mal. 3, 21 (LXX *κατακυριεύουσιν*). So die Rechtschaffenen, während die Reichen zu ihren Füßen unten in der Erde vollends zunichte werden. **לְבָקָר** hat Groß-*Rebia*, **יִשְׂרָאֵל** *Asla-Legarmeh*; jenes gehört hienach nicht zum Folg. (am Morgen, da schwindet hin), sondern zum Vorausgegangenen. **צִיר** oder **צִיר** (wie Jes. 45, 16) bed. hier das Gebilde im Sinne von **צִירָה** (vgl. zu 27, 5 **צִירָה** v. **צִירָה** fest drücken (vgl. *fingo* mit *σφίγγω*, *πῆγνυμι*, *pango*), also eig.

1) Nach altägyptischer Vorstellung wartet der Frommen ein solches besseres Loos: Horus weidet im Elysium (*Anuru*) die Herden der (ihrer seligen Wiedervereinigung mit ihrer Seele und der Sonne entgegensehenden) Menschen.

Ein- Ab- oder Ausgedrücktes d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie beim Töpfer יָצַר) oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge (Aq. *χαρακτήρ αὐτῶν*) Gebildetes, Geformtes. Hier heißt so die Leiblichkeit mit Einschluß der ganzen äußeren Erscheinung (*φαντασία* Act. 25, 23); das darauf bezügliche לִי spricht gegen weibliches יְצִירָה = יְצִירָהּ für das *Chethîb* יְצִירָה. Ihre Leiblichkeit, ihre ganze diesseitige Aeüßerlichkeit (Hier. *figura eorum*) wird (verfällt) לְבַלּוֹת שְׂאִיל. Das לִי ist wie in יְהִי לְבָיִר Jes. 6, 13 gemeint und שְׂאִיל ist Subjekt wie z. B. das dem Inf. folgende Nomen 68, 19. Iob 34, 22. Gleichen Sinn gewinnt man wenn man erkl.: und ihr Gebilde zu verzehren ist bereit (*consumiturus est*) der Hades, aber dem ist die Wortstellung, obwol nicht unmöglich (vgl. 32, 9., sofern dort עָרִי „seine Backe“ bed.), doch minder günstig (vgl. Spr. 19, 8. Est. 3, 11). בָּלָה war das treffendste Wort für das langsame, aber sichere und gänzliche Verzehren (Iob 13, 28) des Leichnams, der im Grabe, dieser Unterweltpforte, zernagt wird. Hiezu tritt לִי מִזְבֵּל als verneinender Bestimmungssatz der Wirkung (vgl. 1. S. 15, 23. Jes. 7, 8. Jer. 48, 2); denn das für מִזְבֵּל von Ew. Hitz. Riehm vorgeschlagene מִזְבֵּל ist ein unbelegbares Wort nach einer nur durch wenige Beispiele wie מִלְבוּשׁ (ملبوس) zu belegenden Nominalform —: so daß ihr, der prunkhaften Aeüßerlichkeit der Gottlosen, keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was sie auf Erden an und um sich hatten wird vernichtet, so daß sie als nackte Schatten in der Oede des Hades umherschweifen. Ihnen, welche Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinten und große Länderstrecken mit ihren Namen belegten, verbleibt, indem der Hades ihr Leibliches allmählich sicher zugrunderichtet, kein זֶבֶל dieses Leiblichen mehr, es ist seines festen und prangenden Gehäuses auf immer entledigt, es verwest einsam im Grabe, es geht spurlos zu Grunde. Wesentlich ebenso Hupf. und ähnlich schon Hier.: *et figura eorum conteretur in infero post habitaculum suum* und schon Symm. τὸ δὲ κρατερόν αὐτῶν παλαιώσει ἄδης ἀπὸ τῆς οἰκίσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν. Andere Ausl. lösen das Räthsel des Halbverses freilich ganz anders. Mendelssohn bez. צִירָה auf die Rechtschaffenen: deren Wesen länger als die Hölle währt (sie überdauert), daher sie ihm keine Herberge (ewige Wohnung) sein kann und fügt hinzu: „Deutlicher konnte der D. von der Auferstehung (Unsterblichkeit) nicht sprechen.“¹ Ein neuerer Judenchrist, der in Jerusalem verschollene Isr. Pick, findet hier die Durchbrechung des Todtenreichs durch den Auferstandenen geweissagt: „Ihr Fels (Jefeth: ihr Schöpfer) ist da zu durchreißen das Todtenreich, daß es ihm nicht zur Wohnung diene.“² Auf nähere Erwägung hat die Deutung v. Hofmanns (zuletzt Schriftb. 2, 2, 467) schon deshalb Anspruch, weil sie sich noch immer gegen alle Einwände zu behaupten

1) In den von Dav. Friedländer mitgetheilten Commentar-Fragmenten zu seiner Psalmen-Üebersetzung.

2) Auf einem fliegenden Blatte der nun traurig geendeten sogen. amênischen Gemeinde in München-Gladbach.

sucht. Er versteht unter dem Morgen das Ende des Todeszustandes sowol der Gerechten als Unfrommen. „Im Todeszustande haben sie sich beide gleicher Maßen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten“. Aber die nach v. 15 dem Tode verfallen, sind nur die Unfrommen, nicht auch die Gerechten. Hofm. erklärt dann weiter: ihr Leibesgebilde verfällt der Vernichtung der Unterwelt, so daß es keine Wohnung mehr hat, was den Ged. ergeben soll, daß die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat: ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Aber auch schon nach alttest. nachexilischer Lehre von den letzten Dingen befaßt ja die Auferstehung Gerechte und Ungerechte Dan. 12, 2., und nach neutest. Lehre erhalten ja die Verdammten, nachdem Tod und Hades in den Feuerpfuhl geworfen, einen andern זבול, näml. die Geenna, welche sich zum Hades ebenso verhält, wie die Welt der Verklärung zu dem alten Himmel und der alten Erde. Der in v. 15 gefundene Ged. besteht also nicht die Probe. Es kommt aber hinzu, daß das A. T. von einer solchen Vernichtung des Scheol nirgends sonst etwas weiß, und לְבָבוֹר unseres Ps. wäre dafür das unpassendste Wort, statt dessen es לְבָבוֹר heißen müßte, denn die Bildreden 102, 27. Jes. 51, 6 sind untauglich, dieses Wort, welches eine allmähliche Abnutzung und Verbrauchung bed. und nicht wider den Sprachgebrauch nach בָּל und בָּלָה erklärt werden darf, zu rechtfertigen. Deshalb verzichten wir darauf, diese Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine im A. T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung zu machen. Andererseits aber schmälert man den Sinn des לְבָבוֹר, wenn man darunter nur den Morgen versteht, welcher für die Gerechten nach der Leidensnacht anbricht (Kurtz). Es ist ja doch ein Morgen gemeint, welcher nicht bloß für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird: die Gottlosen sind ausgerottet und jene triumphiren nun über ihren Gräbern. Es ist damit in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Auch nach alttest. Anschauung schließt die Geschichte mit dem Siege des Guten über das Böse. Insofern ist v. 15 wirklich eine חידה von dem großen letzten Tage, neutestamentlich: von dem Auferstehungsmorgen, an welchem οἱ ἄγιοι τὸν θόσον κτανοῦσι (1 Cor. 6, 2).¹ Mit אָה v. 16 (hier wie z. B. Iob 13, 15 und häufiger אָה adversativ gebraucht) setzt der D. das ganz andere Loos, das seiner wartet, dem Loose der selbstseligen gottvergessenen Reichen entgegen, אָה gehört logisch mit נַפְשִׁי zus., ist aber (was auch öfter mit רָק, אָם, אָה geschieht) ungeachtet dieser Zuge-

1) Klostermann corrigirt diesen großen Gedanken hinaus, indem er statt וַיִּרְדּוּ בְּמִישְׁרֵיהֶם לְבָקָר folgenden Text erfindet: וַיִּרְדּוּ בִּם יִשְׂרָאֵל לְבָקָר und dies übersetzt: „Und so liefen sie fügsam stracks zum Hirten hinab“. Wir verwerfen grundsätzlich solche Ummodelungen eines wolverständlichen Textes, verwerfen die hier versuchte auch stilistisch und vermessen an biblisch-theologischen Folgerungen aus solchen selbstgemachten Texten alle Beweiskraft.

hörigkeit zu einem folgenden Satzglied an die Spitze des Satzes gestellt: jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheöl (89, 49. Hoš. 13, 14). Wie der D. diese Erlösung meint, zeigt die in der kurzen und um so sinnvolleren Verszeile יְקַחֵנִי בִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5, 24. Ihr Sinn kann nicht sein: er wird mich aus dem Scheöl herausholen (Klostermann), denn Henoch, auf den er anspielt, bekam den Scheöl ja gar nicht zu sehen; auch nicht: er wird mich in seine Obhut nehmen (Riehm), was יְקַחֵנִי für sich allein nicht bedeuten kann (vgl. z. B. Jer. 39, 12), sondern: er wird mich hinnehmen = zu sich nehmen. Der Sinn des Worts ist wie 73, 24 aus Gen. 5, 24 zu entnehmen. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren Fingerzeige die über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswiesen. Auf diese himmelan Entrückten hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheöl entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie ist vorjetzt nur ein „kühner Aufschwung“ des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme dachte; er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmählich sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens langsam reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich v. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird v. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Man übers. nicht mit Mendelss.: nicht fürchte sie sich (meine Seele), sondern, da der Ps. ja predigtweise beginnt: nicht fürchte du dich. Steigender פְּבוֹד d. i. Macht, Ueberfluß, Ansehn (alles zus. von פָּדָה wuchtig s. √ כָּבַל ballen, sich ballen) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muß doch sterben und kann da nicht mitnehmen הַכֹּל das alles = irgendetwas (vgl. לְכֹל zu irgendetwas Jer. 13, 7). בִּי v. 17 setzt wie εἰς denkbaren Fall, בִּי v. 18 begründet und בִּי 19^a räumt ein im Sinne von בְּיָמַי nach Ew. §. 362^b: wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29, 18 הִתְבָּרַךְ בְּנַפְשׁוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12, 19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, daß du dir so gültlich thuest (Lc. 16, 25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wird sie, die Seele eines solchen, doch kommen oder eingehen müssen עַד-הוּא אֲבוֹתָיו. Das N. הוּא hier in der seltenen Bed. Wohnung (arab. *dār* Synon. von *menzil*) zu fassen ist unnöthig, und am natürlichsten erscheint es, הוּא zu נַפְשׁוֹ als Subj. hinzu zu denken (Hofm. Kurtz u. A.), indem man falls אֲבוֹתָיו Anrede wäre אֲבוֹתָיו erwartete und nun nicht zu Gunsten der jedenfalls unschönen Synallage (vgl. jedoch Jes. 1, 29. 2, 8. Mal. 2, 15^b) anzunehmen braucht, daß das Suff. יָי aus der Formel

אֶל-אֲבֹתָיו (נֶאֱסָרָה) בּוֹא herstamme und trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs ebenso beibehalten sei, wie יִהְיֶה und בָּלֵם, unangesehen die Suff., „zusamt“ und „allesamt“ bed. (Böttch.). Allerdings gefällt sich der D. in stilistischen Härten, deren ihm ohnedies genug verbleiben. Unklar ist auch ob 20^b als an אֲבֹתָיו angeschlossener Relativsatz oder als selbständiger Satz gefaßt sein will. Das Letztere ist zulässig und also vorzuziehen: dort sind die stolzen Reichen samt ihren Vätern auf ewig in die Finsternis begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht bloß Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schließt nun mit gleichem Spruche wie der erste Theil v. 13. Statt בַּל-רֵלִין heißt es aber hier וְלֹא רֵבִין, was dem בִּיקָר als zweite attributive Bestimmung des Subj. sich nebenordnet (Ew. §. 351^b): ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchen, sondern dem irdisch und fleischlich gesinnten.

PSALM L.

Göttliche Predigt vom rechten Opfer und Gottesdienst.

- 1 El Elohim Jahve redet
Und ruft die Erde auf vom Sonnenaufgang bis Niedergang.
- 2 Aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.
- 3 Kommen wird unser Gott und darf nicht schweigen,
Feuer frißt vor ihm her
Und rings um ihn stürmt gewaltig.
- 4 Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urtheilen sein Volk.
- 5 „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schließen über Opfer!“ —
- Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten. (*Sela*)
- 7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugnis ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
- 8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich,
Und deine Ganzopfer sind vor mir immerfort.
- 9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
- 10 Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Das Gethier auf den tausend Bergen.
- 11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren tummelt, ist bei mir.
- 12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein die Erdwelt und ihre Fülle.
- 13 Eß ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
- 14 Opfere Elohim Dankgebet
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
- 15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reiße dich heraus und du wirst mich ehren.

- 16 Aber zu dem Frevler spricht Elohim:
Was wagst du zu erzählen meine Satzungen
Und daß du in deinen Mund nimmst mein Bündnis,
17 Während du doch hassest Zucht
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
18 Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.
19 Deinen Mund lässest du los zu Bösem
Und deine Zunge stricket Trug.
20 Du sitztest beredend deinen Bruder,
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.
21 Solches thust du und, weil ich schweige,
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dirs vor Augen legen.
22 O merkt doch das, ihr Gottesvergessnen,
Damit ich nicht zerfleiße ohne Rettung.
23 Wer Dank opfert, ehrt mich recht,
Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige das Heil Elohims.

Mit dem vorigen Ps. schließt die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsamlung (Ps. 1—72). Es sind, wenn wir 42. 43 als Einen zählen, deren sieben (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch einen Nachtrag theils elohimischen (Ps. 84) theils jehovischen Gepräges (Ps. 85. 87. 88) liefert. Die asafischen Ps. dagegen gehören sämtlich der elohimischen Psalmweise an, stehen aber doch nicht beisammen: ihre Hauptgruppe findet sich im 3. Psalmbuch (Ps. 73—83), und die Grundsamlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 wegen mehrfacher Wechselbeziehung und bes. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: *Höret, alle Völker* das hervorstechende *Höre doch, mein Volk* 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabtheilungen (24000 + 6000 + 4000 + 4000) getheilt; der vierten (4000) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabtheilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen getheilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden: 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaf den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaf als *חָרָאֵשׁ* der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Daß er oberster erster Sangmeister war, läßt sich nicht sagen. Die gew. Namenfolge ist *חִימִן אָסָף וְיֶחֱזִקִן*. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaf, zur Linken Ethan.

Daß Asaf auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hizkia brachte laut 2 Chr. 29, 30 *וְאָסָף הַחֹזֶה* wieder in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaf als *רָאִשֵׁי הַמְּשִׁרְרִים* in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 Ps. mit der Aufschrift *לְאָסָף* sind sämtlich elohimisch. Der Gottesname *יהוה* kommt in zweien (77. 82) gar nicht vor, in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben *אלהים* sind *אֲדֹנָי* und *אל* beliebt und mit bes. Vorliebe wird auch *עֲלִיּוֹן* gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter *יהוה אֱלֹהִים* (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift

אֲלֹהִים צְבָאוֹת (s. *Symbolae* p. 14—16) ausschließlich eigen. Inhaltlich unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren prophetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Proph. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche proph. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen Ps. 50. 75. 82. Dazu paßt der Beiname אֱלֹהֵי הַדָּיָה, den Asaf führt 2 Chr. 29, 30; indes gibt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche נָבֵא, in der innigen Verbindung der h. Lyrik und der Prophetie überh. seinen Grund. Der zukunftsgerichtliche visionäre Charakter der asafischen Ps. hat zur Kehrseite den vergangenheitsgeschichtlichen historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9—12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asafps. hintereinander, so wird man außerdem die auffällige Eigentümlichkeit merken, daß hier häufiger als sonst Josefs und der josefitischen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht minder eine andere, daß näml. das Wechselverhältnis Jahve's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Herde aufgefaßt wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70—72. 79, 13. 80, 2. Auch sonst gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfachsten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln.

Es ist ein eigentümlicher Psalmentypus, welcher in Ps. 50. 73—83 vorliegt. Die Ueberschrift אֲסָף hat also tiefiegende innere Gründe. Daß aber alle diese Ps. den alten Asaf, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Asafs Ansehn pflanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asafiten unter Josafat 2 Chr. 20, 14., unter Hizkia 2 Chr. 29, 13 und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asafiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln מְצִלְתִּים von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Die jüngeren Asafps., seien sie von jüngeren Asafiten oder irgendwem anders, sind לְאַסָּף überschrieben, weil von irgendwem in asafischer Psalmweise und nach asafischen Vorbildern gedichtet. Ps. 50 aber ist ein asafischer Originalpsalm.

In Prophetenweise wird hier die doppelte Wahrheit vorgetragen, daß Gott Thieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag und daß das Bekenntnis zu seinem Worte ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist. Es ist ebender Grundged., welcher 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausgesprochen wird und den Ps. 24 (1—6) und 15 unterliegt, alles Nachklänge des großen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Daß diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nichtigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Lösungswort der Proph. in Zeiten, wo wolgeordneter gesetzmäßiger Cultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, daß Asaf der Levit, der bei dem Heiligtume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidendes Wort gegen den äußerlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Da sich diese beiden Bedenken heben, so steht dem altasaf. Ursprung des Ps. nichts weiter entgegen. Nachklänge bei den Proph. (vgl. v. 2 mit Thren. 2, 15 und der Versausgang v. 8. 38, 18 mit Jes. 49, 16) sind ihm günstig und in der Sprachform zeugt nichts dagegen.

V. 1—3. Die Theophanie. Die Gottesnamen werden v. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exordium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, sie ist aber eben nach dem Geschmack der elohimischen Psalmweise. Die 3 Namen sind einander coordinirt, denn אל אלהים bed. nicht „Gott der Götter“ (LXX Hupf.), was vielmehr durch אלהי האלהים oder אל אלים ausgedrückt wird. אל heißt Gott als der Mächtige, אלהים als der Ehrfurchtbare, יהוה als der schlechthin Seiende und demgemäß frei nach eigenem Plan die Geschichte Durchwaltende und Gestaltende — dieser sein eigentlicher Eigenname ist die Terz im Dreiklang. Perff. wechseln in v. 1—6 mit Futt., indem bald die Vorstellung des Thatsächlichen, bald die des Künftigen überwiegt. Die Erde ruft J. auf, daß sie Zeugnis sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk; der Beisatz: von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang zeigt, daß der D. die Erde mit Bezug auf ihre Bevölkerung meint. Er redet und weil was Er redet universale Bedeutung hat nimmt er sich die Erde in ihrem ganzen Umfang zur Zuhörerschaft. Dieser Aufruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Man construiren mit Aq. Syr. Hier. Jefeth Tremell. Mont.: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim“; בכלל v. בכל , verw. גלל , בגל , בגלל , runden, vollenden (wov. כל ein sich abrundendes Ganzes, arab. *iklil* und aeth. *aklil*: etwas Rundes wie ein Kranz oder eine Guirlande). Zion, die vollkommene an Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel $\eta\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\eta\ \eta\mu\omega\nu$ genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich gleich der aufgehenden Sonne ausbreitet. An sich freilich ist es auch nicht unpassend, mit LXX Vulg. Lth. מכלל-יהוה als Bezeichnung der Erscheinung Elohims in seiner Herrlichkeit zu fassen, welche das Nonplusultra der Schönheit ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia älteren Schriftstellen gern neue Wendung gibt), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären. Aber in Erwägung daß nirgends in der Schrift Schönheit יהוה so unmittelbar von Gott prädicirt wird, welchem über alle Schönheit hinausliegende Herrlichkeit eignet, hat man dem Fingerzeig der Accentuation zu folgen, welche מכלל-יהוה durch *Mercha* als Appos. von ציון bez. (vgl. Psychol. S. 49). Die sonnenaufgangsähnliche Erscheinung Gottes (הופיע wie in dem Asafps. 80, 2 nach Dt. 33, 2 von הפיע mit Uebergang des Grundbegriffs des Aufsteigens رفع, يرفع in den des Aufstrahlens und Weitleuchtens wie in ساطع) schaut der D., denn „kommen wird unser Gott und mit nichten schweigen“. Man übers. nicht: kommen möge unser Gott (Hupf.) und schweige nicht (Olsh.). Der erstere Wunsch kommt nach vorausgeg. הופיע zu spät (יבא also *veniet*, geschrieben wie z. B. 37, 13) und der letztere ist überflüssig; אל-יהורש verneint wie 34, 6. 41, 3. Jes. 2, 9 u. ö. mit Betheiligung des Gemüts: er kann, er darf nicht schweigen, seine Heiligkeit läßt es nicht zu. Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten;

dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muß strafen, zunächst im Wort, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Der Ausdruck 3^b ist wie 18, 9; das fem: *Ni*. נִשְׁפָּרָה geht nicht auf אֵשׁ, sondern ist wie נִשְׁפָּרָה Spr. 15, 6 vgl. zu Jes. 29, 6., neutrisch gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm (Ap. ἐλαλαπίσθη σφόδρα). Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt.

V. 4—6. Die Gerichtsscene. Den Himmeln oberhalb (מִצֵּל sonst Präp., hier wie Gen. 27, 39. 49, 25 Adv. *desuper*, *superne*) und der Erde ruft Gott אֱלֹהֵי אָרְצָא wie z. B. Gen. 28, 1), beiden זָרִין צִמּוֹ um unter ihrer Zeugenschaft Gericht zu halten über sein Volk: Oder werden sie nicht herbeigerufen, sondern ihnen der Auftrag v. 5 zugerufen (Olsh. Hitz.)? Gewiß nicht, denn die Handlung des Sammelns eignet sich nicht für Himmel und Erde, die sich aber, weil sie von Ur her bestehen und ewig bestehen werden, zu Zeugen (Dt. 4, 26. 32, 1. Jes. 1, 2. 1 Macc. 2, 37) eignen. Der Aufruf אֶסְפֵּי richtet sich, wie Mt. 24, 31 und häufig in Visionen, an die himmlischen Geister, die Diener des hier erscheinenden Gottes. Die Beklagten, welche vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Namen genannt, welche, ohne daß diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältniß ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Sie heißen חֲסִידִים wie in dem Asafps. 79, 2. Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens gibt eine unbeabsichtigte bittre Ironie. In Bundesverhältniß, geweiht und bekräftigt durch Bundesopfer (עֲלִי-זֶבַח) ähnlich wie 92, 4. Num. 10, 10), hat sich Gott zu ihnen gestellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältniß wird ihrerseits durch Darbringung von Opfern als Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue auch unterhalten; das Partic. בָּרַחֵי besagt hier die dauernde Fortsetzung jener grundlegenden Bundesschließung. Während nun die Beklagten herbeigeschafft werden, hört der D. die Himmel die Gerechtigkeit des Richters invoraus feierlich anerkennen. Die Participialconstr. שֹׁפֵט הוּא, welche je nach dem Zus. Gegenwärtiges Nah. 1, 2 oder Vergangenes Richt. 4, 4 oder Zukünftiges Jes. 25, 31 besagt, ist hier Ausdruck des Bevorstehenden (*ful. instans*). הוּא hat nicht den Sinn von *ipse* (Olsh. Hitz. Ew. §. 314^a), sondern nimmt das nachdrücklich vorausgestellte Subj. אֱלֹהִים wieder auf (Riehm): es entspricht dem „ich“ in אֲנִי שֹׁפֵט oder הִנְנִי שֹׁפֵט. Und בִּי ist nicht *nam* (Hitz.) zu übers., denn daß Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, geben die Himmel, die vornehmsten und ihm nächststehenden Zeugen, seiner Gerechtigkeit Zeugnis. Die irdische Musik soll hier, wie das טִלָּה sagt, in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Es fehlt der Gerichtsscene nun nichts weiter: die Verhandlung beginnt.

V. 7—15. Die Auslegung der Opferthora für die Werkheiligen. Die durch *ah* verstärkten Formen v. 7 bez. den Drang Gottes, Israel zu

willigen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugnis abzulegen; **יִצִיר** *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder wie hier und in dem Asafps. 81, 9 ernst mahnend und strafend (vgl. **שָׁהָה** mit **ב** wider jem. zeugen);

über das *Dagesch forte conj.* in **בָּה** s. Ges. §. 20, 2^a. So Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim, Israels Gott — womit zurückgedeutet wird auf das die sinait. Gesetzgebung beginnende **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ** Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet (wogegen es 81, 11 unverändert bleibt) und zusammenhangsgemäß invertirt ist. Gegenstand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie v. 8 sagt, die äußern Opfer, die Israel ja ununterbrochen darbringt; **וְעֹלֹתֶיךָ** auch wenn es wie bei Baer *Mugrasch* hat ist im Sinne der Accentuation deshalb nicht s. v. a. **וְעַל-עֹלֹתֶיךָ** (vgl. dagegen 38, 18), es ist ein einfacher assertorischer Nominalsatz: deine Ganzopfer sind, ohne sich vermissen zu lassen, vor mir fort und fort. Wegen Opfer in ihrer Aeüßerlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so fährt v. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite etwas zu empfangen was er nicht ohnehin besäße. Sein ist alles Wild (**יְחִיר** wie in dem Asafps. 79, 2) des Waldes, sein die Thiere **בְּהַרְרֵי-אֱלֹהִים** auf den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (ähnlich wie **מִתֵּי מִצֵּט** oder **מִתֵּי מִסְפָּר**) oder: wo sie zu Tausenden leben (ähnliche Verbindung wie **נִבְלָה עֲשׂוֹר**); ein vollkommen gleichartiger sprachlicher Beleg fehlt für beide Erkl. des Genit., die erstere aber ist wegen des besser zu ihr passenden Sing. vorzuziehen. Er kennt alles auf Bergen horstende Geflügel; **קָרַעַת**, wie gew., von einem Wissen, welches des Gegenstandes mächtig ist, ihn umschließt und zu eigen hat. Was auf dem Gefilde sich tummelt, ist bei ihm d. i. befindet sich im Bereiche seines Wissens (vgl. Iob 27, 11. 10, 13) und also seiner Macht, **זִיז** (hier und in dem Asafps. 80, 14) von **זָזַעַת** = **זָזַעַת** hin- und herbewegen, wie **זִיז** von **זָזַעַת** ausfegen, vgl. *κινώπειτον, κινώδαλον* von *κινεῖν*. So wenig aber Gott die Opfer braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfnis auf seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre v. 12 f. Wenn Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu sättigen; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb ist was Gott will gar nicht der äußere Opfercultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Cultus v. 14. Statt der **שְׁלָמִים** und insbes. **זֶבַח הַדָּוָה** Lev. 7, 11—15 und **שְׁלָמִי בָּרַךְ** Lev. 7, 16 (in deren Gattungsbegriff auch eigens angelobte Dankopfer hineinfallen) will Gott Dank des Herzens und Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angelobten, statt der **עֹלָה** in ihren mannigfachen Arten Anbetung, Gebet des Herzens, welches nicht unerhört bleiben soll, so daß im Kreislauf dieser *λογικῇ λατρείᾳ* alles von *εὐχαριστία* ausgeht und darauf hinausläuft. Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z. B. Sir. 32, 1—9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das innere verwor-

fen zu werden. Diese gänzliche Abkehr von der Aeüßerlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr zu jener Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. zur ausschließlichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes dem im A. B. werdenden neustest. Leben als Windeln gedient haben. Dieses Werden beginnt schon in der Thora selbst, bes. im Deuteronomium. Unser Ps., wie die Chokma (Spr. 21, 3) und Prophetie der Folgezeit (vgl. Hos. 6, 6 Mi. 6, 6—8. Jes. 1, 11—15 u. a. St.), steht auf dem Standpunkt dieses Schlußbuchs der Thora, welches alle Forderungen des Gesetzes auf das Grundgebot der Liebe zurückführt.

V. 16—21. Die Rüge der offenbaren Sünder. Es sind hier nicht, wie Hgst. meint, dieselben angeredet, welche v. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלִרְשָׁעִים אָמַר zeigt deutlich, daß die göttliche Rede sich nun an eine andere Klasse wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werkheiligen, welche die Gebote Gottes äußerlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeüßerlichkeit begnügen und betrügen. מִדִּלְךָ לִי was hast du, was kommt dir bei, daß du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַחֲרָיָה v. 17 beginnt ein gegensätzlicher Untersatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst (vgl. Jes. 38, 17). וְחִרְץ nicht von חִרְץ (LXX Trg. Saad. Lth.), wovon וְחִרְץ zu vocalisiren wäre, sondern von חִרְץ, hier wie Iob 34, 9 mit צָם: Gefallen haben am Umgang mit jem., parall. Theil haben (gemeinschaftliche Sache machen) mit jem. wie Jes. 57, 6. In 18^a wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, in 18^b die des sechsten, v. 19 f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שְׁלַח יָדְךָ בְּרִצְיָה dem Maule den Zügel schießen lassen im Bösen d. i. so daß Böses herauskommt. חֲשֵׁב 20^a deutet auf Klatschgesellschaft (vgl. 1, 1). הָפַי bed. Stoß (√ הָפַי wov. הָפַץ, הָפַץ vor die Brust stoßen u. s. w.), wonach LXX ἐπίθετος σκάνδαλον (vgl. Lev. 19, 14), aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. הָפַי), also: Schimpf (Hier. *opprobrium*) auf jem. bringen, ihm Schande anhängen. Die Praep. בְּ bei הָפַי hat wie Num. 12, 1 u. ö. feindliche Bed.; „Sohn deiner Mutter“ ist der mit dir von Einer Mutter, nicht blos Einem Vater, geborene, also dein leiblicher Bruder im vollsten Sinne. Was hier Jahve sagt, ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muß Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen v. 21: Solches thuest du und ich schweige, nicht: und ich soll schweigen? (Hitz. Riehm), was nicht durch das *perf. consec.* ausgedrückt werden kann, sondern אֶתְחַשֵּׁב heißen müßte (vgl. z. B. Jes. 57, 6). Gott schweigt vorerst in seiner Langmut, aber nicht auf die Dauer. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er sich unter der Decke seines todtten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird

diesen Wahn nicht nähren: „so will ich denn dich strafen und dir (es) vor Augen darlegen“ (וְאַעֲרִכָהּ, nicht וְאַעֲרִכָהּ, um die durch das Suff. gehinderte Form des Intentionalis wenigstens das 2. Mal zum Ausdruck zu bringen), er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, daß er davor erschrecken muß. Statt הִיָּה lautet der *inf. intens.* hier unter Einfluß des engen Zusammenhangs der Sätze (Ew. §. 240^c) הִיָּה; es beginnt damit *or. obliqua* ohne כִּי (*quod*). Sprich *h'ejôth ehjâ* (nicht *eh'ejâ*, schon deshalb nicht weil Hauch- oder Kehllaut und einfaches lautbares Scheba nach hebr. Lautgesetz schlechthin incompatibel sind).¹ כִּמּוֹד ist genau s. v. a. unser „deines Gleichen.“

V. 22—23. Epilog der göttlichen Rede. Unter dem Namen עֲבָדֵי יְהוָה werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wisser zusammengefaßt und vor dem schließlichen Vollzuge des Strafurtheils gewarnt, das sie verschulden. Die todten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (näml. nicht Schelamim-Thoda, sondern Herzens-Thoda), der preiset ihn² und שֵׁם כְּרָה. Es ist unnöthig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. שֵׁם zu lesen; das talmudische וְשֵׁם אֱלֹהִים וְשֵׁם setzt als überlieferte LA voraus. Faßt man שֵׁם כְּרָה als in sich geschlossenen Ged., was in gewissem Sinne möglich (s. Jes. 43, 19), so erklärt man am besten nach Symm. (τῶ ἐντάχτως ὁδευόντι) und Hier. (*qui ordinat viam*) mit Böttch. Mr. Hupf.: *viam h. e. recta incedere (lege agere) parans*, aber der Ausdruck (vgl. Ez. 21, 24 f.) ist für diesen ethischen Sinn unzureichend (vgl. Spr. 4, 26) und deshalb auch beispiellos. Schon LXX (Vulg. Lth.) καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ἣν δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον θεοῦ deutet auf das Richtige. Das für sich allein bestimmten Sinns ermangelnde וְשֵׁם כְּרָה (absichtlich nicht כְּרָה vocalisirt) erhält durch den folgenden Attributivsatz seine erforderliche Ergänzung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihm zu sehen geben werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm den Wonneanblick der vollen Wirklichkeit meines Heils gewähren werde. Sonst beispiellos ist die Form יִכְבְּדֵנִי. Sie gehört zusammen mit den Resten eines der hebr. Sprache verloren gegangen emphatischen Futurums wie arab. *jaktubanna* (*jaktuban*); יִכְבְּדֵנִי ist aufgelöst aus יִכְבְּדֵנִי (*āneni* = *anni* d. i. *an-ni*, vgl. *en-ka* Jer. 22, 24., *en-hu* Ex. 15, 2 u. ö. aus *anka*, *anhū*). Mit v. 23 ist der Ps. auf seinen Mittel und Höhepunkt v. 14 f. zurückgekommen. Was hier Jahve in nachsinaitischer Erscheinung predigt, ebendieselbe Predigt von der Werthlosigkeit der todten Werke und dem wahren Gotteswillen hält Jesus beim Antritt seines Amtes dem versammelten Volke. Mit der Bergpredigt schließt sich an den Offenbarungskreis der Thora der Offenbarungskreis des Evangeliums: sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

1) Vgl. den größeren Psalmen-Comm. 2, 515. Baer, Metheg-Setzung a. a. O. S. 65. Man spreche aber ja nicht *ejâ*, denn הִיָּה kann nicht in *i* quiesciren, ist also als Consonant zu sprechen.

2) In dem vedischen *jaḡ*, altbaktr. *jaz* (wov. *jaḡjas*, das Urwort zu *áγros*) liegen die Begriffe des Opfern und Preisens ineinander.

PSALM LI.

Reumütige Bitte und Fürbitte um Wiederbegnadigung.

- 3 Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Frevel!
- 4 Völlig wasche mich von meiner Missethat
Und von meiner Sünde mach mich rein.
- 5 Denn meiner Frevel bin ich mir bewußt
Und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig.
- 6 An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen gethan,
Daß du gerecht erscheinst in deinem Sprechen,
Lauter erscheinst in deinem Richten.
- 7 Sieh in Missethat bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
- 8 Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.
- 9 O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
Wasche mich, so werd' ich weißer denn Schnee.
- 10 Gib mir zu hören Ergötzen und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen.
- 11 Verberg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Missethaten lösche.
- 12 Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
- 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.
- 14 Wende mir wieder zu deines Heils Ergötzen
Und mit einem Geiste der Willigkeit stütze mich.
- 15 So will ich lehren Frevler deine Wege
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.
- 16 Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,
So wird jubeln meine Zunge über deine Gerechtigkeit.
- 17 HErr, meine Lippen wollst du aufthun,
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
- 18 Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wol,
Ganzopfer begehrt du nicht.
- 19 Schlachtopfer Elohims sind ein zerbrochener Geist,
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmäht du nicht! —
- 20 Thue doch wol in deiner Huld an Zion,
O baue die Mauern Jerusalems,
- 21 Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.

Gleiche Entwerthung des äußeren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er die Verinnerlichung des Opfers auf das Sündopfer (vgl. 40, 7) ausdehnt. Es ist der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, ein Psalm von David, als kam zu ihm Nathan der Prophet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, daß von dem amtlichen Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12, 1) und von dem geschlechtlichen Kommen Davids zu Bathseba (לְבַיִת אֶתְנָן wie Gen. 6, 4, 16, 2 vgl. 2 S. 11, 4) ein und

dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Stils. Das vergleichende **כַּאֲשֶׁר** hält als Zeitpartikel im ganzen Umfange des lat. *quum* Vorgängiges und Nachmaliges zus.; mit folg. Perf. (2 S. 12, 21. 1 S. 12, 8) hat es den Sinn von *postquam* (vgl. die Vermengung dieses **כַּאֲשֶׁר** mit **אֲשֶׁר** Jos. 2, 7). Mit **בְּכֹזֵא** wird nur im Allgem. die Zeit angegeben, in welche die Entstehung des Ps. hineinfällt: er zeigt uns wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12, 13) innerlich und empfindlich gewiß zu werden. Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ist schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits befindet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51, 15 verspricht, daß er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Hitz. eignet Ps. 51 wie 50 dem Verf. von Jes. c. 40—66 zu. Aber die mannigfachen sachlichen und stilistischen Berührungen beweisen nur, daß dieser Proph. mit beiden Ps. vertraut war. Wir unterscheiden in Ps. 51 vier Theile von absteigender Größe. Der erste Theil v. 3—11 enthält die Bitte um Entsündigung; der zweite v. 12—15 die Bitte um Erneuerung; der dritte v. 16—19 das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte v. 20—21 die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname **אלהים** kommt fünfmal vor in sinniger Vertheilung. Luthers Uebers. dieses Psalms ist die Frucht langen erfolgreichen Strebens nach immer treffenderem und willautenderem Ausdruck.

V. 3—4. Bitte um Entsündigung. Ueber die wechselnden Namen der Sünde s. zu 32, 1 f. Obgleich der Ps. in der Ehebruchsünde seinen nächsten Anlaß hat, sagt David doch **פִּשְׁעִי** nicht nur deshalb, weil sich aus ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jahve's gegebene Aergernis und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher und gleichsam mikroskopischer sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und in um so engeren und erschreckenderen Folgezus. mit dem verderbten Gesamtzustande tritt. In **מִיָּה** sind die Frevel als eine auf die Zeit der Strafzahlung aufgeschriebene (Jer. 17, 1) Schuldenmasse (nach Jes. 44, 22 vgl. 43, 25 gleich einer dicken dunklen Wolke) gedacht; in **בִּבְסִי** (v. **בָּבֶס** *πλύνειν* waschen mittelst Knetens, versch. v. **רָחַץ** *λούειν* waschen mittelst Abspülens) die Missethat als tief eingedrungener Schmutz; in **בְּהִרְיִי**, dem von declarativer und faktischer Reinigung üblichen Wort, die Sünde als Aussatz Lev. 13, 6. 34. Das *Kerî* lautet: **הָרַב בִּבְסִי** (*imper. Hi.* wie **הָרַתָּ** 37, 8) „mache groß oder viel, wasche“ d. i. (nach Ges. §. 142, 3^b) wasche mich ganz und gar *penitus et totum*, was auch das *Chethîb* **הָרַבָּה** (eig. *multum faciendo* = *multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt. In **בְּרֵב** (Jes. 63, 7) und **הָרַב** spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntnis aus; *profunda enim malitia*, wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat*.

V. 5—6. Begründung der Bitte daraus, daß er sich im Stande mehr als oberflächlicher Sündenerkenntnis und willig beichtender Bußfertigkeit

keit befindet. Wahre Buße ist kein todttes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Bußtraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wol aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich. Solche wahre Sündenerkenntnis betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (אֵינָהּ mit לִי dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überh. den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes“ (Jes. 65, 12. 66, 4), sie ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf daß . . . Man darf dieses לִמְעַן nicht dadurch abschwächen, daß man es vom Erfolge statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schließt es sich an das in לְבַרְךָ und בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott an, welches darauf hin angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muß er selber zu dem göttlichen Strafurtheil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; und so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Buße. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt, wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt (Iob 40, 8): so muß alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne wird 6^b von Paulus Röm. 3, 4 verwendet, indem er was hier im Psalter geschrieben steht: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρινεσθαι σε (LXX) als das Ziel ansieht, auf welches die ganze Geschichte Israels hinstrebt. Da „sprechen“ sonst דִּבֶּר heißt, während „gesprochen“ durch דְּבַר ausgedrückt werden kann: so scheint hier mit Ew. nach §. 170 „wenn du Verderben verhängest“ erklärt werden zu müssen; aber דִּבֶּר in dieser Bed. ist unbelegbar und auch das Pi. bed. Gen. 34, 13. 2 Chr. 22, 10 nur „hinterrücks handeln, meuchlerisch beseitigen“, was für Gottes richterliches Strafen nicht paßt. So wird also ausnahmsweise בְּדִבְרֶךָ (wie שְׁבַחְךָ Gen. 38, 17) dem בְּדִבְרֶךָ des Gleichklangs halber¹ vorgezogen sein und wirklich in deinen Sprechen (LXX ἐν τοῖς λόγοις σου = בְּדִבְרֶיךָ) zu bed. Statt בְּשִׁפְטֶךָ hat LXX ἐν τῷ κρινεσθαι σε = בְּהַשְׁפֵּטְךָ (inf. Ni.), wenn anders κρινεσθαι passivisch und nicht (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) medial gemeint

1) Vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen נִשְׁחֵי 32, 1. הִנָּהוּ 68, 3. צִאֲרָנָה Hohesl. 3, 11. שְׁחָרָה Jes. 22, 13. מִמְּחֵרָה ebend. 25, 6. חֲלוּשׁ ebend. 25, 7.

ist. Der Gedanke bleibt bei diesen Abweichungen im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. זָרַח rein s. (so richtig Lth. gegen die Griechen und Lateiner) in der aram. Bed. *νικάω* (eig. hell glänzen, überstrahlen, überwältigen, wie auch *זָרַח* *זָרַח* von der Bed. hervorstechenden Glanzes, hellen Aufleuchtens zu der des Uebermögens und Siegens gelangen¹⁾ alterirt ihn nicht. Darauf hin, daß Gott gerechtfertigt dastehe in seinem entscheidenden Sprechen und Richten, darauf hin daß er, der Richter, allem menschlichen Urtheil gegenüber Recht behalte, läuft Davids Sündenbekenntnis, läuft alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels hinaus.

V. 7—8. David bekennt hier die Erbsünde als Wurzel seiner That-sünde. Die Aussage bewegt sich rückwärts von der Geburt zur Empfängnis, vertieft sich also bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs; זָרַח steht für זָרַח, viell. (obwol anderwärts z. B. 90, 2 die Vorstellung des Schmerzhaften ganz zurücktritt) mit Bezug auf das Verhängnis: „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ Gen. 3, 16 (Kurtz), und statt זָרַח heißt es mit noch bestimmterer Bez. des Vorgangs der Empfängnis יָחַמְתִּי (für יָחַמְתִּי nach gleichem Lautwechsel wie Gen. 30, 39. Richt. 5, 28). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter זָרַח und חַטָּא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. יָחַמְתִּי (brunsten) deutet auf das Thierartige und für den Menschen Schamwürdige der Begattung, ohne daß deshalb זָרַח und חַטָּא Geburt und Empfängnis selbst zur Sünde machen; der Sinn ist nur, daß seine Eltern sündige Menschen waren und daß dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängnis eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowol eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist sündig מִלְּדָה וּמִמְחִיּוֹן (58, 4. Gen. 8, 21), ist זָמָא מְזָמָא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen That-sünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem durchweg mehr an der phänomenellen Außenseite haftenden, als zu ihren geheimen Wurzeln durchdringenden Charakter sonst fast nur der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt läßt. Dem זָרַח v. 7 folgt ein correlates zweites v. 8 (vgl.

1) Dagegen ist in זָרַח die Wurzelbed. des Zudrückens und Zusammendrückens auf Ueberwältigung durch starkes Licht übertragen, so daß *mebhûr* erst bedrückt, beklemmt, dann geblendet bed., vgl. zu Iob 37, 21.

Jes. 55, 4f. 54, 15f.). Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti penitentiorem ac mysticam largiri velit sapientiam, cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio*. **נִסְתָּר** ist dem Wesen und Willen Gottes gemäßes Wesen und Leben des Menschen (vgl. *ἀλήθεια* Eph. 4, 21); **חָכְמָה** die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiß. Gottes Wolgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit **בְּאֵמֶת**. Das **ב** dieses Worts ist hier nicht wie Iob 12, 6 Stammbuchstabe, sondern Praep.; **בְּחֵי** heißen hier u. Iob 38, 36 nach Trg. Hier. Parchon die Nieren *utpote adipe obducti* (Psychol. S. 269). Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Gottes Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffenes Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens- und Gemütsleben (16, 7). In Parallele dazu bez. **סֵתֶר** das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntnis, daß nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, daß Gott ihm, der als in Sünde geboren und empfangen auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüts die Weisheit mittheilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahrheit ist.

V. 9—11. Das ihm allernöthigste Gut aller Güter aber, die Grundlage aller andern, ist Vergewisserung seiner Sündenvergebung. Die zweiten Futt. v. 9 sind Nachsätze der optativ gebrauchten ersten; 9^a erinnert an die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der *βοτάνη καθαρτική* (Bähr, Symb. 2, 503), 9^b an die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Reinigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseitigung ihrer symbolisch-sarkischen Außenseite bei ihrer Idee erfaßt, indem der Vollzug beider Handlungen, der sonst durch priesterliche Vermittlung geschieht, unmittelbar von Gott selbst erfleht wird. Offenbar will **בְּאֵיזֵב** (nicht **בְּאֵיזֵב** = **בְּבְאֵיזֵב**) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungsmittel gemeint, ohne daß sich sagen läßt, welches. Der neustest. Gläubige bekennt mit Petrarca im 2. seiner 7 Bußps.: *omnes sordes meas una gutta, vel tenuis, sacri sanguinis absterget*; hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war David noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrothe Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht herrlicher bezeichnet sein, als daß sie ihn weißer als Schnee macht (vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18). Und die Geschichte kennt kaum ein größeres Beispiel der Wandlung blutrother Sünde in blendend Weiß, als die, daß aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der Gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewußtsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. **דְּבִירָה** ist Attributivsatz wie **יַעֲלֵל** 7, 16. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagenheit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des

wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Sehnen, dahin, daß Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz verhülle, so daß sie für Ihn wie nicht mehr vorhanden ist; dahin, daß er alle seine Verschuldungen lösche, so daß sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schließt der 1. Theil des Ps., der Schluß kehrt zum Anfang 3^b zurück.

V. 12—13. In dem 2. Theile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde (denn לֵב begreift das Gewissen Psychol. S. 134) ungetrübtes; ein fester Geist (בָּיִת vgl. 78, 37. 112, 7) ein seines Gnadenstandes gewisser und in diesem wolgegründeter. Die Bitte Davids geht auf ebendas, was von den Proph. als künftige Heilsthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthaten, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neutest. Erfüllungsgeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitsgründe und Beweggründe beschafft hat, näml. μετάνοια (לֵב = νοῦς), καινή κτίσις, παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος (Tit. 3, 5). David hat, ohne zu unterscheiden, sich als König, Israeliten und Menschen im Auge. Man darf also nicht sagen, רִיחַ הַקֹּדֶשׁ (wie Jes. 63, 11) πνεῦμα ἁγιοσύνης = ἅγιον sei hier der Geist der Gnade im Unterschiede vom Geiste des Amtes. Verwürfe J. David wie er Saul verworfen hat, so wäre dies das Aeußerste des Zorns (2 K. 24, 20) gegen ihn als König und Menschen zugleich. Der h. Geist ist kein anderer als der mittelst der Salbung 1 S. 16, 13 über ihn gekommen ist. Diesen Geist hat er durch Sünde betrübt und verwirkt. Darum bittet er Gott, daß er Gnade für Recht ergehen lasse und diesen seinen h. Geist nicht von ihm nehme.

V. 14—15. Die Alten dachten bei רִיחַ הַקֹּדֶשׁ an רִיחַ Edler, Fürst und רִיחַ Adel, Hoheit Iob 30, 15., LXX πνεύματι ἡγεμονικῷ (*spiritu principali*) στήριζόν με, aber ohne Zweifel hat das Wort hier seinen ethischen Begriff Jes. 32, 8 vgl. רִיחַ Ps. 54, 8., und man hat das Wortpaar רִיחַ הַקֹּדֶשׁ nicht als adjektivisch, sondern da der D. so eben 12^a רִיחַ männlich gebraucht hat, als genitivisch verbundenes und nicht als Subjektsnomin., sondern, was dem Gebetszus. entsprechender, nach Gen. 27, 37 als zweiten Objektsacc. zu fassen: mit einem Geiste der Willigkeit, willigen edlen Triebes zum Guten unterstütze mich, d. i. erhalte mich, mir solchen verleihend, in Beständigkeit des Guten. Es ist nicht der h. Geist, sondern der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Nothwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigener Erfahrungsfülle abgelegten Zeugnisses von Gottes Gnadenordnung.

V. 16—19. Es beginnt nun der dritte Theil mit doppelt dringlicher Bitte. Die Anrufung Gottes mit dem Namen אֱלֹהִים ist hier durch das

beigefügte **השפּוּתִי** gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung in **הַצִּילֵנִי** zusammenfließen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit **דָּמִים** beim rechten Namen, ein Wort welches gewaltsam vergossenes Blut und dann auch Blutthat und Blutschuld (9, 13. 106, 38 u. 6.) bed., **הַצִּילֵנִי** mit **מִן** der Sünde (nicht wie 59, 3 der Sünder) lasen wir auch 39, 9. Er hatte ja Uria dem Tode preisgegeben, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewußtsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, daß sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheißungsgemäß sich annehmende (Riehm vergleicht richtig 1 Joh. 1, 9), jubelnd preisen (**רָנָה** mit Objektsacc. wie 59, 17 und auch **הִרְנִין** Dt. 32, 43). Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40, 7 vgl. Jes. 1, 11), er würde sonst welche bringen (**וְאָחֳזָה** *da-rem*, sc. *si velles*, s. zu 40, 6); Ganzopfer begehrt Gott nicht, die ihm wolgefälligen und liebsten Schlachtopfer, gegen welche das Fleisch und das todte Werk der **עוֹלוֹת** und **זִבְחִים** (**עֲלָמִים**) gänzlich werthlos ist, sind Dankbarkeit (50, 23) aus der Fülle eines bußfertigen demüthigen Herzens. Von dem geistlichen Gegenbilde des Sündopfers, welches nie **זִבַּח** heißt, ist hier wenigstens direkt keine Rede. Zerbrochen und zermalmt heißt das Innere eines Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getödtet, dessen unempfängliche Härte gemürbt, dessen hochmütige Selbstüberhebung geniedrigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen nach Gnade lechzenden Geiste und Herzen bestehen die wahrhaft gotteswürdigen und gottgefälligen Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heißen).¹

V. 20—21. Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer kommt der Psalm v. 20 f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äußern zurück, was sich daraus erklärt, daß das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wol in deiner Huld an Zion; **אָחֵר** kann Zeichen des Acc. sein, denn **הִיטִיב** (**הִטִּיב**) nimmt den Acc. der Person zu sich Iob 24, 21., aber auch Präp., denn es wird wie mit **ל** und **עִם**, so auch mit **אֵת** in gleicher Bed. verbunden Jer. 18, 10. 32, 41. **זִבְחֵי** **אֵת** sind hier wie 4, 6. Dt. 33, 19 solche Opfer, welche nicht blos in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter **בָּלִיל** neben **עֹלָה** liebe

1) Der Talmud findet den Plur. **זִבְחֵי** bedeutsam. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt *Sanhedrin* 43^b Josua b. Levi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demüthige gilt der Schrift wie einer der sämtliche Opfer auf einmal darbringt (**כְּאִילוּ הַקָּרִיב כֹּל הַקִּרְבָּנוֹת כּוֹלֵן**). Bei Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *paedag.* III, 12 findet sich zu *Θυσία τῇ θεῷ καρδιά συντετριμμένη* der Zusatz: *ὁμη ἐνώδιας τῇ θεῷ καρδιά δοξάζουσα τὸν πεπλαστόν αὐτήν.*

sich, da jede עֵזְלָה als solche auch כָּלִיל ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6, 15 f. (מִנְחַת כֹּהֵנִים Hebräerbr. S. 761) verstehen; aber so speziell geht die Psalmenpoesie nicht auf die Opferthora ein: וְכָלִיל ist wie כָּלִיל 1 S. 7, 9 erklärender Beisatz und die Verbindung wie יָמִינֶךָ וְיָדְיֶךָ 44, 4. אֶרֶץ וְחֶבֶל 90, 2 u. dgl. Ein שָׁלֵם כָּלִיל (Hitz. nach den phöniz. Opfertafeln) kennt der israel. Opfercultus nicht. Die Bitte: *mögst du bauen die Mauern Jerusalems* ist in Davids Munde nicht unstatthalt, da בָּנָה nicht bloß Zerstörtes aufbaun, sondern auch im Bau Begriffenes fortbaun und ausbaun bed. 89, 3 und übrigens der salomonische Ringmauerbau 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann. Indes läßt sich nicht läugnen was schon Theodoret gefühlt: τοῖς ἐν Βαβυλῶνι . . ἀρμύττει τὰ ὀνόματα. Durch Buße ging der Weg der Exulanten nach Jer. zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß v. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei. Und wäre die Entstehung von Jes. c. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus zwingenden Gründen verneint werden muß, so würde sie nicht nur der Herleitung von v. 20 f. (vgl. Jes. 60, 10. 5. 7), sondern der Herleitung des ganzen Ps. aus dem Exil zur Stütze gereichen, denn das Gepräge des Ps. ist nach Hitzigs zutreffender Beobachtung durch und durch deuteriojesaianisch. Aber der Verf. von Jes. 40—66 bekundet auch sonst die vertrauteste Bekanntschaft mit der älteren Literatur des Schîr und des Maschal, und daß er kein anderer als Jesaia, verräth sich an diesem Ps. durch Nachklänge desselben nicht bloß im 2. sondern auch im 1. Th. der jes. Weissagungssammlung (vgl. zu v. 9. 18). So werden wir auf die Schlußfolgerung hingedrängt, daß Ps. 51 ein Lieblingsps. Jesaia's gewesen ist und daß er, da die jesaianischen Anklänge an ihn sich gleichmäßig vom ersten bis zum letzten V. erstrecken, ihm schon so vollständig wie uns vorlag, daß also der ohnehin so fein und zart wie das Ganze stilisirte Schluß nicht erst ein jüngerer Zusatz ist.

PSALM LII.

Das Strafgeschick der bösen Zunge.

- 3 Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held?! —
Die Gnade Gottes dauert fort.
- 4 Verderbliches sinnet deine Zunge
Gleich gewetztem Schermesser, Arglistverübender!
- 5 Du liebst Böses vor Gutem,
Lüge statt Rechtes zu reden. (*Sela*)
- 6 Du liebst eitel vernichtende Worte, trugvolle Zunge!
- 7 So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,
Wird dich fortholen und dich herausreißen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande. (*Sela*)
- 8 Schauen werdens Gerechte und schauern,
Und werden über ihn lachen:
- 9 „Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seiner Bergung
Und pocht' auf seines Reichthums Meng', auf sein Gelüste trotzte!“

10 Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.

11 Ich werde dir danken auf ewig, daß du's vollführt hast,
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Mit Ps. 52, welcher neben Ps. 51 den Gegensatz des falschen Zungengebrauchs zu dem rechten darstellt, beginnt eine Reihe elohimischer Maskil (Ps. 52—55) von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch überschriftliche Angaben, die sich theils erwahren, theils wenigstens nicht durch Glaubhafteres ersetzen lassen, der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54); Augustin nennt sie *Psalmos fugitivos*. Die Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, eine Betrachtung* (s. 32, 1), *von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul meldete und ihm sagte: Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs*. Mit בָּבוֹא wie 51, 2. 54, 2 bestimmt der Ueberschreiber nicht den Zeitpunkt der Entstehung des Ps., sondern nur im Allgem. die Zeit, in welche sie hineinfällt. Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligtume hinter dem Ephod aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war des Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibeon eine Versammlung seiner Dienstmänner hielt, verrieth ihm jener, der Aufseher über die königlichen Maulthiere, den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verraths und nur der Sohn Ahimelechs Ebiathar entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo v. 9 פָּרַדִּי statt עָבַרִי zu lesen, vgl. 21, 8).

V. 3—6. Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maßen schlecht, damit als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heißt er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) זָבוֹר. Die Sache Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache Gottes, dessen Gnade immerfort währt (לִצְלוֹם wie כָּל־הַיּוֹם 100, 5 u. ö.), ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Der Gedanke 3^b kommt allerdings etwas früh und bildet kein Parallelglied, auch kein antithetisches. Aber daß weder zu übersetzen ist: du Schande Gottes (vgl. Jes. 22, 18) immerfort (so, wie es scheint, Aq. und Quinta) noch: schmähend Gott immerfort (Hitz.), zeigt v. 10, wo auf diesen Ged., mit welchem David dem Afterreder Trotz bietet, zurückgegriffen wird. Ueber רָחוּק s. zu 5, 10. Spr. 17, 4. לָשׁוֹן ist wie gew. als *fem.* behandelt, עֵשָׂה רָמְיָה (nach der Masora mit *Zere*) also Anrede der Person. In v. 5 hat רָצַח nach אָהַרְבָּה das sonst nach der Regel des מִרְחִיק אֹתִי vorzugsweise bei den Buchstaben בגד"כפה (denen das ר im B. Jezira beigelegt wird Michlol 90^b vgl. 63^b) übliche Dagesch.¹ Das מִן von מְזוֹב und מְרַבֵּר will nicht sagen,

1) Der Name מִרְחִיק אֹתִי (*veniens e longinquo*) ist die nationalgrammatische Bez. einer Gruppe zweier Wörter, deren erstes, auf Kamez oder Segol auslautend, den Ton auf *penult.* hat und deren zweites einsylbig oder gleichfalls auf *penult.* betont ist; der Anfangsconsonant des zweiten bekommt hier *Dagesch*, um nicht infolge des „aus der Ferne kommenden“ d. i. entlegenen ersten Ictus der Wortgruppe zu weich und undeutlich gesprochen zu werden; die Dagessirung tritt aber nur ein, wenn das erste Wort an sich schon *Milel* ist oder doch wie z. B. מִצָּחָה בֵּית 84, 4

daß er das Gute etc. weniger, sondern daß er es gar nicht liebt (vgl. 118, 8f. Hab. 2, 16). Die hinter v. 5 einfallende Musik hat die Anklagen *con amarezza* ohne Worte fortzusetzen. Dann nimmt der Gesang v. 6 sie wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge“ anredet (vgl. 120, 3. 12, 4) und ihm vorwirft, daß er lauter solche Rede liebe (אֶהֱבֶהּ wie Spr. 17, 19. Mi. 3, 2), welche des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingen d. i. spurlos vertilgen (בִּלְעֵי Pausalform v. בִּלַּע wie בִּצֵּעַ 119, 36., vgl. das V. 35, 25. 2 S. 17, 16. 20, 19f.). Hupf. faßt 6^b als zweites Obj., aber der bildliche und schwächere Ausdruck würde dann dem bildlosen und stärkeren folgen und es liegt näher, einen Menschen eine böse Zunge zu nennen als zu sagen, daß er böse Zunge liebe — eine RA zu der auch de W. ein Fragezeichen macht.

V. 7—9. Mit הִנֵּה beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen Vergeltung. Das אֶהְיֶה ist nicht, wie man meinen könnte, das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräthers entweiht hat 1 S. 21, 8., was mit Rückbez. auf Gott den Forttrollenden מִמְּאֻהָּ heißen würde, sondern seine eigne Wohnung. Gott wird ihn, den Hochgestellten und Hochfahrenden, von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreißen (נָרַץ wie etwa einen Thurm Richt. 8, 9. Ez. 26, 9), und aus seiner Behausung fortholen, wie man etwa eine Kohle vom Herde fortholt (הִרְחִיז bibl. u. talm. in diesem Sinne), und aus diesem seinem Heim herausreißen (נָסַח vgl. נָחַץ Iob 18, 14) und fern hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimatlosen Flüchtling verathen, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann v. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4^b. 5., wie auch schon das Bild vom Scheermesser mit Ps. ebenderselben Zeit (51, 8. 57, 5 vgl. לִבִּי 7, 13) zusammentrifft. Die in Rhythmus und Wortwahl sich ausdrückende Erregtheit und Entrüstung über die Gegner ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David v. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden in der Gottesfurcht gestärkt werden (vgl. zum Lautspiel 40, 4) und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann . . . Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit, denn gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz verwirft auch schon die alttest. Sittenlehre Spr. 24, 17. Mit וַיִּבְטַח wird das frühere Vertrauen des Gestraften auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt, auf Ihn, den rechten מַעַז = מַעֲזֵי

oder נִשְׁקָה לִי Spr. 7, 13 (s. dort) halbbetonte Penult. hatte, nicht wenn es von Haus aus Milra und nur mittelst Zurückziehung des Tones zu Milal geworden ist, wie עֲשֵׂה פֶלֶא 78, 12 vgl. Dt. 24, 1. Der Penultima-Accent hat in ersterem Falle größere Dehnungskraft als in letzterem; die folg. Sylben sprechen sich deshalb in ersterem Falle schneller und das *Dag.* soll verhüten, daß die 3. Sylbe sich nicht allzuflüchtig mit der zweiten verbinde, s. über die Regel Baers *Thorath Emeth* p. 29 s.

Berge- oder Schutzort (s. zu 31, 3. 37, 39 vgl. 17, 7. 2 S. 22, 33). **רָחַקָה** ist hier die Sucht nach Irdischem, die darüber herfährt und herstürzt (*animo fertur*).

V. 10—11. Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräther wird zum entwurzelten Baume, der Verrathene aber steht fest und gleicht einer saftvollen Olive mit frischen schwankenden Zweigen (Jer. 11, 16 vgl. zu 37, 35), die im Hause Elohim 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist, vgl. die Verheißung Jes. 60, 13. Das gewichtige **כִּי עָשִׂיתָ** geht wie 22, 32 auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und „harren“ angesichts aller Frommen. Dieses „harren“ **וַיִּצְתָּקָה** ist verdächtig, da was er in Gegenwart der Frommen thun will etwas für diese Hörbares oder Sichtbares sein muß; auch ist „Hoffen auf Gottes Namen“ zwar eine nicht unbiblische Begriffsverbindung Jes. 26, 8., aber bei folg. **שִׁמְךָ כִּי טוֹב** erwartet man eher ein Thatwort dankender Verkündigung (vgl. 54, 8). Wir acceptiren deshalb wie auch Riehm Hitzigs **וַיִּצְתָּקָה**. Die Schlußworte Hitzigs **נִגְרַי הַסִּירִיָּה** gehören nicht zu **טוֹב**, welches sich mit **בְּצִירִי**, nicht **נִגְרַי** verbinden würde, sondern zu den zwei Futt. des Gelöbnisses, vgl. 22, 26. 138, 1 und zu **בְּרִי-טוֹב** 54, 8. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner Dankbarkeit gegen Gott, seiner Verkündigung der liebevollen Selbsterweisung Gottes sein.

PSALM LIII.

Elohimische Umlautung des Jahvepsalms XIV.

- 2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott“,
Verderblich und abscheulich treiben sie ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.
- 3 Elohim blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.
- 4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.
- 5 Sind so gar unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?
- 6 Allda erschauerten sie schauernd, als sie nicht schauderten,
Denn Elohim verstreute die Gebeine seines Belagerers,
Du machtest zuschanden, denn Elohim hatte verschmäht sie.
- 7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlaß, Inhalt, Ausdruck nächstver-

wandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Dem Sangmeister, nach Machalath, ein Maskil Davids.* Die Formel *על־מחלה* kehrt 88, 1 mit dem Zusatze *לְעִנּוּת* wieder. Da Ps. 88 der nächtlichste aller Ps. und Ps. 53, obwol mit lichtem Saume, doch auch ein Nachgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von *מחלה* Schlafheit (*מר opp. חל*), Krankheit, Wehe stehen zu bleiben; *על־מחלה* bed. *nach schwererartiger Weise*, sei es daß *מחלה* selber (mit der alten ursprünglichen Femininendung wie *נְגִינָה* 61, 1) Name solcher elegischen Tonart ist oder daß auf diese mit dem Anfangswort eines Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist *מחלה* Verbindungsform, indem jenes Musterlied *לְב מַחֲלָה* oder irgendwie anders begann. Die Bed. süß (aram.) und wol klingend s. (aeth.), welche der Stamm *חֲלִי* in den

Dialekten gewinnt, ist dem Hebräischen fremd; *מחלה* mit *مَهْلَة* Gemächlichkeit (vgl. *mächlich* mit *mählich*) zu combiniren (Hitz.) ist vollends unzulässig, da *מחל* rabb. verzeihen eher mit *מחה* 51, 3. 11 zusammenhängt. Also = *mesto*, nicht *piano* oder *andante*.

Daß 'die zwei Texte Ps. 14 u. 53 „Trümmer einer urspr. Identität“ (Hupf.) seien, bewährt sich nicht: Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14. Ueber Josafat oder Hizkia hinabzugehen widerräth schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein handgreifliches Beispiel, daß auch Ps. die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind ohne Bedenken *לְדָוִד* überschrieben wurden.

Neben der kritischen Aufgabe erübrigt hier für die exegetische nur das Eigentümliche der abweichenden Textgestalt.

V. 2. Das wolbegründete Asyndeton *הַשְׁחִיתוּ הָרָעִיבִי* ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch *עֵינַי* statt *עַל־יָלָה* höher geschraubt; *עֵינַי* (das Masc. zu *עֵינָה*) *pravitas* ist Objektsacc. (vgl. Ez. 16, 52) zu beiden Vv., welche dazu einen zwiefachen superlativen Eigenschaftsbegriff liefern; auch hier ist *הַשְׁחִיתוּ* in früheren Drucken mit *Mugrasch* statt *Tarcha* (Heidenheim und Baer) versehen. Aber zwei *Mugrasch* hinter einander sind wider alle Regel.

V. 3. In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal *אלהים*, viermal *יהיה*, in unserm Ps. alle sieben Mal *אלהים*, welches hier ein dem Eigennamen *יהיה* ganz und gar gleichgewertheter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wolbedacht ist, indem *אלהים* v. 1. 2^c Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und v. 5 als den innerhalb der Menschheit unter dem gerechten Geschlechte Gegenwärtigen und in dessen Schwachheit Mächtigen bez., so erhellt, daß David selbst nicht Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung sein kann.

V. 4. Statt *הַכֹּל* die Gesamtheit *כָּלִי*, welches jedweden eines Ganzen bez., auf welches sich das dem Sprachbewußtsein fast entschwundene (29, 9) Suff. bezieht; statt *סָר* das gewähltere *סָג* ohne Unterschied des Sinnes.

V. 5. Hier fehlt in der 1. Zeile בָּל, welches wie 5, 6, 9 an seinem Platze ist. In Ps. 14 folgen dann statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind. Der Uebersetzer hat die vermißte tristichische Gleichmäßigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat.

V. 6. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, daß sie wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen; indes kommt solcher Anschluß an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandlung desselben mittelst Buchstabenwechsels auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch im Verh. des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so selbständig und schwunghaft, daß jene Entstehungsweise zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josafats oder Hizkia's Zeit, hat dem dav. Ps. hier eine Bez. auf eine jüngsterlebte Gerichtskatastrophe gegeben und die allgem. gehaltene Gerichtsankündigung desselben specialisirt. Der Zusatz לְאַהֲרֵהָ פָּחַד (erg. אֲשֶׁר = אֲשֶׁר 84, 4) will sagen, daß Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als kein Schrecken d. i. kein äußerer Grund des Schreckens vorhanden war, also חֲרִיבָה אֱלֹהִים (1 S. 14, 15), eine gottgewirkte Panik. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josafat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. בִּי begründet das Schreckensgeschick aus der göttlichen Machtwirkung. Die Anrede geht an das Volk Gottes: *Elohim hat verstreut die Gebeine* (so daß sie unbegraben eine Beute wilder Thiere wie Unrat auf dem Felde liegen 141, 7. Ez. 6, 5) *deines Belagerers* d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; הִנֵּה לְפָנֶיךָ für הִנֵּה = הִנֵּה לְפָנֶיךָ.¹ In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zuschanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, daß in diesem Zus. auch v. 5 eine dem Ps. ursprünglich fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so daß also nicht mehr Mi. 3, 3 parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 *unser Brod sind sie* (die Bewohner Canaans) und Jer. 30, 16 *alle die dich fressen, sollen gefressen werden*.

1) So erklärt schon Menachem, wogegen Dunasch verkehrter Weise das הָ von הִנֵּה als wurzelhaft nimmt, sich daran stoßend, daß es statt הִנֵּה mit Suff. vielmehr הִנֵּה heißen müßte. Innerhalb des Verbums kommt äch zwar als suff. m. paus. für écha am Prät. (Dt. 6, 17. Jes. 30, 19. 55, 5., sogar außer Pausa Jer. 23, 37) und am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15), aber nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Masculinsuff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem חֲבוֹר הַקּוֹרִי (HS der Leipz. Universitätsbibl. f. 29^b) bemerkt richtig, daß Formen, wie שָׁמָּה שָׁמָּה nicht biblisch-hebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus dem Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen.

V. 7. Nun finden sich beide Texte wieder zusammen. Statt *ישועה* hier *ישועה*; der Ausdruck ist gesteigert, der Plur. bed. das ganze, volle, schließliche Heil.

PSALM LIV.

Trost gegen blutgierige Widersacher.

- 3 Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!
- 4 Elohim, höre mein Gebet,
Horch auf meines Mundes Reden:
- 5 Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,
Und Gewaltthätige trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen. (*Sela*)
- 6 Siehe Elohim ist Helfer mir,
Der Allherr ists der meine Seele stützt.
- 7 Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —
Kraft deiner Wahrheit tilge sie hinweg.
- 8 In Herzenstriebe will ich dir opfern,
Danken deinem Namen, Jahve, daß er hold.
- 9 Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet
Und an meinen Feinden letzt sich mein Auge.

Wieder einer der 8 aus der saulischen Verfolgungszeit datirten Ps., ein *משכיל*, wie die beiden vorigen, und sowol mit Ps. 53 (vgl. v. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlußworte v. 8. 52, 11) sich nahe berührend: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Zifiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war zu David entkommen, der damals mit 600 Mann in der festen Stadt Keila stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, daß die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Zif; die Zifiter verrathen ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die größte Bedrängnis kommt, aus der er nur durch einen Einbruch der Philister, der Saul zum Abzug nöthigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich sowol wie 1 S. 23, 19 als wie 1 S. 26, 1; die letzte Quelle derselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

V. 3—5. Das kleine Lied wird durch *סלה* halbt. Die erste Hälfte bittet um Hülfe und Erhörung. Der Name Gottes ist die Manifestation seines Wesens und hier dem Parallelgliede zufolge seine Machtentfaltung, der Wurzelbegriff des Hochseins besonders sich in dem von *שָׁמַיָּה* (s. zu 8, 1) abgeleiteten *שָׁם* nicht zur Bed. des Weithinreichenden (Redslob in DMZ XXVI, 755), sondern des Offensichtlichen: Mit *הוֹשִׁיעַ* läuft *דָּן* in der Bed. des Rechtschaffens oder der Vertheidigung (wie Spr. 31, 9 vgl. 9, 5. *שָׁפַט* 7, 9 u. ö.) parallel. *הַצִּיּוֹן* ist *צִיּוֹן* wie *הַצִּיּוֹן* 78, 1 mit *צִיּוֹן* (vgl. *צִיּוֹן* 77, 2) verbunden. Statt *וְיָרִים* v. 5 liest das Trg., durch 86, 14 beirrt, *וְיָרִים*. Bei *וְיָרִים* und *עֲרִיצִים* ist zufolge der Ueberschr. insbes. an die Zifiter gedacht. Die beiden Wörter bez. meist aus-

wärtige Feinde Jes. 25, 2f. 29, 5. Ez. 31, 12., aber **זָר** heißt auch der Fremde im weitesten Sinne je nach dem Gegensatze z. B. der Nichtpriester Lev. 22, 10., und als **עַרְצִים** können auch Volksgenossen sich erweisen Jer. 15, 21. Die Zifiter, obwol Judäer wie David, können **זָרִים** heißen, weil sie Partei gegen David ergriffen, und **עַרְצִים**, weil sie sich anheischig machten, ihn zu packen und auszuliefern. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5^c (vgl. 86, 14) sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wut Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt.

V. 6—9. In dieser 2. Hälfte freut sich der D. erhörungsgewiß der Hülfe und gelobt Dankbarkeit. Das **אֵל** von **אֱלֹהֵי** will nicht sagen, daß Gott einer von den vielen sei, die sein bedrohtes Leben stützen, vielmehr daß er in die Kategorie solcher falle und für sich allein sie ausfülle, vgl. 118, 7 und für die Genesis dieses *Beth essentiae* 99, 6. Richt. 11, 35. In v. 7 verdient das *Kerî* den Vorzug vor dem *Chethîb* („heimfallen“ wird das Böse an meine Späher), welches mindestens **עַל** für **לְ** (vgl. 7, 17) erwarten ließ; über **שָׁרְרִי** s. zu 27, 11. In dem schnellen Absprung zur Gebetsanrede 7^b kündigt sich das Ende des Ps. an. Die Wahrheit Gottes wird mit **אֵל** nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe **אֵל**, wie in **בְּזָרְבָה** (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äußere Darstellung jener. Subj. zu **הַצִּיָּגְלִי** ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu **הַצִּיָּגְלִי**, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankensgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Die Schlußzeile 9^b erinnert an 35, 21 vgl. 59, 11. 92, 12., die Herabrufung des Fluches über die Feinde v. 7 an 17, 13. 56, 8. 59, 12 ff. und das Dankgelübde v. 8 an 22, 26. 35, 18. 40, 10 f.

PSALM LV.

Gebet eines tückisch Umstellten und von seinem Freunde Verrathenen.

- Nimm doch zu Ohren, Elohim, mein Gebet
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
- 3 O horche auf mich und erwidre mir!
Ich schweif' in meinem Sinnen und muß stöhnen
- 4 Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Aengstung.

Denn sie wälzen auf mich Unheil
Und in Zorn hinterlisten sie mich.

- 5 Mein Herz windet sich in meinem Innern,
Und Todesschrecken haben mich überfallen.
- 6 Furcht und Zittern dringt auf mich ein,
Und bedeckt hat mich Entsetzen.

- 7 Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde bleiben!
- 8 Ja in die Ferne würd' ich flüchten,
Herbergen in der Wüste. (*Sela*)
- 9 Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.
- 10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn ich sehe Unbill und Hader in der Stadt.
- 11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
- 12 Verderben ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.
- 13 Denn nicht ein Feind schmäh't mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser überhebt sich wider mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
- 14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter,
15 Die wir zusammen süßen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohim's wallten in frohem Haufen.
- 16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
- 17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahve wird Heil mir schaffen.
- 18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,
- 19 Befreit in Frieden meine Seele, daß sie mir nicht beikommen;
Denn in großer Menge sind sie wider mich.
- 20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn — (*Sela*)
- Ihnen, die sich nicht eines Anderen besinnen
Und die nicht fürchten Elohim.
- 21 Er legt seine Hand an seine Befreundeten,
Entheiligt seinen Treubund.
- 22 Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz;
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.
- 23 Wirf auf Jahve deine Bürde —
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht wanken lassen den Gerechten.
- 24 Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund,
Die Blut- und Truglist-Menschen werdens nicht zur Lebenshälfte bringen,
Ich aber vertran' in dich.

Auf Ps. 54 folgt ein anderer davidischer Ps. gleicher Ueberschrift: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung, eine Betrachtung, von David*, welcher auch in der Form der Bitte, mit der er anhebt, an jenen anklingt (vgl. v. 2 mit 54, 3 f.), das elohimische Seitenstück zu dem Jahveps. 41. Ist der Ps. von David, so fordern wir (gegen Hgst.) einen nachweisbaren Anlaß in dessen Lebensgeschichte. Denn wie könnte der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmut verweilt, eine abstrakte Figur sein, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitôfel, die rechte Hand Absaloms. Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer

Sache schon so sicher war, daß sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, daß David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren ließ und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, ist zu Ps. 41 erörtert.

Hitz. hält auch diesen Ps. 55 für jeremianisch. Aber der Rede werthe Berührungen mit Sprache und Gedanken Jeremia's enthält er nicht, außer daß dieser Proph. 9, 1 aus gleichem Beweggrunde einen ähnlichen Wunsch wie der Psalmist v. 7—9 ausspricht. Die Beweisführung für Jer. gegen David ist also auf das Lebens- und Leidensbild, welches der Ps. darstellt, angewiesen, und es fragt sich, ob dieses besser mit dem Verfolgungsleben Jeremia's oder Davids harmonirt. Die hier folg. Auslegung stellt sich, was mindestens des Versuches werth ist, auf den Standpunkt des Ueberschreibers.

V. 2—9. In dieser 1. Gruppe herrscht die Wehmut. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spießgesellschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste. „Verhülle dich nicht“ ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er gefissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). שִׁיר bed. sowol das Gesträuch (syr. *schucho*, arab. شَيْخ) als das Sin-

nen u. Sorgen (arab. Sorgsamkeit, Sorgfalt. aram. סח plaudern, kosen, reden). Das *Hi.* הָרִיר, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst hin und her bewegen, innerlich unruhig s., רָדַד, schwanken, wov. *râda jarûdu* hin und wieder laufen (IV begehren, wollen), *raïda* quabbeln (von weichem strotzendem Leibe), *radda* kehren, wenden (wov. *taraddud* Hin- und Herbewegung, Zweifeln), also: ich schweife hin und her in meinem Sinnen oder Grübeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt אֶהְיֶימָה nach 77, 4 אֶהְיֶימָה zu lesen ist nicht vonnöthen, da das V. הָיָה = הָיָה 42, 6. 12 durch die Derivv. gesichert ist. Fraglich aber ist, ob אֶהְיֶימָה wie אָרִיר ein *Hi.* mit innerem Obj. ist: ich muß Toben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen; denn der Cohortativ bed. nicht selten „ich soll“ oder „ich muß“ von Selbsterregungen, die von außen bedingt sind. Oder ob אֶהְיֶימָה *Kal* eines V. הָיָה ist, welches, viell. als Nuance von הָיָה tosen (wie ein heftig bewegter Wasserschwall) unruhige Bewegung infolge heftiger innerer Erregtheit ausdrückt, wofür das für Erklärung hebräischer Hapaxlegomena fast immer mit Erfolg herbeizuziehende Arabische zeugt, in welchem *hâma* mit dem Umlaut *i* das Umgetriebenwerden von heftigem Durste bed.¹ Die Paarung

1) Das arabische هَام mit dem Impf. يهيم bed. von Durst (auch seelisch: von Durst der Leidenschaft) geplagt s. und hat neben anderen Formen des Infinitivs die Form *hajamân*, welche von anhaltenden, sich wiederholenden, extensiv und intensiv starken Bewegungen üblich ist z. B. *dawarân* stetes Kreisen, *sajarân* vieles Spaziergehen. Mit jenem هَام von Durst umhergetrieben w. mag das vom Kreisen des fliegenden Vogels, bes. des Adlers, gebräuchliche حَام mit dem Impf. يَكوم und dem Inf. حَوَّمان verwandt sein.

mit אריד legt diese Deutung nahe: ich schweife in meinem Sorgen umher und muß hin und wieder hasten, werde angstvoll umgetrieben wegen der Stimme des Feindes, die ich hören, vonwegen der Hemmung oder der Zwängung עָקַר des Frevlers, die ich empfinden muß. Die Conj. עֲקֹרָה (Olsh. Hupf.) ist überflüssig; עָקַר ist ein gewählteres aramaisirendes Wort für עָרַה, vgl. عاق f. u. hemmen, absperren. Die 2. Str. beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes. Das *Hi.* חֲמִיט bed. hier wie 140, 11 (*Chethib*) *declinare*: sie wälzen oder rollen Unheil auf ihn nieder (vgl. den ähnlichen Ausdruck 2 S. 15, 14) und stellen ihm tückisch nach בָּאָה, Zorn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich bewußt ist. Das Herz wendet sich ihm im Leibe um, es windet sich נָחַל, vgl. dazu 38, 11. Todesschrecken haben ihn befallen d. i. Schrecknisse, wie sie drohender Tod mit sich bringt; der Gen. nach אֲרִימָה ist immer *gen. subj.* (s. zu Spr. 20, 2). Furcht und Zittern nimmt sein Inneres ein; רָבָא in בִּי רָבָא ist wie überall wo darauf ein Wort mit dem Ton auf seinem ersten Buchstaben folgt sogen. נסוג אחור d. h. es hat auf *penult.* zurückgewichenen Ton (Dt. 1, 38. Jes. 7, 24. 60, 20), obwol in den Druckausgaben dies nur schlecht ersichtlich ist, und ist deshalb (s. Accentsystem VI §. 2) mit *Mercha* versehen; syntaktisch richtet es sich nach dem nächst vorausgegangenen Subj. (vgl. 2 S. 3, 22. 20, 10. Iob 19, 15. Spr. 27, 15). Das folg. *fut. consec.*, führt den gesteigerten Zustand des Entsetzens ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Auch der dadurch erpreßte Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *fut. consec.* eingeführt.¹ Wer gibt mir ist s. v. a. o hätte ich Ges. §. 136, 1. אָפַר ist der Fittig oder die Schwinge, benannt von der Stärke und Behendigkeit (אָפַר = arab. *afara*, *afira*). In אֲשַׁכְנֶה liegt die sich selbst genügende Bed. der Niederlassung (Ez. 31, 13), des zur Ruhe Kommens und Verbleibens (2 S. 7, 10). Für אֲרִישָׁה מִפֶּלֶט לִי gewinnt man ohne Umweg einen sachgemäßen Sinn, wenn man אֲרִישָׁה nicht als *Kal* (71, 12), sondern nach Jes. 5, 19. 60, 12 als *Hi.* nimmt: ich würde beschleunigen mir (*accelerarem mihi*) einen Ort des Entrinnens (Jefeth) oder der causativen Bed. des *Hi.* angemessener: Entrinnung (A. Th. *σπένσω διασωσµὸν ἐμοί*, S. *ἐξάλωγης ἐποίησα ἂν τῇ ἐκφευγῆναι μου*) vor einherstürzendem Winde, vor dem Sturme. רִיחַ סָעָה ist s. v. a. arab. *rîhin sâijat-in* sein würde, indem سعى „sich schnell bewegen, geschwind gehen oder laufen“ wie vom Lichte (Koran LXVI, 8) und Wasserbächen (s. Jones, *Comm. poes. asiat.*, ed. Lips. p. 358), so auch von Luftströmungen, Winden u. dgl. gesagt werden kann. Die Correctur סָעָה (Hupf.) gibt eine entstellende Tautologie. In der Umgebung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. Vor diesem möchte er fliehen und sich bergen, wie eine beim Unwetter oder vor

1) Aus dieser Psalmstrophe ist das schöne altkirchliche Jesuslied erwachsen: *Ecquis binas columbinas Alas dabit animae? Et in aliam crucis palmam Evolat citissime cet.*

den Krallen des Raubvogels in ein Felsloch sich flüchtende Taube mit ihrem zwar geräuschlosen, aber ausdauernden Fluge.¹

V. 10—17. In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind alle Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser feindlichen Erhebung theilhaftig. Die Rückbez. auf die babylonische Sprachverwirrung, welche in dem פָּלַג (vgl. Gen. 10, 25) liegt, bringt auch in Erinnerung an בָּלַל Gen. 11, 1—9 die Wahl des בָּלַע mit sich, welches hier nach Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez.; לְשׂוֹנֶה ist Obj. zu beiden Imper., deren 2. des Gleichklangs halber פָּלַג (wie sonst gew. bei gutturalem Auslaut) lautet. Statt וְרִיב heißt es bei verbindendem Acc. regelrecht (s. z. B. Gen. 8, 22 und dagegen Ez. 2, 10) וְרִיב.² Subj. zu 11^a sind nicht Unbill und Hader (Hgst. Hitz.), denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen ist komisch, sondern (vgl. 59, 7. 15) die Absoluten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankierenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche ließ und Jerusalem räumte, deutet der Bericht 2 S. c. 15 an. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit בָּחֶרֶב das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Specielles, aber nach dem ehrstüchtigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. רָמִישׁ ist Kal v. מִישׁ, es gibt hier kein Kerî wie Spr. 17, 13 welches aus dem ״ ein ״ macht. Daß Heimtücke מְרִמָּה und die äußerste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzt, wird mit כִּי v. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offene Feinde, die des Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitofel aus Giloh, ein Abschaum treubruchiger Undankbarkeit. Die Futt. וְאֶחָדָם und וְאֶחָדָם sind subjunktivisch und ך = *alioqui* wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältnis er zu ihm, den er jetzt verräth, gestanden. Man übersetze v. 14 nicht: und du bist . . , sondern: *und du* (der du so handelst) *warst*, denn nur weil der Hauptsatz rückblickend gemeint ist, besagen die Futt. וְנִחַלְתָּ und וְנִחַלְתָּ ein Pflegen in der Vergangenheit. Absichtlich heißt es אָנוּשׁ בְּעֵינֶיךָ, nicht אִישׁ כְּעֵינֶיךָ: David ließ ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältnis des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd; das Suff. v. כְּעֵינֶיךָ ist hier nicht wie in dem כְּעֵינֶיךָ des Ascham-

1) Kimchi bemerkt, daß die Taube, wenn sie müde wird, einen Flügel einzieht und mit dem anderen fliegt und so um so sicherer entrinnt. Abenezra findet hier eine Hindeutung auf die Briefftaube.

2) Es finden sich aber noch unerklärte Ausnahmen, indem zuweilen ך auch bei trennendem Acc. bleibt Jes. 49, 4. Jer. 40, 10. 41, 16 und ך bei verbindendem vocalisirt wird Gen. 13, 14. 45, 23. 46, 12. Lev. 9, 3. Mi. 2, 11. Iob 4, 16. Koh. 4, 8. Im Allgem. ist zu sagen daß ך das zweite einsylbige oder vornbetonte Wort enger als ך mit dem vorigen verbindet und daß dabei die Subjectivität ziemlich freien Spielraum hat.

gesetzes subjektiv: nach meiner Schätzung, sondern obj.: gleich dem Werthe den ich geschätzt bin, also: mir gleichgeschätzt. Welche herzdurchbohrende Bed. gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwol Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als der Menschensohn in das menschlich traueste Verhältniß trat! אָלִיָּהּ v. אֲלִיָּהּ arab. *alifa* sich an etw. anfügen, anschließen, gewöhnen¹ bed. den Anhänglichen oder Zugethanen (arab. von gleicher Wurzel وليف), und מִרְדֵּד nach dem hebr. Sinne des V. דָּרַד den intim Bekannten. Der 1. der Beziehungssätze v. 15 bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. סוֹד hier wie Iob 19, 19 (s. oben zu 25, 14); סוֹד הַמֵּתִיק süß machen Freundschaftsverkehr ist s. v. a. dergleichen pflegen. Dem סוֹד steht רָגַשׁ gegenüber, wie 64, 3 סוֹד heimliche Berathung und רָגַשׁ lautes Toben. Hier ist רָגַשׁ eben- das, was der korahitische Dichter 42, 5 הַיּוֹנֵן הַזֵּיגֵג nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David nun v. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das *Chethib* lautet: רִשְׁמִיּוֹת *desolationes (super eos)*, Riehm hält es mit Hupf. für ursprünglich; aber dieses Wort kommt nur in einem Ortsnamen vor („Einöden-Haus“) und ist in so unmittelbarer Beziehung auf Personen, obwol möglich, doch ohne Beispiel. Einen nicht zu beanstandenden Sinn dagegen gibt das *Keri* (LXX Trg. Syr. Symm. Vulg. Hier. Lth.) רִשְׁיָא מָוֶה betrücken möge der Tod über sie, was prägnant s. v. a. er möge sie unversehens überfallen. Diesem רִשְׁיָא entspricht das חֲרִים der zweiten Anwünschung: sie mögen in den Hades (שְׂאוֹל, viell. urspr. שְׂאוּלָה, dessen ה bei folg. ה abhanden kam) hinabfahren lebendig d. i., wie die Rotte Korah, bei noch frischem Leibesleben und also jähren, gewaltsamen Todes. Die Zusammenziehung des *decipiat (opprimat) mors* in Ein Wort ist die Folge der alten *scriptio continua* und der defektiven Schreibung וְשִׁי wie לָנִי 141, 5. אָבִי 1 K. 21, 29. Anders Böttch.: der Tod thue einen Krach über ihnen, aber die Futurform וְשִׁי = וְשָׂאָה v. שָׂאָה = שָׂאִי ist eine imaginirte, durch Num. 21, 30 nicht erweisbare, und Hitz.: erstarre (רִשְׁיָא) ob ihnen der Tod, aber das gibt ein unvorstellbares Bild, mit dessen Schwulst sich die *trepidantes Manes* bei Virgil *Aen.* 8, 246 nicht vergleichen lassen. In der Begründung 16^c gibt בְּמִגְוִרָם mit folg. בְּקִרְבָּם angeblich weder wenn man מְגוֹר Ansiedelung, Wohnung *παροικία* (LXX Trg.) noch wenn man es Versammlung (Aq. S. Hier.) übers. einen innerlichen Fortgang, weshalb Hitz.: in ihrem Schreine, ihrer Brust (== ἐν τῷ θησαυρῷ τῆς καρδίας αὐτῶν Lc. 6, 45), בְּמִגְוִרָם kurz für מְגוֹרָה nach der in Poesie beliebten Verkürzung (s. zu 27, 5). So jetzt, obwol schwankend, auch Ew.: in ihrem Speicher, ihrem Innern. Aber dieses Bild beabsichtigend würde der Dt. בְּמִגְוִרָה בְּקִרְבָּם geschrieben haben, und ist die Aussage daß das Böse unter ihnen, daß es in ihnen heimisch ist, nicht wirklich eine Klimax? Der Wechsel

1) Sinnverwandt ist das arab. *anisa*, wov. arabisches Sprachbewußtsein den Namen des Menschen *insan* als des dem Sprechenden verwandten Wesens herleitet.

der Gottesnamen v. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

V. 18—24. In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der v. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt. Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages bez. diesen in seinem ganzen Umfange, David gibt so der Unablässigkeit Ausdruck, mit welcher er Gotte still-innerlich und laut vortragen will was ihn bewegt. שִׁירָה (שִׁירָה) bed. sowohl (in innerlichem Selbstgespräch) bedenken als sprechen (talm. סֵחַ), besprechen, aussprechen. Das fut. consec. יִשְׁמַע verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als dessen unausbleibliche Folge. Auch in dem Praet. פָּרַח spricht sich Glaubensgewißheit aus; בְּשָׁלוֹם daneben bez. in gleicher Prägnanz wie 118, 5 den Zustand unversehrter äußerer und innerer Wolbehaltenheit, in welchen Gott seine Seele befreiend versetzt. Liest man *mi-k^erob*, so ist קרב, wie es die alten Uebers. fassen, Infin.: *ne appropinquent mihi*, wogegen seit J. H. Michaelis die Aussprache *mi-k^rāb* bevorzugt wird: *a conflictu mihi sc. parato*, bei welcher מִקְרָב (mit *Metheg*) punktirt sein würde, während die HSS um die Lesung mit *ā* zu verhüten מִקְרָב (wie theilweise auch 22^a יִקְרָב, dort aber irrig) punktiren. Hitz. bemerkt mit Recht, daß hinter negativem מִן zum voraus der Inf. angezeigt ist und daß לִי = עָלַי 27, 2 sich besser zu diesem fügt. Auch schließt sich der Begründungssatz 19^b minder misverständlich an, wenn man מקרב infinitivisch faßt: daß sie mir nichts anhaben können (91, 10). Denn nun erst ist es minder mislich, die Feinde als Subj. von הָיָה und עָמְדָה wie Iob 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13 vgl. 94, 16 in feindlichem Sinne zu fassen, was immer nur da möglich, wo der Zus. diesen Sinn an die Hand gibt. Die Erkl. Heidenheims: Unter den Großen waren solche die mir beistanden (näml. Huzai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitofels Rath hintertrieben wurde) gibt keinen Psalmgedanken, und mit AE nach *Bamidbar Rabba* 294^a bei מְרַבִּים an den Beistand der Engel (wie das Trg. an den Beistand Gottes) zu denken, empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 2 K. 6, 16 (womit Hitz. noch 2 Chr. 32, 7 zusammenhält) sehr, ist aber hier ohne Anhalt, wogegen der Ged.: als Viele (im Bestande von Vielen) sind sie mit mir d. i. treten sie mit mir kriegend auf sich straff an das Vorausgeg. anschließt. Das *Beth essent.* dient hier wie öfter z. B. 39, 7 der Qualifikation des Subj. Auf das Prät. der Zuversicht folgt v. 20 das Fut. der Hoffnung יִשְׁמַע יְיָ (mit Pasek aus gleichem orthophonischem Grunde wie Iob 27, 9. 35, 13 vgl. Ps. 66, 18). Obgleich שָׁמַע neben שָׁמַע voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebetserhörung vergewissern hat, so wird doch hier diese Bed. dadurch ausgeschlossen, daß wie 20^d fordert (auch wenn man 19^b von den Gesinnungsgenossen des D. versteht) die Feinde Obj. sind. LXX Vulg. Hier.: *ἐισακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτούς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων*, passend, aber die Aussprache יִשְׁמַע fordernd, da die Bed. beugen, demütigen weder für *Kal* noch *Hi.* erweislich ist. Aber gesetzt auch daß יִשְׁמַע nach 1 K. 8, 35 (s. Keil) *ταπεινώσει αὐτούς* bed. könnte, ist es doch schwer zu glauben, daß יִשְׁמַע keinen dem רִשְׁמַע, welches es fortsetzt, correlaten Sinn

haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswerth יַעֲנֶה-בָּם für יַעֲנֶה er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten.“ Der urspr. Text mag קָרָם יֵשֵׁב יַעֲנֶמֶן gelautet haben. Wie er aber jetzt lautet repräsentirt קָרָם יֵשֵׁב einen jene strafrichterliche Entgegnung verbürgenden Untersatz mit fehlendem הוּא: sintemal er der von urher Thronende ist (s. zu 7, 10); das kühne קָרָם יֵשֵׁב ist die Abbreviatur der 74, 12. Hab. 1, 12 vgl. Dt. 33, 27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Trotz dieser Unterbrechung und der dabei aufräuschenden Musik setzt אֲשֶׁר mit Zubehör das וַיַּעֲנֶם fort, diejenigen näher beschreibend, denen Gott in seinem Zorn antworten wird. Der Relativsatz begründet zugleich dies ihr Geschick aus ihrer Beschaffenheit: sie verharren ohne sich eines andern zu besinnen in ihrer Gottlosigkeit. Das N. הַלִּיכָה, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung (Trg.), wie Iob 14, 14 Zustandsänderung; der Plur. meint, daß ihnen jeder Wechsel dieser Art fern bleibt (Symm. οὐ γὰρ ἀλλάσσονται), das Böse ist ihnen zur andern Natur geworden. In v. 21 faßt David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubruchigen Feind ins Auge. שְׁלֵמִי ist s. v. a. שְׁלֵמִים אֹהֵי Gen. 34, 21., die zu ihm in Wolverhältnis (שְׁלֹם 41, 10) standen. David faßt sich mit seinen Getreuen zus. בְּרִית ist hier das vor Gottes Angesicht geschlossene Schutz- und Trutzbündnis wechselseitiger Treue. Bei שְׁלַח und הִלַּח ist die Intention gemeint, welche, wenn auch noch nicht ausgeführt, doch an sich schon Vergreifung und Entweihung ist. In v. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's ein. Unmöglich ist hier מִחֲמַאֲרֵי lautlich s. v. a. מִחֲמַאֲרֵי, da diese Lautveränderung die Präpos. verwischen würde: מִחֲמַאֲרֵי aber zu lesen (Trg. Symm. Hier.) verbietet sich dadurch, daß פִּי (LXX τοῦ προσώπου αὐτοῦ wie Spr. 2, 6) nicht Subj. zu הִלַּקִי sein kann. Also gehört מִ zum Bestande des Nomens und das Denom. מִחֲמַאֲרֵי (v. חֲמָאָה), wie מִצְרֵיחַ (v. צִדֵּן) Leckerbissen, bed. Dickmilchspeisen, hier bildlich die dem Heuchler so sanft, süß und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde gehenden Milch- oder Butterworte: *os nectar promit, mens aconita vomit*. In den folg. Worten וְהִקְרַבְתִּי (וְהִקְרַב) ist das Makkef zwar accentuologisch bezeugt (*Zinnor* unmittelbar vor *Olewejored* wie 69, 21. 106, 16), aber syntaktisch falsch, denn die Worte sind ein selbständiger Satz: Krieg (וְהִקְרַב) Zusammenstoß, Angriff, Kampf n. d. F. בְּרֵב mit festem ā) ist sein Inneres, seine Worte sind Schwerter — diese beiden Nominalsätze ordnen sich in gleicher Weise den vorhergehenden Hauptsätzen als adversative Umstandssätze unter. רַבִּי (eig. wie רַב, dünn, schwach, dann auch: sanft, lind s., √ רָב, רָב, *tendere, tenuare*) hat den Ton auf ult., s. zu 38, 20. פְּתִיתָהּ ist das ausgezogene, gezückte Schwert (37, 14). Der eine neue Str. beginnende und dadurch minder abrupte Zuspruch v. 23 ist zu-

nächst ein Rath, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden gibt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen *אָפּ. געגן. יִהְיֶה* findet sich 37, 5 *וּרְכֹךְ* und Spr. 16, 3 *בְּמַשִּׁיךְ*, wonach es nicht Verbum n. d. F. *יִרְכֶּךָ* (Chajug Gecat. Kimchi), sondern Objektsacc. ist (wie es auch accentuirt ist, denn das *Legarmeh* von *יִרְחַק* hat geringeren Trennungswerth als das *Zinnor* von *יִרְחַק*). LXX übers. *ἐπιλόγουον ἐπὶ χύσιον τῇν μέμυνάν σου*. So wird dieses Psalmwort 1 P. 5, 7. verwendet. Dem Talmud und Midrasch zufolge bed. *יִרְחַק* (gleicher Form mit *יִרְחַק*) die Last. „Eines Tages — erzählt Rabba bar-Chana *Rosch ha-Schana* 26^b vgl. *Gen. Rabba* c. 79 zu 33, 10 — ging ich mit einem arabischen (nabatäischen?) Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: *שְׂקִיל יִרְחַק וְשָׂדִי אֲגַמְלֵאִי* nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel.“ Hienach ist es rathsamer, *יִרְחַק* auf *יִרְחַק* geben, zu theilen, als auf ein *יִרְחַק* = *יָרַח* 119, 131 (*אָב/אָב*) begehren, zurückzuführen, so daß es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte, Beschiedene (Böttch.) bed., in welchem Sinne die aram. Derivv. v. *יִרְחַק* (Trg. Ps. 11, 6. 16, 5 *יִרְחַקִּי* und *יִרְחַקִּי* für *יִרְחַקִּי*) wirklich vorkommen. Auf wen man wirft was einem zu tragen beschieden ist, dem gibt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, daß Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die beigefügte Verheißung: Er wird dich aufrecht halten (*בְּלִי*), daß du nicht kraftlos erliegest. Auch 23^c ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er geben d. i. (78, 66) widerfahren lassen auf ewig Wanken dem Gerechten. Der Gerechte wankt nun und nimmer mit folgendem Sturz, während David dessen gewiß ist, daß seine Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier mit Verbindung zweier Synon. wie z. B. Spr. 8, 31. Ez. 36, 3 *בְּאֵר שְׁחַת* Brunnen d. i. Loch der Einsenkung d. i. Gruft heißt), und zwar ehe sie ihre Tage gehälftet d. i. bis zu der Hälfte der unter andern Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25. Jer. 17, 11).¹ Mit *יִרְחַקִּי אֱלֹהִים* wird herausgehoben, daß ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen läßt, die Gottlosen hinabstürzt, und mit *יִרְחַקִּי* setzt sich David als getrosten Mutes für jetzt und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

Getroster Mut eines Flüchtlings.

- 2 Sei mir gnädig, Elohim, da Sterbliche nach mir gieren,
Den ganzen Tag kriegsführend mich bedrängen.

1) Der Talmud *Sanhedrin* 106^a bez. dies auf Jesus, indem er ihm verblümt Bileam nennt, den in einem Alter von 33/34 J. gestorbenen, und biegt das Wehe Bileams Num. 24, 23 in den Weheruf um (ebend. 106^a): *אֵי לִמֵּי שְׂמִיחָה עֲצָמוֹ*: אל בשם אל Wehe dem der sich selbst durch den Namen Gottes wiederbelebt! Vgl. Geigers Zeitschrift VI (1868) S. 33 f.

- 3 Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
- 4 Tags, da ich fürchte, halt' ich mich zuversichtlich an dich.
- 5 Durch Elohim werd' ich rühmen sein Wort,
In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was kann Fleisch mir thun?
- 6 Den ganzen Tag foltern sie meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
- 7 Sie rothen sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fersen, weil nach meinem Leben trachtend.
- 8 Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen? —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!
- 9 Mein Fluchtleben hast gezählet Du,
Gelegt sind meine Thränen in deinen Schlauch —
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
- 10 Einst müssen zurückweichen meine Feinde am Tage da ich rufe;
Das weiß ich: daß Elohim für mich ist.
- 11 Durch Elohim rühm' ich das Wort,
Durch Jahve rühm' ich das Wort.
- 12 In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was können Menschen mir thun?
- 13 Ob mir liegen, Elohim, deine Gelübde,
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
- 14 Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,
Ja meine Füße vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

An Ps. 55., welcher v. 7 f. wünscht: *O hätt' ich Flügel wie die Taube* u. s. w., schloß sich nach der Anordnungsweise des Samlers kein Ps. passender an, als Ps. 56., dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, nach „Taube der Verstumung unter den Fernen“, von David, ein Michtam.* רַחֵקִים ist zweiter Gen., vgl. Jes. 28, 1., und bed. entw. ferne Menschen oder *longinqua* ferne Orte wie 65, 6 vgl. נִיבְמִים 16, 6. Wie 58, 2 ist fraglich, ob die Punktation אֶלֶם das Richtige getroffen. Hitz. will אֶלֶם lesen: Taube der Leute in der Ferne, aber אֶלֶם Volk ist trotz Egli's Beifallsgeklatsch ein im Hebr. unerhörtes, im Phön. nur mutmaßliches Wort; eher empfiehlt sich Olshausens אֶלֶם Taube ferner Terebinthen. בָּעֵד bed., wie in anderen solchen Aufschriften, nicht *de* (wie Jo. Campensis in seiner Psalmen-Paraphrase 1532 u. ö. übers.: *Praefecto musices, de columba muta quae procul avolaverat*), sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmdichters erkl. sich daraus, daß die Melodie im Hinblick darauf gewählt ist. LXX (vgl. Trg.) mit Deutung des Bildes: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων (vom Heiligtume) μακροϋμμένον, wofür Symm.: φύλον ἀπωσμένον (viell. wie Hitz. vermutet אֶלֶם = לֵאמֹר lesend). Aq. nach dem vorliegenden Texte: ὑπὲρ περιστρεῖς ἀλάλου μακροσμών und ähnlich Quinta. An Ps. 55 (v. 7 f. vgl. 38, 14) können wir uns eine Vorstellung von dem mit אֶלֶם רַחֵקִים bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ergriffen ihn Philister in Gath* (vgl. בִּרְדָּם 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, welcher Ps. 34 zugeeignet wird. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Es ist diesen Ps. gemeinsam, daß mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das

Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewahrt. In Ansehung der Kunstform eröffnet Ps. 56 die Reihe davidisch-elohimischer **מִכְתָּמִּים** 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigentümlichkeit dieser „Stichwortgedichte“ erkannten.

V. 2—5. **אֱלֹהִים** und **אֲנִי** v. 2 (9, 20. 10, 18) sind Gegensätze: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Rathschluß ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn **מְרוֹם** hochher fahrend d. i. stolzighch bekriegen (vgl. **מְרוֹם** 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. **שָׂאָה** *inhiare* wie 57, 4; **לָחֵם** wie 35, 1., mit **לָ** wie **אֶל** z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags wo (Ges. §. 123, 3^b) er sich fürchten könnte d. i. zu fürchten Grund hätte (Fut. als hypothetischer Conj. wie z. B. Jos. 9, 27), hält er sich vertrauend an (**אֶל** wie 4, 6 u. ö. Spr. 3, 5) seinen Gott, so daß Furcht ihn nicht ankommen kann. Er hat ja das Wort seiner Verheißung für sich (**דְּבָרִי** wie z. B. 130, 5), **בְּאַלְהִים** durch Gott wird er dieses sein Wort preisen (rühmen) können (Symm. *διὰ τοῦ θεοῦ ὑμνήσω λόγον αὐτοῦ*), indem es sich ihm glorreich bewährt. So richtig Hupf., während Andere: „Elohim rühme ich, sein Wort“, wogegen die Form des Stichworts 11^{ab}, und Hitz.: „Gottes berühme ich mich in Sache“ d. i. in der betreffenden Angelegenheit, was frostige Prosa bei sprachwidriger Kürze. In **הֵילֵל** liegen die Begriffe des Preisens und Ruhmens (10, 3. 44, 9) ineinander; **בְּאַלְהִים** ist nicht anders als 60, 14 gemeint. **בְּ** **בָּצִיחַ** deckt sich mit dem neutest. *πιστεύειν ἐν*. **אֶרְאָה** **לֹא** ist Umstandssatz mit Finitum, wie gew. bei **לֹא** 35, 8. Iob 29, 24 und **בָּל** Spr. 19, 23.

V. 6—8. Diese 2. Str. beschreibt die Widersacher und läuft, indem daran das Feuer des Zorns sich entzündet, in Verwünschung aus. „Alle Zeit — übers. Hitz. — kränken sie meine Belange“ d. h. schädigen sie meine Interessen. Auch das lautet unpoetisch. Wie man **הָמָס הָרִירָה** die Thora vergewaltigen sagt Zef. 3, 4. Ez. 22, 26., so läßt sich auch sagen: die Worte jemandes d. i. seine Aussagen über sich selbst martern, näml. durch Misdeutung und Verdrehung. Es hilft David nichts, daß er seine Unschuld, daß er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten betheuert — sie spannen sein Selbstzeugnis auf die Folter, ihm falschen Sinn und falsche Folgerungen aufzwingend. Sie roten sich zusammen, stellen Hinterhalt. Das V. **הִירָה** bed. bald abbiegen, einkehren, wohnen (= **جَارَ**), bald sich fürchten (**يَجِرَ**), bald aufrühren, erregen 140, 3 (= **נָהַר**), bald wie hier und 59, 4. Jes. 54, 15: sich sammeln (= **אָגַר**). Das *Keri* liest **רָצְפוּת** (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. Iob 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. **הִמָּה** läßt schließen, daß **רָצְפוּתִי** causativ gemeint ist: sie machen daß man im Versteck aufpaßt, legen Hinterhalt (syn. **הִמָּרִיב** 1 S. 15, 5), so daß **הִמָּה** auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht: jene — meine Fersen oder (wie der

pl. fem. 77, 20. 89, 52) Fußspuren (Raschi: *mes traces*) d. i. alle meine Schritte und Tritte hinter mir her beobachten sie, dieweil (eig. demgemäß daß, wie z. B. Mi. 3, 4) sie nach wie vor (was in dem Perf. liegt, vgl. 59, 4) mein Leben ertrachten d. i. danach trachten (קָדַר wie שָׁמַר 71, 10 mit Acc. = לְ קָדַר 119, 95). An diese umständliche Vergegenwärtigung ihres feindseligen Treibens schließt sich der nicht anders denn als Frage zu verstehende und als solche durch die Wortstellung (2 K. 5, 26. Jes. 28, 28) sich kennzeichnende Satz עַל-אֲנִי פָלַטְתָּ לִּי an: *Trotz Heillosigkeit Entrinnen ihnen* d. i. sollten sie, die Laurer, ungeachtet so heillosen nichtswürdiger Handlungsweise entrinnen? פָּלַט ist wie 32, 7 substantivirter Inf., und das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, geht sofort in die Bitte um den Sturz der Heillosen über. Dies die seit Kimchi übliche Erklärung. Anders Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen“ nach Aben-Jachja, der aber wie Saadia פָּלַט imperativisch faßt. Mit עַל werden allerdings adv. Begriffe ausgedrückt z. B. עַל-חַטָּאת reichlich 31, 24., עַל-שָׁקָר lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028), aber man sagt nicht עַל-הַבֵּל und hat also auch schwerlich עַל-אֵין (mit nichten, umsonst) gesagt; auch heischt hier der Zus. für אֵין den herrschenden ethischen Begriff. Olsh. und Hupf. ändern פָּלַט in פָּלַס und übers.: „Für den Frevel vergilt ihnen“, eigentlich wäge ihnen zu — was Riehm. ansprechend findet; פָּלַס in der Bed. *appendere* ist durch 58, 3 belegbar (s. zu Spr. 5, 21). Aber die alten Uebers. hatten alle פָּלַט vor sich und bei fragender Fassung (Moll: Bei Frevel — Rettung ihnen?) gibt der Text wie er lautet einen zusammenhangsgemäßen Ged. Die Verallgemeinerung des Gesichtskreises auf die ganze feindliche Völkerwelt erkl. Hgst. richtig daraus, daß die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluß seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von הוֹרֵר ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

V. 9—12. Was der D. v. 8 erbittet, spricht er nun als seine zusehentliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet. Man hat לֹא v. 9 nicht „Flucht“ zu übers., was freilich kein zählbares Ding ist (Olsh.), sondern „Flüchtigsein“, ein unstetes Flüchtlingsleben (Spr. 27, 8) ist ja wirklich sowol seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und daß Gott, daß Er es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. großes Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Die Accentuation hebt לֹא als nachdrücklich vorausgestelltes Obj. durch *Zarka* hervor, worauf dann סָפַרְתָּה mit verbindendem *Galgal* und das pausale אָתָּה mit *Olewejored* folgt (dessen אָ, wie überall wo das mit diesem Doppelacc. bezeichnete Wort ein einsylbiges oder zweisylbiges vornbetontes ist, auf dem Endbuchstaben des vorhergehenden zu stehen kommt). Er, der alle Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiß, wie lange Dav. schon ohne Verschuldung so heimatlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm

dieses Elend erpreßt und die er Gott zu sammeln und aufzubewahren bittet. So nach der Accentuation, welche שִׁימָה als Imper. wie z. B. 1 S. 8, 5 faßt; aber da שִׁימָה, שִׁימָה auch aramaisirende Form des passiven Particips ist (1 S. 9, 24 u. ö. 2 S. 13, 32), so liegt es den umgebenden Ged. nach näher, es auch hier so zu fassen (*posita est lacrima mea*) und also als Milra zu sprechen (Ew. Hupf. Böttch. Hitz.). רַמְעָתִי (Koh. 4, 1) entspricht chiastisch dem נָרִי, mit welchem בְּנֹאֲרָה ein Lautspiel bildet; der Schlußsatz הִלֵּא בְּסִפְרָתָהּ schließt sich mit סִפְרָתָהּ im 1. Gliede zus. Sowol 9^b als 9^c fehlt jede Vergleichungspart. Daß Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefaßte Thatsache setzt der D. voraus und gibt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst; סִפְרָה verhält sich nach Böttcher §. 643 zu סִפָּר wie Buchhaltung zu Buch, viell. bed. es die Rechnung oder das Rechnungsbuch (v. סִפָּר zählen, wogegen סִפָּר v. סִפָּר glätten, näml. den Schreibstoff). Das folg. אִזִּי läßt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen“ fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann“ (näml. wann des נִי und der הִמְכָּה genug ist) oder „dereinst“ (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5). יוֹם אֶפְקָרָא ist nicht Entfaltung dieses אִזִּי, welche übel nachschleppen würde; der D. sagt, daß einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äußerlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hülfe die volle Verwirklichung dieser zusammentrifft. Mit אֶהְיֶה־עָתִידִי 10^b rechtfertigt er diese Hoffnung aus seinem Glaubensbewußtsein. Man übers. nicht nach Iob 19, 19: ich der ich weiß, was eine nachschleppende Appos. ohne rechte Anknüpfung gibt, sondern nach 1 K. 17, 24: das weiß ich (dessen bin ich gewiß) daß Elohim für mich ist; יְיָ neutr. wie bei יְיָ Spr. 24, 12 und auch sonst häufig (Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13 Lev. 11, 4. Jes. 29, 11 vgl. Iob 15, 17) und לִי wie z. B. Gen. 31, 42. Durch Elohim — fährt v. 11 fort — werd' ich preisen דָּבָר; so heißt das Wort schlechthin, also das göttliche, wie 2, 12 בֵּר der Sohn schlechthin, also der göttliche. Weil der Ged. wiederholt wird, steht nach elohimischer Psalmweise wie 58, 7 vorn אֱלֹהִים und dann יְהוָה. Der Kehrvers v. 12 vgl. 5^b zeigt Strophen-schluß an. Daß wir hier אָרָם statt בָּשָׂר, wie v. 11 דָּבָר statt דְּבָרִי 5^a lesen ist der Psalmsitte gemäß, die Kehrverse nicht ganz überein lauten zu lassen. Ein triftiger Grund, 11^b zu streichen (Baur Hupf.) scheint mir nicht vorhanden.

V. 13—14. In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. עָלַי mir liegen ob, näml. als abzutragende Schuld, wie Spr. 7, 14. 2 S 18, 11. נִדְרֶיהָ mit obj. Subj. heißen die Gott geleisteten Gelübde, wovon הוֹדוֹת wie z. B. 2 Chr. 29, 31 unterschieden werden: er wird es weder an den übernommenen שְׁלָמִי שְׁלָמִי, noch an הוֹדָה שְׁלָמִי fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet . . Das Perf. nach בִּי bez. alsdann Vergangenes wie 59, 17 vgl. die Lehnstelle 116, 8 f. Dort heißt

es אֵלֹהִים הַחַיִּים statt אֵלֹהִים הַחַיִּים (hier und bei Elihu 33, 30). Licht des Lebens (Joh. 8, 12) oder der Lebendigen (LXX τὸν ζῶντων) ist nicht ausschließlich das diesseitige Sonnenlicht. Leben ist Gegens. des Todes im umfassendsten und tiefsten Sinne, Licht des Lebens also Gegens. der Hades-Nacht, dieser Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte.

PSALM LVII.

Vor Schlafengehen in der Wildnis.

- 2 Sei mir gnädig, Elohim, sei mir gnädig,
Denn in dich ist geborgen meine Seele,
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Verderben.
- 3 Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,
Zu Gott, der's für mich hinausführt:
- 4 Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen —
Es lästert mein Schnauber; (*Sela*)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.
- 5 Meine Seel' ist inmitten von Leuen,
Hinlegen will ich mich unter Feuerschnaubenden.
Die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert.
- 6 O zeig' erhaben dich über die Himmel hin, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!
- 7 Ein Netz haben sie aufgestellt meinen Tritten,
Niedergekrümmt meine Seele,
Ausgegraben vor mir eine Fallgrube —
Sie selbst fallen hinein. (*Sela*)
- 8 Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,
Singen will ich und will harfnen.
■ Wach' auf, meine Hehre,
Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth!
- 10 Ich will dich loben unter den Völkern, HErr,
Dich harfnend preisen unter den Nationen.
- 11 Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
- 12 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אֵלֹהִים הַחַיִּים (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. עַל אֶלֶּל־הַחַיִּים (אל) lauten, was als mistönig und syntaktisch hart vermieden ist. Richtig die Genfer Uebers.: *pour le chanter sur Al taschet*. Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die histor. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle*. Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 (bei dem jetzigen Bêt Alam etwa 1 St. südöstlich von Bêt 'Gibrin)

oder in der in van de Veldes Reise 2, 74—76 beschriebenen labyrinthischen Höhle auf den Alpenhöhen von Engedi „bei den Schafhürden“ 1 S. c. 24 angehört.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende **אלהים חנני** zu Anfang, sondern auch **שָׁאֵה** in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 **כְּבוֹרִי** = **נִפְשִׁי** 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der Grube 57, 7. 7, 16.; mit Ps. 59 das vom Schwert der Zunge 57, 5. 59, 8 vgl. 52, 4.; mit Ps. 52 das dichterische **רוּחַ** 57, 2. 52, 4.; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57, 10. 22, 28 ff. Auch mit Ps. 36 berührt er sich in der „Zuflucht im Schatten der Flügel Gottes“ v. 2. 36, 8 und in der Bemessung der Gnade und Wahrheit Gottes nach der Himmelshöhe v. 11. 36, 6. Andererseits hat er doch ein ganz eigentümliches Gepräge. Wie sich Ps. 56 in Bestätigung mit **הִלָּא** (v. 9. 14) gefiel, so Ps. 57 in der Figur der Epizeuxis oder nachdrücklichen Wortwiederholung (v. 2. 4. 8. 9). Ps. 108 (s. dort) ist ein Cento aus Ps. 57 und 60.

Das Strophenschema des Ps. 57 ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6.¹ Auch hier fehlt dem **מִכְתָּם** nicht sein hervorstechendes Stichwort. Ein Kehrvers großartigen Inhalts schließt die 1. und 2. Hälfte. In der 1. waltet getroste Ergebung, in der 2. invoraus lobsingende Siegesgewißheit.

V. 2—6. Durch die zwei unterschiedlichen Tempusformen bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (**תִּסְתֶּה** von **תָּסָה** = **תָּסִי** außer Pausa wie die gleichen Formen 73, 2. 122, 6) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort und zumal jetzt sich erneuernde (**אֶתְחַסֶּה**). Der Schatten der Flügel Gottes ist die Schirmung seiner sanften süßen Liebe und der Flügelschatten Ist die mit dieser Schirmung verbundene erquickende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. nach wie vor seine Zuflucht, bis **תִּהְיֶה** d. i. die ihn bedrohende abgründliche Gefahr vorübergehe *praeteriverit* (vgl. Jes. 26, 20 und zur *enallage numeri* 10, 10. Ges. §. 147^a). Nicht als ob er des göttlichen Schutzes dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich dessen sonderlich bedürftig und darum ist unverzagtes sieghaftes Bestehen der obschwebenden Leiden sein nächstes Ziel. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem Ueberweltlichen und Allesüberwaltenden. **עָלִייוֹן** bleibt ohne Art., den es nie annimmt, und **גָּמַר** ^{3b} desgleichen, weil er vor dem Part., das noch eine Bestimmung zu sich nimmt, regelmäßig ausbleibt Am. 9, 12. Ez. 21, 19 (Hitz.). Er ruft zu Gotte dem über d. i. für ihn (Est. 4, 16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden, **גָּמַר** trans. wie 138, 8. LXX *τὸν εὐεργετήσαντά με*, als ob es **גָּמַל** עלי (13, 6 u. ö.) hieße, was auch Hitz. u. Hupf. für gleichbed. halten; aber obschon **גָּמַל** und **גָּמַר** auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem festgehaltenen Bedeutungsunterschiede. Es folgen v. 4 Futt. der Hoffnung. Zu **יִשְׁלַח** ist hier nicht **יָרִי** wie 18, 17 vgl. 144, 7., sondern „was mir Heil schaffe“ hinzuzudenken (vgl. 20, 3) und dieses

1) Die syr. Uebers. zählen nur 29 *στιχοι* (*petgome*), s. die hexaplarische Uebers. dieses Ps. aus Cod. 14, 434 (*Add. Mss.*) des Brit. Museum in Heidenheims Vierteljahrsschrift No. II (1861).

allgem. und unbenannte Obj. besonders und bestimmt sich dann in *חַסְדּוֹ וְיִשְׁעוֹ*; Gnade und Wahrheit sind gleichsam die beiden guten Geister, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend (vgl. 43, 3), die göttliche *יְשׁוּעָה* zum Völlzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte *חַרְהָ שְׁאֲפִי* haben die Accentuatoren zur ersten Vershälfte gezogen, und wirklich ließ *סָלָה* keine andere Vershalbirung zu. Der abrupte Satz könnte als hypothetischer (Ew. §. 357^b) zum zweiten *יִשְׁלַח* gezogen werden, aber er läßt sich auch als Skizzirung der Situation (in dem Sinne von *בְּחַרְהָ שְׁאֲפִי*) oder auch als Begründung des Gehofften (= *כִּי חַרְהָ*) fassen, und so gefaßt (wie z. B. von Moll) kann er ebenso wol zum ersten als zum zweiten *יִשְׁלַח* gehören: Senden wird er vom Himmel und mir helfen, er lästert (= indem lästert, näml. Gott Jes. 37, 23) mein Schnauben d. i. der nach mir Schnaubende. Die hier sich steigernde Musik begleitet also die pochende Zuversicht, die sich in dem ersten dann sich wiederholenden *יִשְׁלַח* ausspricht. Auch in v. 5 dürfen wir dem durch die Accentuation fixirten überlieferten Textverständnis folgen, so nahe es auch liegt, mit Lth. u. A. eigne Wege zu gehen. Da *לְבָאִים* *Sarka* (*Zinnor*) und *לְהָטִים* *Olewajored* hat, so ist hienach zu übers.: „Meine Seele ist mitten unter Leuen, ich will (muß) mich hinlegen bei Flammenden; die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Schwerter.“ Die Uebers. der LXX, Theodotians u. des Syr. stimmt insofern mit der Interpunktion unseres Textes, als beide mit *ἐκοιμήθη* (*ורמכה* und ich schlief) einen neuen Satz beginnen, wogegen Aq. u. Symm. (*נפשי*, wie es scheint, als vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffs fassend) bis *לְהָטִים* Alles als Einen Satz übers., wenigstens, wie die Accentuatoren, den Vers bei *לְהָטִים* halbirend. Aq.: *ἐν μέσῳ λεαιῶν κοιμηθήσομαι λάβρων*, S. *ἐν μέσῳ λεόντων εὐθαρσῶν ἐκοιμήθη* oder nach anderer Angabe *μεταξὺ λεόντων ἐκοιμήθη φλεγόντων*. Ihnen folgt Hier., der aber um *נפשי* wiedergeben zu können *אשכבה* in *שכבה* umsetzt: *Anima mea in medio leonum dormivit ferocientium*. Aber so kann das Griech. u. Lat., nicht aber das Hebr. construiren. Wir folgen also den Acc. auch in Betreff des *Sarka* über *לְבָאִים* (nur hier im Psalter vorkommende Pluralform = *לְבָרִים*). Im Allgem. ist zu bemerken, daß dieses *לְבָאִים* bei *אֲשִׁכְבָּהּ* nicht sowol Objektsacc., als Ortsacc. ist, obgleich sich auch sagen läßt, es sei der bei Vv. des Wohnens übliche örtliche Objektsacc., vgl. zu *שכב* Ruth 3, 8. 14 und 88, 6. Mi. 7, 5 (wo wenigstens die Möglichkeit dieser Constr. des V. vorausgesetzt ist). Fraglich aber ist insbes. 1) was *לְהָטִים* bed. Die Uebers. Flammende bieten Trg. Saad. Symm. Das V. *להט* gewinnt diese Bed., wie es scheint, von dem Grundbegriff des Leckens oder Schlingens aus (verw. *לִיז, לִיזַט*) und demgemäß übers. Theod. *ἀναλίσκοντων* und am treffendsten Aq. *λάβρων* (ein von gefräßiger wütiger Gier übliches Wort). Aber „verschlingen“ bed. *להט* nirgends, der D. muß also bei *לְהָטִים* an den Flammenblick oder Feuerrachen der Löwen denken, das Attribut bez. bildlich ihre wie feuerschnaubende Gier. Weiter fragt sich 2) wie der Cohortativ *אשכבה* gefaßt sein will. Da dieser (vgl. 55, 3) zuweilen das mehr auf äußern Zwang als innern Drang hin, immer aber nicht ohne

eignes Wollen, zu Thuende ausdrückt Ew. §. 228^a, so empfiehlt sich die Uebers.: „ich muß“ oder „so muß ich mich denn hinlegen.“ Aber der wenig beachtete Gegensatz der hier eig. gemeinten Raubthiere und der Menschenkinder, welche schlimmer als jene, fordert die ohnehin nächstliegende Fassung des Cohortativs. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Das V. **שָׁכַב** hat hier den Sinn von *cubitum ire* (4, 9). Blicken wir von diesem **אֲשֶׁכְּבָה** aus auf v. 9., so ergibt sich, daß wir ein Abend- oder Nachtlid vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildnis und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle: seine Seele ist inmitten von Löwen, womit gesagt sein will, daß sein Leben diesen bloßgestellt ist; hier sich schlafen zu legen ist er glaubensgetrost entschlossen, mitten unter Löwen sich woler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubthiere: Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Diese unter den Menschen herrschende mehr als thierische Freude am Verderben des Nächsten¹ treibt ihn zu der Bitte, daß Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, auch offenbarungsweise sich über die Himmel hin droben als der Erhabene erweisen wolle, zu der Bitte, daß über die ganze Erde unten seine Herrlichkeit sei d. h. offenbar werde oder auch: sich erhebe (**יָרִים**) — seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die lieblosen Menschen- und Gottesfeinde verzehrendes Feuer ist, so daß die ganze Welt diese Herrlichkeit, in der seine Heiligkeit sich auswirkt, anerkennen muß und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit Anbruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen was er ersehnt und erflehet. Das Perf. 7^d ist das der Gewißheit, die andern sagen was vorausging und nun zum eignen Verderben der Hinterlistigen umschlägt. Das V. **כָּפַף** / **כָּפָה** bed. umlegen, umbiegen, beugen, und es fragt sich ob es hier wie sonst immer trans. oder ob es intrans. gemeint ist. Die Analogie von **קָלַל** 109, 22. **סָרַר** Hos. 4, 16 spricht für intrans. Bed., aber so gefaßt ergeben die Worte keinen passenden Folgesatz zu der hinterlistigen Nachstellung; man fasse daher **כָּפַף** trans.: gekrümmt hatte er meine Seele, der Numeruswechsel in Benennung der Feinde ist in den Leidensps. häufig, sei es daß der D. Einen Feind **אֶחָד** ^{אֶחָד} ^{אֶחָד} vor Augen hat oder sie in eins zusammenfaßt — auch LXX Vulg. Hier. übers. transitiv. Sonderbar bleibt diese Zeile, man erwartet für 7^b mit 7^d gleichlaufenden Sinn, also etwa **כָּפַף נַפְשִׁי** seine (des Netzstellers) eigne Seele krümmt sich (näml. ins Netz zu fallen); aber der gleich unbequeme ungefügige Satz **הִרָא שְׂאֵפִי** 4^a mahnt zur Vorsicht, Hupf. und Riehm möchten beide Sätze als fremdartig entfernen. Aber sie schützen sich wechselseitig — dem **יִשְׁלַח** dort entspricht hier das *praet. confidentiae* **נִפְּלִי**. In dieser Gewißheit, deren

1) Vgl. Sir. 25, 15., hebräisch: **אֵין רֹאשׁ מֵעַל רֹאשׁ פָּחַן וְאֵין חֲמָה מֵעַל חֲמַת אוֹרֵב** (kein Gift geht über Schlangen-Gift und kein Grimm über Feindes-Grimm).

Ausdruck hier wie dort v. 4 triumphirende Musik verstärkt, ist Davids Herz getrost (S. ἔδρατα) und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich כָּבוֹן bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2. Job 12, 5), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen: sie paßt nicht zu der nachdrücklichen Wortwiederholung. Die Abendstimmung, welche v. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewißheit. Er ruft seine Seele wach (כְּבוֹרִי wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cither wach (חֲנִיכֵל וְכִנּוּר mit für beide wie Jer. 29, 3. Neh. 1, 5 geltendem Art., und עִירָה wegen des Zusammentreffens zweier Hauchlaute mit Ton auf *ull.*), von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenroth, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, אֲעִירָה *expergefaiam* (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 und wie Ovid *metam.* 11, 597 vom Hahne *evocat auroram* sagt.¹ Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume kaum gehört verhallen: er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten (בְּצִמְרִים und parall., wie auch 108, 4. 149, 7 zu schreiben: בְּלִצְמִים mit ל *raph.* und davor *Metheg*), sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewußtsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was v. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Daß sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18). In dem Kehrverse v. 12., der nur um einen Buchstaben anders lautet als v. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Himmel und Erde haben eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der hier erflachte Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Racheschrei wider Rechtsverkehrer.

- 2 Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,
Richtet in Geradheit die Menschenkinder?
- 3 Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,
Im Lande wägt ihr Gewaltthat eurer Hände dar!
- 4 Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoße,
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.

1) Eine Cither — sagt der Talmud *Berachoth* 3^b mit Bez. auf obige Psalmstelle — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in die Saiten, daß sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Thora, bis die Säule des Morgenroths (עמוד השחר) aufstieg. Die übrigen Könige — bem. Raschi — weckt die Morgenröthe, ich aber, sagte David, will die Morgenröthe aufwecken (אני מעורר את השחר).

- 5 Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
6 Daß sie nicht höre auf Beschwörerstimme,
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.
7 Elohim, zerschmeiße ihre Zähn' in ihrem Munde,
Der Leuen Beißer reiß heraus, Jahve!
8 Zerrinnen müssen sie wie sich verlaufend Wasser;
Mög' er spannen seine Pfeile — sie werden wie entkupp't.
9 Wie eine Schnecke, die in Auflösung dahingeht,
Eines Weibes Fehlgeburt, die nicht ansichtig geworden der Sonne.
10 Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,
Sei's roh noch, sei's im Glühen — es stürmt hinweg.
11 Freuen wird sich der Gerechte, daß er Rache schaut,
Wird seine Tritte baden im Blut des Gottlosen.
12 Und bekennen werden Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,
Ja es gibt eine Gottheit richtend auf Erden.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., sind Spieß und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert; Ps. 58 bittet: Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Samler veranlaßt, das eine אל-חֲשֵׁת zu singende מִכְרֶם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalomischen. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Daß aber David hier redet, dafür bürgen gewissermaßen Ps. 64 und 140. Diese 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlußverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigen, daß der selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erlebt (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt

Eigentümlich diesem Ps. ist das gehäufte מָחַם in mannigfacher Verwendung. Sein Michtam-Charakter kommt im Schlußverse zur Ausprägung.

V. 2—3. Der Text 2^a lautet: *Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung* d. i. solches, davor die Gerechtigkeit verstummen muß, wie auch schon der Samler (vgl. 56, 1) gelesen zu haben scheint (חֲשֵׁת = חֲשֵׁת Chullin 89^a). Aber sowol das fragende מִי־חֲשֵׁת (mit ü wie immer an der Spitze von Fragsätzen) *num vere*, welches von Zweifel an dem fraglichen Thatbestand ausgeht Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlaß machen die Punctuation חֲשֵׁת verdächtig. LXX (Vulg. Hier.) übers.: ἐλ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε; und scheint חֲשֵׁת, aber wider den Sprachgebrauch dieses Adverbs zu lesen. Jefeth übers. sogar: *de columba porticus* (חֲשֵׁת) *remotorum*. Schrader schlägt חֲשֵׁת vor, aber wir können bei dem Consonantenbestande des Worts bleiben, indem wir mit Houbig. JDMich. Mendelssohn u. A. חֲשֵׁת (= חֲשֵׁת wie Ex. 15, 11) lesen als Anrede derer die das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen (s. zu 45, 7. 82, 1). Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischeren. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (so heißen sie hier wie 82, 1 nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes an-

spruchsvolles Gebaren), daß ihr Gerechtigkeit redet, daß ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegentheil (אֵת *immo*, eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht bloß äußerlich euch fortreißen lassend) macht ihr Schurkereien fertig (פָּעַל wie Mi. 2, 1 und עוֹלָה wie 64, 7 v. עוֹלָה = עוֹלָה 92, 16. Job 5, 16), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so daß also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). בְּנִי אָרָם 2^b ist Objektsacc.; es müßte, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנִי-אִישׁ (4, 3) heißen. Um die wuchtigen energ. Futt. zu ermöglichen ist der Ausdruck invertirt; בָּאֶרֶץ (meist irrig mit *Pazer* bezeichnet) hat *Athnach*, vgl. 35, 20. 76, 12.

V. 4—6. Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird. Das V. זִיָּר (verw. סִיָּר) lautet hier absichtlich in nicht aktivem, sondern zuständlichem Sinne זִיָּר, Plur. זִיָּרִים wie באִי Jer. 27, 18., בשִׁי, שִׁבִּי (vgl. Jes. 1, 6 זִיָּר v. זִיָּרִים ausgepreßt s.). Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Die Schrift gibt in solchen St. der Erfahrungsthat- sache Zeugnis, daß es Menschen gibt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwol Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluß der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johannesev. lehrt einen solchen Dualismus der Menschennaturen. הַמִּי-לְמִי (mit *Rebia* wie 18, 18^a) kann Subj. sein: das ihnen gehörige Gift (Ew. §. 332^c), aber auch ein Satz für sich: Gift ist ihnen, so daß der Constructivus wie Thren. 2, 18. Ez. 1, 27 nicht Ausdruck des Annexionsverhältnisses, sondern nur der engen Verknüpfung ist. הָאֵשִׁים ist optative Futurform, welche im Dichterstil auch indicativisch verwendet wird z. B. 18, 11; הָאֵשִׁים zu lesen ist also wenigstens nicht nöthig. Subj. dieses das Eigenschaftswort fortsetzenden Attributivsatzes ist die taube Otter, eine solche näml. welche sich selbst taub macht, hierin (wie in ihrer böartigen Schlängennatur) ein Bild des sich selbst verstockenden Frevlers. Mit אֶשֶׁר hebt dann die nähere Beschreibung einer solchen Otter an. Auch unter den Schlangen ist noch ein Unterschied. Sie gehören zu den schlechtesten, keiner menschlichen Einwirkung zugänglichen. An ihnen scheitert alle Magie.¹ Schlängenzähmung ist von Aegypten bis Indien ein Gewerbe. מְלַחֲשִׁים sind die Zauberformeln-Flisterer (vgl. arab. *naffathât* Beschwörungen) und חִיָּבֵר הַבְּרִים ist der

1) Auch die Araber unterscheiden die „stumme Schlange“ und die welche auf den Ruf des Beschwörers zischend antwortet, vgl. über صِلَّ *serpens basiliscus*

v. صليل *stridor* v. Baudissins *Translationis antiquae arabicae l. Iobi quae supersunt* 1870 p. 32.

welcher Bindungen, Bannungen, Festzauberungen bewirkt (v. **קָבַר** binden = verzaubern, vgl. **عَقْد**, **عَنْ**, pers. *bend* = *κατάδεσμος*, s. zu Jes. S. 64. 489). Die erfinderischste Liebe, die unermüdlichste Geduld macht sie nicht anderen Sinnes. So bleibt David denn nichts übrig, als ihre Wegräumung zu hoffen und darum zu bitten.

V. 7—10. Das V. **הָרַס** ist in **הָרַס**-**שָׁנִימִי** (so punktirt Ben-Ascher) ähnlich wie *ἀράσσειν* (z. B. Il. 13, 577 *ἀπὸ δὲ τροφάλειαν ἀράσειν*) gebraucht, welches gleiche Schallnachahmung darstellt. Die Form **רָמַאֲסִי** ist wie Iob 7, 5 = **רָמַסִי** (gleiche Auflösung der *geminata* wie in syr. **רָמַסִי** v. **רָמַסִי**); die jüd. Ausl. vergleichen unpassend **צִנְאָכְסִי** Num. 32, 24, eher ließe sich **צִנְאָלִים** Iob 40, 21 vergleichen. Das Treten (Spannen) des Bogens ist hier wie 64, 4 auf die Pfeile (= **פִּיגֶן** 11, 2) übertragen: er spanne und schieße ab seine Pfeile, gleich wie vorn abgekuppt (s. zu Gen. 17, 10 f.) d. i. so wirkungslos, als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden (**בָּמוֹ** wie Jes. 26, 18). In v. 9 folgen zwei Bilder, zu denen das appreciative „sie mögen werden“ zu ergänzen ist. Oder ist viell. zu übers.: wie eine Schnecke, die du zerschmelzen machst d. i. durch Fußtritt zermatschest (**הָמַס** wie 39, 12 *fut. Hi.* v. **מָסָה** = **מָסַס**), vergehe er? Der Wechsel des Numerus ist dem nicht günstig und dem Sprachgebrauch nach, welcher **הָלַךְ** wie mit Gerundien und Participien so auch mit Abstrakten, z. B. **הָלַךְ קָרִי**, **הָלַךְ הָס**, zu verbinden liebt, gehört **הָמַס יִהְיֶה** zus., wonach accentuirt ist: wie eine Schnecke, welche in Zerfließung (**הָמַס** n. d. F. **הָבַל** v. **בָּלַל**¹) dahingeht. Nach dieser scheinbaren Auflösung in Schleim ist die Schnecke benannt. Denn **שֶׁבִּלְוִי** (mit *Dag. dirimens* für **שֶׁבִּלְוִי**) ist die nackte schleimige Schnecke, Trg. nach alter Anschauung **זֶהְרִי הַבִּלְלָא** „der Schneckenwurm“ (Hier. *vermis tabefactus*), v. **שֶׁבִּלְוִי** naß, feucht machen.² In dem zweiten Bilde gehört **נָפַל אִשָּׁה** in keinem andern Sinne als „Weibs-Abortus“ zus., und ehe man mit Talm. (*Môed katan* 6^b) u. Trg. (gegen die Acc.) erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf³, wird man lieber **אִשָּׁה** in **אִשָּׁה** corrigiren.

1) Im Phönizischen scheint das cyprische Kupferbergwerk *Tamassós* von **חָמַס** *liquefactio* den Namen zu haben (Levy, Phön. Studien 3, 7).

2) Gott hat nichts unnütz geschaffen — sagt der Talmud *Schabbath* 77^b —: er hat geschaffen **לְכַתִּיר לִשְׁבִּלְוִי** die Schnecke, um durch Auflegen derselben Quetschwunden zu heilen, vgl. *Genesis Rabba* c. 51 Anf., wo **שְׁבִּלְוִי** durch **לִימְצָא** *κογχύλη, σέσιλος, limax* erklärt wird. Schon Abraham b. David aus Fes, der Zeitgenosse Saadia's, erkl. in seinem arabisch-hebr. Lex. **שְׁבִּלְוִי** durch **אֶלְחָזֶזֶן** die Schnecke. Jedoch ist das eig. der Name der Schnecke mit Haus (**בֵּית**), talmudisch **חֶלְזֶזֶן**, noch jetzt in Syrien und Palästina (*halezôn* gesprochen), welches überh. das Schal- oder Muschelthier bedeutet (Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 425), wogegen **שְׁבִּלְוִי** dem Etymon und Bilde zufolge die Wege- oder Erdschnecke ist, was die alten Uebers. viell. deshalb verkannten, weil diese sich im heißen Morgenlande nicht sehr bemerklich macht, aber **שְׁבִּלְוִי** in dieser Bed. kann als überliefert gelten; die Uebers.: „wie ein Regenbach (arab. *seil sabil*) der zerfließend verläuft“ gäbe ohnehin, wie schon Rosenm. bem., ein schon 8^a dagewesenes Bild.

3) Der Maulwurf, den man für ohnäugig hielt, heißt wirklich im nachbiblischen Hebr. **אִשָּׁה** *pl.* **אִשָּׁה** (s. *Kelim* XXI, 3), chald. **אִשָּׁה** (s. Geiger in DMZ

Aber das ist nicht nöthig, da die Verbindungsform אֶשֶׁר auch sonst bei enger Wortverbindung vorkommt, freilich sonst nur da wo wie Dt. 21, 11. 1 S. 28, 7. Spr. 6, 24 Supposition (Annexion) im Sinne der Apposition sich annehmen läßt. Hier ist אֶשֶׁר נֶפֶל in genitivisches Scheinverhältnis zu בֶּל-חַיִּים שֶׁמֶשׁ gesetzt, welches nach Job 3, 16. Koh. 6, 3—5 Attributivsatz zu dem collectiv (Ew. §. 176^b) gebrauchten נֶפֶל אִשָּׁה (Weibes-Abfall = unreife Geburt) ist. Die Acc. entspricht auch hier dem syntaktischen Sachverhalte. In v. 10 ist אֶזְרִי (Plur. im Africanischen d. i. Punischen bei Dioscorides *ἀταδιν*) der Rhamnus (wie Griechen und Lateiner es übers.), welcher, wie רָחַם der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen gibt. Das alternative קָמֹה — קָמֹה bed. *sive, sive*, gleichviel ob das Eine oder das Andere. חַיִּי ist das Lebendige, Frische, näml. das noch blutige frische rohe Fleisch opp. מִבֶּשֶׂל 1 S. 2, 15, חֲרוֹן die Glut, hier die Kochhitze. Man braucht חֲרוֹן nicht metonymisch oder etwa als Adj. = *charrôn* von dem gesottenen Fleische zu verstehen: es ist Angabe des Zustandes. Das Suff. v. יִשְׁכְּרֶנּוּ aber geht neutr. auf den ganzen Kochapparat, vorzugsweise den Inhalt der Töpfe. Also: gleichviel ob roh, ob im Zustande der Glut d. i. des Durchkochens, Er (J.) stürmt es hinweg. Wesentlich ebenso Riehm, aber חַיִּי und חֲרוֹן als Objectsacc. fassend: wie das Rohe so die Glut d. i. Gegenstand und Mittel des Kochens. Aehnliche Bilder finden sich Ez. 11, 3. Koh. 7. 6 vgl. auch Ps. 69, 23. Richtig Hgst.: „Dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge.“ Das Fleisch im Topfe ist für uns, die wir den Ps. nicht wie Hgst. für einen saulischen, sondern absalomischen halten, das neue absalomische Königthum. Je selbstverleugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuverlässlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war, indes andererseits doch so bald, daß die Töpfe kaum die prasselnde Glut, die das Fleisch gar machte, verspürt hatten.

V. 11—12. Nun noch ein Blick auf die Folgen des richterlichen Eingreifens Gottes. Der Ausdruck für die Befriedigung, welche dieses dem Gerechten gewährt, lautet alttestamentlich und kriegerisch (vgl. 68, 24). David ist ja König und wol noch nie hat ein König der frechesten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergießen gesteuert, wie damals David. Soll aber dennoch Blut in Strömen fließen, so weiß er, daß es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so daß die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, daß es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und daß es wirklich einen

XX, 556 und Levy's Wörterbuch mit dem Nachträglichen Fleischers). Der arabische Name ist *el-chuld* (חֲלֹד). Vgl. Grätz in seiner Monatsschrift 1872 S. 393, welcher alles Ernstes übers.: wie Fehlgeburt der Maulwürfe.

Höheren über die Hohen (Koh. 5, 7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֱלִילִים gibt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אֱלֹהִים behauptet hier wie Iob 18, 21. Jes. 45, 14 seine urspr. affirmative Bed., die es mit אֱלִילִים gemein hat. אֱלֹהִים ist, wie öfter z. B. 2 S. 7, 23., wo aber der Chronist 1 Chr. 17, 21 den älteren Text umändert, mit dem Plur. construiert (Ges. §. 112 Anm. 3), nicht weil der D. sich hier Heiden als redend denkt (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אֱלִילִים die unendliche Majestät und Machtfülle des himmlischen Richters entgegenzuhalten. Der alttest. Monotheismus ist seiner so gewiß, daß er sich ohne Scheu polytheistischen Ausdrucks in monotheistischem Sinne bedient.

PSALM LIX.

Gebet eines Unschuldigen auf den man fahndet.

- 2 Entreiß mich meinen Feinden, ■ mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrücke mich!
- 3 Entreiß mich den Uebelthätern,
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!
- 4 Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahve!
- 5 Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und siehe drein!
- 6 Und du, Jahve Elohim der Heerscharen, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle. (*Sela*)
- 7 Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
- 8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde.
Schwerter sind in ihren Lippen,
Denn „wer hörts?!“
- 9 Und du, Jahve, lachest ihrer,
Spotttest aller Heiden.
- 10 Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.
- 11 Mein Gott wird mit seiner Gnade mir entgegenkommen,
Elohim wird mich letzen an meinen Laurern.
- 12 Tödtete sie nicht, daß meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Treibe sie in die Irre durch deine Macht und stürze sie nieder,
Du unser Schild, o HErr!
- 13 Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrem Hochmut
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
- 14 Vernichte in Zornglut, vernichte, daß sie nicht mehr seien,
Und erkennen müssen sie, daß Elohim Herrscher in Jakob
Bis hin zu der Erde Enden! (*Sela*)
- 15 Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
- 16 Sie da streifen umher zu fressen;
Wenn sie nicht satt werden, so bleiben sie über Nacht —

17 Ich aber werde besingen deine Stärke
Und bejubeln Morgens deine Gnade,
Daß du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.

18 Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Dieses מְחַיֵּה nach der Weise אֱלֹהֵינוּ, mit 57, 5. 58, 7 in dem Bilde v. 8 sich berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps. der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten, um ihn* (David) *zu tödten*, also aus der Zeit von 1 S. 19, 11 ff. Diese Ueberschr. will so wenig sagen: daß der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, daß die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle; nur im Allgem. gibt das אֲנִי solcher Ueberschriften die zeitgesch. Unterlage des Liedes an. Betrachtet man den Inhalt des Ps. aus diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich ein ziemlich deutliches Bild der Situation. Man hat sich vorzustellen, daß Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu tödten d. h. hinter Michals Rücken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich seiner in geheimerer Weise zu entledigen suchte, daß das feile und nicht minder dem David misgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und daß infolge dessen sich eine von dem Bedrohten wol durchschaute Geschäftigkeit in Gibeon bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen. Psalmen und Propheten vermitteln uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse, welche in den Geschichtsb. nur ihren äußersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

In Anbetracht, daß die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und daß der D. v. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die Nacht verbringen, erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibeon verlebten gefährvollen Tagen.

V. 2—10. Erste Hälfte. Bis v. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; מְחַיֵּה heißen die Feinde wie Iob 27, 7 vgl. Ps. 17, 7., צִידים als Unverschämte פְּנִים צִידים oder צִידֵי-נַפֶּשׁ, wie Jes. 56, 11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde. Ueber לֹא im Untersatze s. Ew. §. 286^g: ohne daß Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte: das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine gleiche adv. Nebenbestimmung ist בְּלִי-צָרָה (vgl. Iob 34, 6) ohne daß Verschuldung vorliegt, die zu ahnden wäre. Das energ. Fut. *jeruzûn* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune: sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; הַכֹּיִן wie הַבִּסָּה Spr. 26, 26 mit assimilirtem הַ des Präformativs, vgl. *Hothpa*. הַבִּסָּה Lev. 13, 55 f. und *Nithpa*. נִבְּסָה Dt. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatze seufzt, und ruft J., der wie schlafend ihn preisgeben zu wollen scheint, mit jenem kühnen עֵדָה לְקָרְאָתִי וַיָּרֵא auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hülfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stoßen und sich in Person von der äußersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit וַיָּרֵא mußte nun schon deshalb fortfahren werden, weil zwischen

עֲרֵה יְהוָה eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du“ liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Bedingtheit der Rettung durch den absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langathmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheißung. Die den elohim. Ps. eigentümliche Zusammenstellung יהוה אלהים צבאות (außer hier 80, 5. 20. 84, 9) erklärt sich daraus, daß יהוה Eigenname wie יהוה geworden, daß die Benennung צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäß noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות nicht bloß von יהוה, sondern von יהוה אלהים (ähnlich wie 56, 1^a. Jes. 28, 1^b) abhängiger Genit. ist (*Symbolae* p. 15). Zu diesem dreifachen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschließt, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גִּיּוֹם, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen; wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei קָלִי-בָגֶדִי אֶתְּךָ hat ja der D. seine so geartete Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äußerster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אֶתְּךָ *gen. epexeg.*). Die Musik wird hier, wie סִלָּה besagt, lärmender, sie verstärkt den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht und die erste Gedankenabwicklung des Michtam ist hier geschlossen. — Die 2. beginnt mit Wiederaufnahme der v. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier v. 7 mit v. 5, und v. 8 mit v. 4, und v. 9 mit v. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Futt. von v. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar Abend für Abend (vgl. Iob 24, 14), knurren da wie Hunde (הָמָה) sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube, versch. v. נָחַח

נָחַח bellend und נָחַח kläffen), weil sie sich nicht durch lautes Ge-

bell verrathen wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimm nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סִיבָה בָּעִיר Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung v. 8. Was sie da aussprudeln oder ausschäumen, ist daraus zu folgern, daß Schwerter in ihren Lippen sind, welche sie gleichsam zücken, sobald nur ihre Lippen zucken. Der Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es Keinen, näml. keinen Gott gebe, der es hört. Aber J., dem sich nichts, wie Menschen, verheimlichen läßt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwerthe lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell.

der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname **ה' צבאות** vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewußt ist, daß die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. v. 7 mit einem v. 15 wiederkehrenden Distich begann, so schließt sie nun auch v. 10 mit einem unten v. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtigenden. Denn alle Versuche, **צו** als echt zu begreifen, erweisen dessen Fehlerhaftigkeit. Man hat mit den alten Uebers. **צו** zu lesen, übrigens aber der üblichen Variation solcher Kehrverse gemäß **אשמרה** beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich achten (1 S. 26, 15; beobachten 2 S. 11, 16) oder warten (vgl. **צו** 130, 6) d. i. im Bewußtsein meiner Ohnmacht still und ergeben deines Eingreifens zu meinem Besten gewärtig sein.

V. 11—18. In dieser 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Das *Kerî* (wonach Trg. Hier. übersetzen) heißt 11^a lesen: **אֱלֹהֵי הַסֶּדֶי יִקְדָּמֵנִי** mein Gnadengott wird mir zuvorkommen, aber womit? Diese Frage fällt weg, wenn man das *Chethîb* beibehält und **אֱלֹהֵי הַסֶּדֶי** punktirt und entw. nach 21, 4 erkl.: mein Gott wird mit seiner Gnade mir zuvorkommen (d. h. ohne mein Selbstwirken seine Gnade mir entgegenbringen), oder nach gleicher Satzbildungsweise wie 46, 5 mit LXX (Syr. Vulg.): *ὁ θεός μου τὸ ἔλεος αὐτοῦ προσφθάσει με*. Das *Kerî* ist im Hinblick auf v. 18 entstanden, wonach **אֱלֹהֵי הַסֶּדֶי** zu dem Refrain v. 10 geschlagen werden zu müssen scheint (vgl. einen ähnlichen Fall 42, 6. 7). Aber 11^a wird dadurch verkümmert, und daß der Refrain v. 18 gegen v. 10 gesteigert ist (wie er auch in seiner 1. Hälfte nicht ganz überein lautet), entspricht biblischer Dichtersitte, so daß Olshausens Vorschlag, v. 10 mit **אֱלֹהֵי הַסֶּדֶי** zu schließen und v. 11 mit **הַסֶּדֶי** (vgl. 79, 8) zu beginnen, abzulehnen ist. Die Bitte **אַל-תְּהַרְגֵנִי** (wofür Baur mit Olsh. **אַל-תְּהַרְגֵנִי** zu lesen geneigt ist) steht mit der folg. Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, daß seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Hienach ist **הִנֵּי-עָמִי** mit Vgl. des *Hi.* Num. 32, 13 und des *Kal* v. 16. 109, 10 zu übers.: mache sie umherirren (Trg. vgl. *Bereschith Rabba* c. 38 Anf.: **נִלְטָלְמוּ**), und unwillkürlich erinnert man sich bei **בְּהִילָקָה** an 10, 10. 14 und ist versucht, **בְּהִילָקָה** oder **בְּהִילָקָה** zu lesen:

treib sie irr umher in Unglückseligkeit (= **عمر حالك** *vita caliginosa*

h. e. misera), zumal da **בְּהִילָקָה** statt **בְּהִילָקָה** oder **בְּהִילָקָה** sonst nicht vorkommt. Aber das *Jod* in **בְּהִילָקָה** ist dieser Vermutung ungünstig und da die kriegerische Anrede Gottes mit „unser Schild“ folgt, so erkl. sich die Wortwahl **בְּהִילָקָה** daraus, daß der D. die Macht Gottes als Heermacht vorstellt (Jo. 2, 25) und viell. geradezu an das himmlische Heer (Jo. 4, 11) denkt, über welches der Herr Zebaoth gebietet (Hitz. Riehm). Durch dieses soll er sie erst in die Irre jagen (**נָע וָנָד** Gen. 4, 12), dann vollends niederstürzen (56, 8). Das soll der Allherr (**אֵל-רִבִּי**) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden ge-

wordenen Pseudoisraeliten. In v. 13 ist das 1. Glied ohne Zweifel schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes (Zungensünde) ist das Wort ihrer Lippen“ (mit dem dunklen Suff. *mo*, in dessen Gebrauch Ps. 59 sich den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 zugesellt). Die Verbindung *בְּאֵינָם וְיִלְכְּדוּ בְּאֵינָם* aber führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als Spr. 6, 2., und zudem erkl. sich *בְּאֵינָם וְיִלְכְּדוּ בְּאֵינָם*, welches bei *כִּסֵּר* beispiellos ist und als Motiv gefaßt (Hupf.) mit Bezeichnungen der Gesinnung verbunden sein müßte, besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so daß also *רִסְפִּירִי* (vgl. 69, 27. 64, 6) Attributivsatz ist, was auch der Accentuation, wenn man das *Munach* als Transformation des *Mugrasch* erkennt, nicht widerstreitet — also: „so mögen sie sich denn fangen in ihrem Hochmut und von wegen des Fluches und Truges den sie geflissentlich herreden.“ Ist ihnen dergestalt vermöge der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit sie (einen Subjektswechsel anzunehmen ist unnöthig) zu Grunde gehend innerwerden, daß Elohim Herrscher in Jakob ist (*ה'* sonst vom Obj. z. B. Mi. 5, 1., hier vom Orte der Herrschaft) und wie da, so von da aus bis nach der Erde Enden hin (*לְ* wie *עַל* 48, 11) das Scepter führt. Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schließt auch diese 1. Gr. der 2. mit *סִלָּה*. — Die 2. Gr. hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur daß wir hier *וְרָשָׁבִי* lesen, welches lose verknüpft, dort *רָשָׁבִי*. Der Blick des D. richtet sich wieder auf seine gegenwärtige Bedrängnis, und da stellt sich ihm wieder die Meute Hunde dar, durch die Saul auf ihn Jagd macht. *הַחֲמָה* weist auf einen folg. Gegens. hin, der in *וְאֵינִי* zum Ausdruck kommt. *וְלִפְקָרִי וְלִפְקָרִי* stehen in Gegens. und obendrein ist *לְפָקֵר* vorausgegangen; die LA der LXX (Vulg. Lth.) *καὶ γογγύσουσιν* = *וְלִפְקָרִי* oder *וְלִפְקָרִי* erweist sich daran als falsch. Ist aber *וְלִפְקָרִי* richtig, so folgt, daß wir v. 16 nicht vorhersagend, sondern Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so daß also das *fut. consec.* (wie öfter außer histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des *וְיִנְיִיעַן* ist (wofür *Keri* *וְיִנְיִיעַן*, was v. 12 erforderlich war, hier aber unstatthaft ist): sie schweifen umher (*וְיִנְיִיעַן* wie 109, 10 vgl. Iob 15, 23) zu essen (also nach Zehrung suchend) und wenn sie nicht satt werden, so nächtigen sie d. i. bleiben, nach Futter gierend und darauf wartend, über Nacht auf dem Platze. Diese Erkl. ist die nächstliegende, einfachste und dem vorliegenden Texte nicht nur (die Punktation *וְיִנְיִיעַן*, nicht *וְיִנְיִיעַן*, stempelt das Satzglied zum Vordersatz), sondern auch der Situation entsprechendste. Der D. beschreibt das Treiben seiner Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden: er selbst ist der Fraß, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen, und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (*אֶשְׁמְרָה* v. 10), so sein Saitenspiel (*אֶזְמִירָה*) gerichtet sein.

PSALM LX.

Waffenübungspsalm nach verlorener Schlacht.

- 3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,
Hast gezürnt, mögst du uns Wiederaufkunft schaffen!
- 4 Du hast erschüttert das Land, es durchrissen,
Heile seine Brüche, denn es schwanket!!
- 5 Du hast erleben lassen dein Volk Hartes,
Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.
- 6 Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier,
Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen. (*Sela*)
- 7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten,
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhöre mich!!!
- 8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
- 9 Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Ephraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
- 10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistää, auf!
- 11 Wer geleitet mich zur vesten Stadt,
Wer brächte mich nach Edom hin?!
- 12 Hast nicht du, Elohim, uns verworfen,
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
- 13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
- 14 In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Dieses letzte der elohimischen **מכתמים** Davids wird aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges datirt: *als er (David) stritt (Hi. v. נָצַח raufen) mit (אֶת wie על Num. 26, 9., nach Ben-Ascher hier wie 47, 5. Spr. 3, 12., diesen drei von der Masora notirten Stellen, mit Segol ohne Makkef) Aram der beiden Flüsse (dem Volke des Zwillingsstromlands Μεσσηνία) und mit Aram Zoba (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask), und Joab zurückkehrte (וַיָּשֶׁב) Uebergang des Infin. ins Finitum Ges. §. 132 Anm. 2) und Edom schlug im Salzthale (dem edomitischen Gôr d. i. der etwa 11 M. breiten Salzsteppe am Südende des todtten Meeres) bei zwölftausend Mann.* Diese hist. Ueberschrift stammt aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mittheilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowol 2 S. 8, 13 als 1 Chr. 18, 12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher **וַיָּשֶׁב** wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt **אֶת-אֲרָם** nach unserer Psalmüberschr. **אֲרָם-אֶת-אֲרָם** zu lesen; noch wahrscheinlicher aber ists, daß die Worte **וַיָּשֶׁב אֶת-אֲרָם** (**ΛXX ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν**) versehentlich ausgefallen sind. Daß der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch ausgleichen läßt, daß das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10, 10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den größten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hülfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu combiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblößte Land eingefallen und es wartete hier des siegreichen Heerces ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps. 60. Mit Unrecht schließt Hgst. aus der Ueberschr., daß er nach dem Siege im Salzthale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. gibt dem Ps. nur im Allgem. seinen zeitgesch. Rahmen. Er ist vor dem Siege im Salzthal gedichtet und setzt voraus, daß der israel. Süden von den Edomitern, denen er keine hinlänglichen Truppen entgegenstellen konnte, damals arg mitgenommen worden ist. Wie rachefordernd die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schließen, s. zu Ps. 44. Dieser korah. Ps. mag nach dem david. gedichtet sein und ist absichtlich durch v. 10 in Bezug zu diesem gesetzt. In dem Cento Ps. 108 ist v. 7—14 = 60, 7—14.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowol darin, daß ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, daß die Klagworte אֶל־הוֹי (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber על-שושן צדוד nach „Lilie das Zeugnis“ (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1. Das beigefügte לְלִמָּה ist nach לְלִמָּה בְּנִי־יְהוָה 2 S. 1, 18 zu erkl.: das Lied erhält dadurch die Bestimmung, beim Bogenschießen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, der Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet, die so bald wie möglich getilgt werden mußte. Auch Ps. 60, dieser kriegerischste aller, ist ein Waffenübungslied, welches die patriotische Kriegslust der sich üben den jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckte.

Hgst. u. A., die nach masor. Vv. rechnen, theilen den Ps. in 3 Str. von je 4 masor. Vv. Daß die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit v. 7 למִכְתָּם יְחַלְצֵנִי anhebt, verleiht dieser Theilung einigen Schein, den das סֵלָה verstärkt. Nichtsdestoweniger gehören v. 6 und 7 unzertrennlich zusammen.

V. 3—7. Diese 1. Str. klagt und bittet, und begründet die Bitte durch die Größe der Noth und Israels Verhältnis zu Gott. Wie פְּרָצְתָה gemeint ist, erhellt aus 2 S. 5, 20., wo David dieses Wort von der Niederlage der Philister gebraucht und bildlich erläutert: es bed. durchbrechen was bisher eine compacte Masse, zersprengen, versprengen. Die Bitte wird in לִי erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in רָפָה וְיִשְׁעָה immer beredter. לִי שׁוּבָה bed. hier Wiederherstellung (wie הַיָּיִת Ruhe) gewähren (23, 3. Jes. 58, 12); das Wort bed. auch Kehr machen, sich abwenden (Jer. 8, 5), in welcher Bed. aber es sich nicht mit לִי verbinden läßt. Zu פָּצַמְתָּה vergleicht schon Dunasch פָּצַמְתָּה rumpere, scindere, und Mose ha-Darschan das

targum. פָּצַם = קָרַע Jer. 22, 14. Die tiefen Wunden, welche die Edomiter dem Lande geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie יָרֵן תַּרְעֵלָה (יָרֵן) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Apposition statt der Genitivanziehung, s. zu Jes. 30, 20), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch ist aus den Ps. Davids und Asafs auf die Proph. (z. B. Jes. 51, 17. 21) übergegangen. Einen verwandten Ged. drückt das Sprüchwort aus: *Quem Deus perdere vult, eum dementat*. הִרְאִיתָ du hast zu sehen d. i. zu erleiden gegeben mit Geiger in הִרְוִיתָ zu verwandeln oder im Sinne von *inebriavisti* zu fassen ist nicht nöthig. Bis הִשְׁקִיתָ blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Aber v. 6 kann nicht so gemeint sein, denn mit Ew. Hitz. Hupf. zu erkl.: „Du hast deinen Verehrern Panier aufgesteckt nicht zum Siegen, sondern zum Fliehen“ ist trotz dem, daß נִים מִפְּנֵי קֶשֶׁת eine untadelige RA (vgl. Jes. 31, 8) und das überschriftliche לְלִמָּה der Erwähnung des Bogens günstig ist, dennoch unzulässig; denn 1) die Worte, mit נָחָה anhebend, lauten nicht wie Aussage von etwas Beklagenswerthem, es müßte in diesem Falle wenigstens אָה לְהִתְנוּסָה (nur zur Flucht, nicht zum Siege) heißen; 2) ist es nicht wahrsch., daß der Bogen statt קֶשֶׁת hier in einem althebr. Texte nach aramäischer, palmyrenischer, talmudischer Schreibung קֶשֶׁט genannt werde,¹ während dies Wort in seiner Grundform קֶשֶׁט Spr. 22, 21 dem aram. קֶשֶׁטָא (syrr. ܩܫܬܐ) nicht in der Bed. Bogen, sondern (wie es auch im Trg. unserer Stelle gemeint ist) in der Bed. Wahrheit entspricht (arab. *ḥiṣṭ* von strenger unbeugsamer Gerechtigkeit, קֶשֶׁט hart, steif, fest s., wov. auch קֶשֶׁת und قوس, jenes vom Stamme קָשָׁה n. d. F. שָׁקָה, dieses von gleichbedeutendem قاس *med. Waw*). Deshalb lassen wir dem קֶשֶׁט ohne es mit LXX Syr. (welcher לָא zwischen ל and הִתְנוּסָה einfliekt) Symm. Vulg. Hier. in der Bed. von קֶשֶׁת zu fassen seine eig. Bed. (Aq. Saad. Jefeth Lth.) und fassen die perfektische Aussage wie 4^a als Grundlegung der folg. Bitte: Du hast den dich Fürchtenden ein Panier (לְיִרְאָהָ יָם beide Worte mit *Dag. forte conj.*) gegeben, sich aufzupanieren d. i. panierartig zu erheben von wegen der Wahrheit — so hilf denn, damit deine Geliebten gerettet werden, mit deiner Rechten und erhöre mich. Dieser Auffassung, wonach v. 6 das gute Recht Israels gegenüber seinen Feinden ausspricht, ist auch die hier, wie סֵלָה besagt, eintretende Steigerung der Musik günstig. Das Reflexivum הִתְנוּסָה bed. hier also nicht als *Hithpal.* von נִים „sich in die Flucht stürzen“, sondern „sich erheben“ — eine Bed., für die man sich nicht auf Zach. 9, 16 berufen kann, wo מִתְנוּסָה s. v. a. מִתְקַצְצָה funkelnd“ zu sein scheint, die sich aber hier aus der Zusammenstellung mit יָם (vgl. נָסָה 4, 7) er-

1) s. über das palmyrenisch-aramäische קֶשֶׁט (Plur. im Talmudischen קֶשֶׁטִים) Bogen oder Bogenschütz J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* (Th. 1. 1867) p. 14 s., vgl. DMZ XXIV, 97 und über den Wortstamm קֶשֶׁט fest, wahr s. Ryssel, Synonyma des Wahren und Guten in den semit. Sprachen (1872) S. 18 f.

gibt, indem יָם selbst wie דָּם von דָּם aufrichten, erheben benannt ist, sei es daß das *Hithpo.* auf das *Kal* des Verbums zurückgeht oder als Denom. (sich aufpanieren) gemeint ist. Daß מָפִיץ nicht bloß im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. den Grund und Beweggrund bez. (z. B. Dt. 28, 20), wird mit Recht von Moll wie Baur willig anerkannt. Uebrigens ist Ps. 44 wie ein Commentar zu diesem מָפִיץ קִשָּׁט, in welchem sich kurz und bündig das Bewußtsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausdrückt. Israel faßt seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmäßige Erhebung für die Wahrheit. Auf Grund der Thatsache und des Selbstbewußtseins, welche in v. 6 sich aussprechen, erhebt sich v. 7 die Bitte, daß J., um die Seinen der Gewalt der Feinde zu entreißen, helfend einschreiten möge. יָמִיץ ist Instrumentalis (z. zu 3, 5). Statt יָמִיץ ist nach dem *Keri* wie 108, 7 יָמִיץ zu lesen, so daß hier der König Israels redet, welcher betend sein Volk vertritt.

V. 8—10. Ein siegverheißender Gottesspruch, den er vernommen, wird in dieser 2. Str. entfaltet. Er weiß sich auf Grund desselben im freien und unentreibbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistää, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das große Verheißungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewißheit zu begreifen, und viell. ist v. 8—10 nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich auch, daß damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Tummim ein Orakel empfang, welches ihn des ungeschmälerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott „in seiner Heiligkeit“ redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewißheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure „bei seiner Heiligkeit“ (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֱלֹהִים nicht schickt, aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Landschaften, sondern auch auf ihre Bevölkerung bezieht. Vor אֱלֹהִים könnte יְיָ stehen, ohne יְיָ ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem im Herzen des diesseitigen und das Succoth-Thal im Herzen des jenseitigen Landes, denn es gibt nicht nur auf der Westseite des Jordans südlich von Beisân (Scythopolis) ein סַכּוֹת (Name sowol der Anhöhe als des Distrikts), sondern es muß auch ein anderes jenseit des Jordans (Gen. 33, 17 f. Richt. 8, 4 f.) südlich vom Jabbok in der Nähe der Jos. 13, 27 genannten Ortschaften, worunter Beth-Nimra (*Nimrîn*), gegeben haben, welches aufzufinden bisher noch nicht gelungen ist. Ueber das יַמֶּץ von Succoth gibt Jos. 13, 27 Auskunft. Ortschaft und Thal gehörten dem Stamme von Gad. Gilead neben Manasse 9^a befaßt die Stammgebiete von Gad und Ruben. Bis 9^c wird also David freies Schalten und Walten im diesseitigen und jenseitigen Lande zugesprochen. Die stolzesten

Prädicate erhalten billig Ephraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (מַעוֹז רֹאשׁ), wie man in Damask sagt: du bist رباط رأسي mein Kopfbund d. i. meine

Schutzwehr) und Juda sein Commandostab (מַחֲבֵק das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheißung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstabes zeigt, daß der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheißung hat, sind und bleiben Moab, Edom und Philistää unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken¹; Edom das tückische wird von ihm in Beschlag genommen und muß sich willenlos fügen; Philistää das kriegerische muß über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschreien. מִי־רִחֵץ סִיר ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heißt. Das Werfen des Schuhs auf ein Landesgebiet ist Zeichen der Besitzergreifung, so wie Ausziehn des Schuhs (חֲלִיצָה) Zeichen der Rechtsentsagung: der Schuh ist beidemal Symbol des rechtlichen Besitzes.² Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über mich juble, Philistää“ d. i. jauchze mir, obwol gezwungen, als Könige zu, wehrt das עָלַי, statt dessen לִי zu erwarten wäre; das V. רִנֵּץ hat ja die allgem. Bed. schüttern (רָעַץ), schmettern, gellend schreien, und wie das *Hi*.

(z. B. Jes. 15, 4), kann auch das *Hithpal*. von Zetergeschrei gebraucht werden. Hupfelds Uebers.: „über Philistää mein Jauchzen“ würde nicht allein עָלַי (Trg.) statt עָלַי, sondern auch הִתְרַנֵּץ fordern; denn pausales *ā* des Inf. ist ohne Beispiel.

1) Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach, der *tascht-dâr* Tassen- (neupers. *tâs* Schale, Napf, arab. *tîst* = *tâset*, hauranisch *tâse*) d. i. Waschbeckenträger (s. Spiegel, *Avesta* 2, LXIX); Moab — sagt der Psalmist — wartet ihm nicht bloß mit dem Waschbecken auf, sondern dient ihm selbst als solches.

2) Die Sandale oder der Schuh I. als Gegenstand des طأ, des Nieder-tretens, Niederdrückens bed. metaphorisch 1. einen schlaffen, zur Abwehr von Unterdrückung und Unrecht unfähigen Menschen, indem man sagt: *ma kuntu na'lan* ich bin kein Schuh d. i. kein Mensch, den man unter die Füße treten könnte; 2. ein Eheweib (*quae subjicitur*), indem man sagt: *galaa' na'lahu* er hat seine Sandale

ausgezogen d. h. sein Weib verstoßen (vgl. Lane unter حَذَأَ, was auch Schuh und

Weib bed.). II. als Werkzeug des طأ, trop. des Unterdrückens und Unterwerfens,

dient der نَعَلَ als Symbol der Unterwerfung unter jemandes Herrschaft. Rosenmüller (*Das alte und neue Morgenland*, Nr. 483) weist nach, daß wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, daß ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhs auf etwas diesen Sinn beilegte (*Fleischer*). Vgl. Albr. Weber in *DMZ* XIV, 268 und den Excurs Wetzsteins am Schlusse dieses unseres Comm.

V. 11—14. Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte athmet nun selbstbewußtvollen Kampfesmut. Die befestigte Stadt **צִיר מְצוּר** ist nicht Rabbath Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14,7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt **סֶלָה** oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36, 42 vgl. 31, 22. 2 Chr. 8, 5. 11, 5 nebst 14, 5). Der Wunsch: wer geleitet mich = o daß man mich geleitete (Ges. §. 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über **מִי נָחֲרִי** *quis perduxerit me* s. zu 11, 3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du (wer anders als du), Elohim, der du.. (Hitz.) — denn um so und nicht wie v. 3. 44, 10 verstanden zu werden durfte der D. **אֲשֶׁר** nicht weglassen — vielmehr ist das fragende **הֲלֵא** die Basis, auf der sich das bittende **הִבָּה** erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er weiß aber, daß der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). Ueber **צָבָאוֹת** s. zu 68, 13. **עֲזָרָה** (nicht **עֲזָרָה** = **עֲזָרָה**) ist wie 108, 13 s. v. a. **עֲזָרָהּ**; die Ansicht, daß es = **עֲזָרָהּ** mit abgeworfenem Suff. sei, bewährt sich hier nicht, s. zu 16, 6 vgl. 3, 3. Wie nichtig menschliche Hülffleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie v. 14 mutbegeistert ausspricht. **עֲשֵׂה חֵיל** Tapferkeit (Bravour) beweisen ist s. v. a. obsiegen, wie 118, 16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdientermaßen zertreten. Für **צָרֵי** haben hier alte Texte, theilweise wie Cod. 1294 von zweiter Hand, im Untersch. von 108, 14 **קָמִי**.

PSALM LXI.

Bitte und Dank eines vertriebenen Königs auf dem Rückwege zum Throne.

- 2 O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,
O horche auf mein Gebet!
- 3 Von der Erde Ende ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wollst du mich leiten.
- 4 Denn du bist Zuflucht mir geworden,
Ein starker Turm, vorm Feind mich bergend.
- 5 Ich soll weilen in deinem Zelt äonenlang,
Zuflucht finden in deiner Flügel Schirmung. (*Sela*)
- 6 Denn du, Elohim, du hast gehört auf meine Gelübde,
Hast herausgegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
- 7 Tage zu des Königes Tagen wollst du hinzuthun,
Seine Jahre seien wie Geschlecht und Geschlecht.
- 8 Bleiben möge er ewig angesichts Elohims —
Gnad' und Wahrheit bestelle daß die ihn behüten —
- 9 Dafür will ich deinem Namen harfnen ewig,
Um zu bezahlen meine Gelübde Tag für Tag.

Die dav. **מִכְתָּמִים** sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied

על-נגינתו. Heißt das „mit Saitenspielbegleitung“? Nicht eigentlich, denn dafür sagen die Ueberschr. בְּנִגְיֹתָיו (4, 1 vgl. Jes. 30, 29. 32). Aber „auf Saitenspiel“ d. i. Saiteninstrumenten kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als daß נְגִינָה Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht nothwendig Constructivus. Es ist die urspr. Femininendung, im Phöniz. die herrschende.

Durch לָרֹדֶר der Ueberschr. sehen sich Ausl. wie Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier verpflichtet, bis in das babyl. Exil und die ptolemäisch-seleuc. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Hupf. behandelt diesmal das לָרֹדֶר etwas gnädiger und Böttch. *de inferis* p. 204 widerlegt die an dessen Stelle gesetzten Hypothesen, um sich schließlich dafür zu entscheiden, daß der König, von dem der Ps. redet, Cyrus sei, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei dem stolz ignorirten לָרֹדֶר und haben dafür ein viel schlichteres Verständnis des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen v. 5 und 6 eingefickten Vers eigner Erfindung nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mahanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus 2 achtzeiligen Theilen.

V. 2—5. Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne¹ in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David nicht anders zu Mute, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äußersten Winkel der Erde (nicht: des Landes, vgl. 46, 10. Dt. 28, 49 u. ö.) verbannt (Hgst.). Es ist die Empfindung der Heimatlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch ihm die an sich so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den Exulanten) zu einer unermeßlich großen wird. Denn noch immer bedarf er hülfreichen göttlichen Einschreitens; noch immer besteht die Umhüllung, Umflörung, Ohnmacht seines Herzens (עָطַף צִמְרוֹ seiner Wurzelbed. nach: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etwas Anderes hinlegt, hinzieht, hier von Selbstumhüllung); noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimmbar ist. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, daß er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füßen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als Zufluchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotztender Turm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so daß der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Er ist schon wieder auf dem Wege nach der Heimat und zwar seiner liebsten eigentlichen Heimat: er will oder soll (nach Gottes Willen) weilen (vgl. den Cohortativ Jes. 38, 10. Jer. 4, 21) in Gottes Zelte (s. zu 15, 1) Aeonen hindurch (was an den gleichzeitigen Ps. 23, 6 gemahnt). Mit גִּיּוֹרֵי verbindet sich die Vorstellung des göttlichen Schutzes (vgl. arab. *ġâr ollah* der Schützling Gottes und beduinisch *ġaur* der schützende Feuerheerd; *ġawir*, der Form nach = גִּיּוֹרֵ: der zum Feuerheerd Fliehende); es folgt

1) Wie das Ostjordanland von dem Namen אֶרֶץ כְּנָעַן in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung, obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaßen als Ausland (חוּצָה לאֶרֶץ), so daß nicht allein von Mose gesagt wird, daß er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, daß er im Ausland begraben sei (*Numeri Rabba* c. 8 und anderwärts).

ein kühnes Bild dieses Schutzes: er soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben unter der Obhut der Flügel Gottes. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen in Gottes Zelte oder Hause noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit findet sich noch nichts dergleichen, denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegentheil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Daß Ps. 61 nicht der saulischen Zeit zugehört, zeigt auch dessen 2. Hälfte, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

V. 6—9. Der 2. Theil beginnt mit Begründung des v. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens. David glaubt erleben zu sollen was er v. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, daß es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königtum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demütigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches nur die den heilsgeschichtlichen Gott Fürchtenden gerechten Anspruch haben, hergegeben oder herausgegeben. Daß die Empfangenden eben die **יְרֵאֵי יְשׁוּה** sind, ist klar; das Genitivverhältnis bez. die **יְרֵאֵהוּ** als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpiert hatten (Hitz. Riehm). Oder bed. **יְרֵאֵהוּ** hier viell. dasselbe was **אֲרֵשֶׁת** 21, 3? Gewiß nicht: **נָתַן יְרֵאֵהוּ לְ** ist übliche RA, bei deren Bed. jemandem etwas zum Erbe, zum Eigentum geben (z. B. Dt. 2, 19) zu verbleiben ist. Gott hat sich zur Sache Davids bekannt; das Land Israels ist denen wieder entrissen welchen es nicht gehört, und es beginnt ein neuer Abschnitt der Regierung seines rechtmäßigen Königs. Darauf hin erbittet sich dieser v. 7—8., daß Gott seiner Lebensdauer noch ein Maß von Mehr als einem Menschenalter d. i. ein reiches Maß zulege. Die Worte lauten wie Fürbitte, aber der Bittende ist kein anderer als v. 2—5. An wen nach dem Erlöschen der dav. Dynastie die Gemeinde bei **מִלְכָּה** dachte, zeigt das **מִלְכָּה מְשִׁיחָהּ** des Targums. Der überschwengliche Wortlaut des Wunsches 7^b (vgl. Jo. 2, 2) begünstigt das, ohne (vgl. **עוֹלָמִים** v. 5. 21, 5 und den Königsgruß 1 K. 1, 31. Dan. 2, 4 u. ö.) es zu fordern. Ob **יָשֵׁב** v. 8 „thronen“ oder „sitzen = bleiben“ bed., sollte man wie auch z. B. 9, 8 nicht fragen; es bed. wo von einem Könige die Rede ist „thronen bleiben“, denn bei ihm fällt Seßhaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. **מֶן** (das einzige **מֶן** mit Pathach im A. T.) 8^b ist *imper. apoc.* für **מִיָּה** (n. d. F. **יָמִים**, **יָסִים**)¹; Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40, 12. Spr. 20, 28., wo außer Pausa **יָצִיר**, vgl. dagegen 78, 7. Spr. 2, 11. 5, 2). Da der D. selber der König

1) Abramsohn meint, dieses **מֶן** sei die irrigerweise in den Text gerathene Bemerkung **יָצִיר מֶן** = **מֶן**, welche zu **יָצִירָהּ** für **יָצִירָהּ** gehörte.

ist, für den er bittet, so ist der Uebergang in die 1. pers. v. 9 naturgemäß. יָדָה bed., wie immer, ‚also‘ = demgemäß, der Erfüllung dieser meiner Bitten entsprechend, sie dankbar erwidern. לְשִׁמְךָ ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

PSALM LXII.

Ergebung in Gott beim Andrang der Feinde.

- 2 Nur Hingebung an Elohim ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
- 3 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gar wanken.
- 4 Wie lange wollt ihr einstürmen auf einen Mann,
Einschmeißen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestoßne Mauer?! —
- 5 Nur von seiner Hoheit ihn hinabzustoßen haben sie beschlossen,
Indem sie Lügen lieb haben, jeder mit dem Munde segnen
Und in ihrem Innern fluchen. (*Sela*)
- 6 Ja an Elohim gib dich anheim, meine Seele,
Denn von ihm kommt meine Hoffnung.
- 7 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht wanken.
- 8 Auf Elohim ruht mein Heil und meine Ehre;
Den Hort meiner Wehr und meine Zuflucht hab' ich an Elohim.
- 9 Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns! (*Sela*)
- 10 Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne,
Auf der Wage emporschnellend — sie sind hauchartig zusamt.
- 11 Vertraut nicht auf Erpressung und durch Geraubtes werdet nicht eitel;
Wenn das Vermögen wächst, hängt nicht daran das Herz!
- 12 Eines hat Elohim gesprochen,
Dies Zweies hab' ich vernommen:
Daß die Gewalt Elohims ist
- 13 Und dein, o HErr, die Gnade —
Denn du vergiltst jeglichem nach seinem Thun.

Wir haben über diesen Ps., welcher dem vorigen mehrerer Wechselbezüge halber nachgeordnet ist (vgl. 62, 8^b mit 61, 4. 8.; 62, 9^b mit 61, 4; 62, 13^b mit 61, 9), als eine Frucht der absal. Verfolgungszeit, auch über עַל-יְדֵי־יָדָה (Riehm mit Hitz. nach 2 Chr. 2, 1: über die Jeduthuniten) schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingspaar ausmacht, gesprochen. Die Partikel אֲנִי kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der strophische Bau ähnelt sich darin, daß auch hier größere Str. von tristichischen durchflochten sind.

V. 2—5. Der D., obschon wie es scheint rettungslos verloren, verzagt doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andrängen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern alles dem Gotte anheimstellende, dessen Hand (s. 2 S. 12, 7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erken-

nen und zu fühlen ist. **אֶךְ** (ja, nur, jedoch) ist das Glaubenswort, mit welchem aller Anfechtung gegenüber feststehende Wahrheiten bekannt und bestätigt, mitten in aller Anfechtung gefaßte und festhaltende Entschlüsse versichert und betheuert werden. Das überall (nicht nur 22. 3. 39, 3., sondern auch hier und 65, 2) substantivische **הַיָּמִיָּה** (nicht **הַיָּמִיָּה**), welches sich zu **הַיָּמִיָּה** Stille 94, 17. 115, 17 wie **עֲלִילָהּ** Jer. 31, 19 zu **עֲלִילָהּ** verhält, für *acc. abs.*: in stiller Ergebung (Hupf.) zu halten ist unnöthig; es ist wie **הַיָּמִיָּה** 109, 4 Praed. (Riehm): seine Seele ist stille Ergebung, dem Wurzelbegriff nach (s. 4, 5) Ebenheit, Gleichmut *aequitas* (vgl. 131, 2) d. i. ganz und gar hingegeben an Gott ohne eignes Wollen und Wirken. Sein Heil kommt von Gott, ja Gott selbst ist sein Heil, so daß er, weil Gott sein Gott ist, auch schon das Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich feststeht. Was der D. mit **רָבָה** meint, erhellt aus 37, 24. Er wird nicht groß, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so daß es zum Fallen und Liegenbleiben käme; **רָבָה** Adv. wie **רַבָּה** 123, 4 u. **הַרְבֵּה** Koh. 5, 19. Schwierig ist das *ἀπ. λεγ.* **תְּהוֹתָיו**. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi und die Meisten folgen, vergleicht das arab. **هَتَّ الرَّجُلُ** der Mann schwadronirt, aber dieses **هَتَّ** (Steigerungsform **هَتَّهت**) bed. nur im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander sprechen, was hier einen zu blassen Sinn gibt.

Ein anderes **هَتَّ** (verw. **هَتَّكَ** *proscindere*) hat eine hier schon besser passende Bed., in welcher es noch der lebenden Sprache Syriens angehört: *hattani* ist s. v. a. er compromittirte mich (= *hataka es-sitra 'annî* er hat mir den Schleier heruntergerissen), entehrte mich vor der Welt durch böse Aussagen über mich, wov. *el-hettât* in Damask Benennung eines Menschen, welcher einen Ab- oder Anwesenden vor Andern rücksichtslos bloßstellt. Aber dieses **هَتَّ** kommt nur im *Kal* und mit Acc. des Obj. vor. Die Worte **עֲדָאנָה תְּהוֹתָיו עַל-אִישׁ** finden ihre befriedigendste Erklärung in dem noch jetzt in Damask gemeinüblichen **هَوْت**, welches nicht im *Kal*, sondern nur in der Intensivform gebraucht wird. Das *Pi*.

هَوْتٌ عَلَى فُلَانٍ bed. näml. mit Geschrei und erhobener Faust auf jem. eindringen um ihn einzuschüchtern.¹ Von diesem **הוֹת**, für welches neben der Intensivform auch die Constr. mit **עָלֵי** charakteristisch ist, lesen wir hier das *Pil.* **הוֹתָה**, von LXX nicht übel *ἐπιτίθεσθε* Vulg. *irruitis* übersetzt. In 4^b fragt sich, ob die tiberiensische LA **הַרְבֵּה** oder die babylonische **הַרְבֵּה** vorzuziehen ist. Gewiß letztere, denn jene

1) Nes'wân und Kâmûs sagen: „*hawwata* und *hajjata bi-fulân-in* bed. jem. anschreien um ihn zu ängstigen (صاح به)“, aber in Syrien — bem. Wetzstein weiter — kommt das V. als *med. Jod* nicht vor, noch wird *hawwata* daselbst mit **ب** construiert, sondern nur mit **عَلَى**. Eine den Straßenjungen in Damask geläufige RA lautet: **لَايْ شَيْ تَهَوْت عَلَيَّ**, „warum drohst du mir?“

(zu übers.: „möchtet ihr“ oder „ihr werdet zertrümmert, hingemordet werden“) ergibt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassenden Ged. Noch unter dem Regimen des עֲרֵאנָה stehend, ist תִּרְצוֹתֵי piëllisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen, nach 42, 11 in seiner Grundbed. *contundere* (√רץ) zu nehmen.¹ Der Unmut des D. reflektiert sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks. אִישׁ וְכָלֶם (ein Einzelner — ihr Alle) stehen in Gegens. Das Obj. zu תִּרְצוֹתֵי bildet בְּקִיר וְגו' *sicut parietem* = *similem parieti* (vgl. 63, 6). Die überlieferte LA בְּרִיר הַחֲיִיָּה, obwol des Genus Spr. 24, 31 und des Art. halber (vgl. 104, 18. 1 K. 7, 8. 12. Jer. 38, 14. Ez. 21, 19) an sich nicht incorrekt, scheint, da sowol בְּרִיר als בְּרִיר ein von jederlei Umschluß oder Umfassung zu brauchendes Wort ist, dem Parallelgliede nach in בְּרִיר הַחֲיִיָּה (Olsh. u. A.) abgeändert werden zu müssen. David erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende Wand, wie ein Gemäuer, das den Stoß zum Einsturz bekommen, und doch stürmen sie auf ihn ein und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Zerstörungssucht währen solle. Ihr Entschluß (רָצוֹן wie Jes. 14, 24) ist klar. Er ist nur oder ganz und gar (אֵדָה hier *tantummodo, prorsus*) darauf gerichtet, von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stoßen, näml. ihn, den Mann, auf den sie losstürzen (לְהִרְיֹת — לְהִרְיֹתוֹ). Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske. Die futurisch ausgedrückten Sätze sind, logisch wenigstens, Untersätze Ew. §. 341^b. Numeruswechsel wie בְּפִי statt בְּפִיהֶם gestattet sich die älteste Sprache in ihrer affektvollen Hast bis ins Extremste. Der Sing. ist hier distributiv: *suo quisque ore*, wie לוֹ Jes. 2, 20. מִמֶּנּוּ Jes. 5, 23 vgl. 30, 22. Zach. 14, 12. Die Punktation יִתְלַלֵּי folgt der Regel von יִתְלַלֵּי 22, 27., יִרְנִי 149, 5 u. dgl. (wov. nur יִרְנִי, יִתְלַלֵּי, יִתְלַלֵּי eine Ausnahme machen).

V. 6—9. Der Anfang der 2. Gruppe greift auf den der 1. zurück. Sowol v. 6 als v. 7 ist אֵדָה affirmativ; der D. nimmt die affektvollen Bejahungen v. 2. 3 wieder auf und setzt sie glaubensfest und glaubens-trotzig seinen verkappten Feinden entgegen. Er sagt hier ähnlich zu seiner Seele, wie er v. 2 von ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimnis der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier mit דַּמִּי (Jer. 47, 6) zu jener Stille, die er v. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fort-

1) Der LA Ben-Aschers תִּרְצוֹתֵי folgen AE, Kimchi u. A., diese Form (was nicht anders möglich) als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naftali's תִּרְצוֹתֵי wird schon *Sanhedrin* 119^a vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA תִּרְצוֹתֵי (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen läßt (so Luzzatto, *Prolegomeni* p. 24, welcher Ben-Aschers LA irriger Weise תִּרְצוֹתֵי schreibt, da das *Metheg* fehlt, sondern *terofchu* zu lesen und als *Po.* (s. zu 94, 20. 109, 10) zu fassen ist (wie auch die LA מְלֻשְׁתִּי 101, 5). Riehm dagegen sieht darin ein entdagessirtes *Pu.* n. d. F. שְׂדֵרָה Nah. 3, 7.

während der selbstbewußter Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung“ 6^b ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2^b ist; das was der Gottergebene hofft kommt von Gott, es kann ihm also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthülfe, auf Selbsträchung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind עֲלֵאֲלֹהִים (s. z. 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht ist בְּאֱלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person (אֵל wie Jes. 26, 4). Mit צָר v. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu rügen und zu stützen hat. Auf das ganze größtentheils in den Abfall hineingezogene Volk paßt die Anrede nicht. Auch würde es das צָרֵי heißen. צָר bed. öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, und daß er nicht צָרֵי sagen kann, zeigt eben, daß das Gesamtvolk ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

V. 10—13. Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen ein Hauch sind und eine Lüge wie dieses Irdische selber (vgl. Spr. 31, 30), so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königtums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemäßheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. dieser Schlußstrophe mit den vorigen. Durch v. 10—13 tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältnis. Ueber בְּנִי־אִישׁ וּבְנִי־אֶרֶץ s. zu 49, 3. 4, 3. Die Accentuation halbirt v. 10 richtig. Das אֶרֶץ stempelt בְּמִצְרַיִם nicht zum selbständigen Satze: sie sind auf der Wage לְעֵלֹת zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie (Hgst.); zwar ist dieser Ausdruck des periphrastischen Fut. möglich (s. zu 25, 14. Hab. 1, 17), doch läßt sich hier das dem Satze als selbständigem nicht entbehrliche Subj. vermissen. Da nun aber die Verbindung der Worte mit dem Folg. sich dadurch verbietet, daß der Inf. mit לְ im Sinne des *abl. gerund.* dem Hauptsatze immer nachfolgt, nicht vorausgeht (Ew. §. 280^d), so erkl. wir: auf der Wage *ad ascendendum* = *certo ascensuri*, so zwar daß dies dem בְּנֵי sich beordnendes Attribut ist. Will nun der folg. Satz sagen, daß die Menschen allzumal zu Nichtigkeit gehören (בְּנֵי *partit.*) oder daß sie weniger als Nichts sind (בְּנֵי *compar.*)? In letzterer Weise erkl. Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17, und es ist wahr daß vor בְּנֵי in kühner Kürze das Eigenschaftswort wegbleiben kann Spr. 18, 19. Mi. 7, 4., aber Parallelen wie Jes. 41, 24 sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11 widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, daß die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern daß sie in den Bereich des Nichtigen gehören. Die Warnung v. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern auf diese als Warnungsexempel hindeutend an diej., welche angesichts des Glücksstandes und

Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Neben **בְּצַחַת** **בְּצַחַת** heißt **בְּצַחַת** dennoch nicht: eitele Hoffnung auf etwas setzen (denn der Begriff des Hoffens liegt weder in diesem V. an sich Iob 27, 12. Jer. 2, 5 noch in dieser seiner Verbindung), sondern: durch etwas eitel, entsittlicht, verblendet w. (Hitz). Gut Theod.: καὶ ἐπὶ ἀρπαγματι μὴ ματαιοῦσθε. Wie sie ihr Herz nicht durch eignen ungerechten Erwerb bethören lassen sollen, so sollen sie auch überhaupt nicht wenn ihnen Vermögen zuwächst, wenn anderer Vermögen wächst, ihr Herz darauf richten, als ob das etwas wahrhaft Großes und Beglückendes wäre. **חַיִל** (eig. Gewundenheit und Gedrungenheit = Kraft) kommt zu der Bed. Vermögen wie *facultas* (*facultates*) v. *facilis*, wogegen **רוּחַ** ebendieselbe Bed. von dem Grundbegriff *levitas* aus gewinnt; **נִבֵּן** sprossen oder eig. aufschießen geht wie arab. *nabata* aufschossen, wachsen, *nabara* erheben intr. heranwachsen und andere Verbalstämme dieser anfänglichen Wortsippe auf die **נִבֵּן** sich erheben, aufsteigen zurück (vgl. Spr. 8, 18 **רוּחַ צְדָקָה** fortrückende d. i. bleibende und anwachsende Habe). Zwei große Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zweimal (Iob 40, 5. 2 K. 6, 10) hab ich das vernommen, sondern nach 89, 36: Eines hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen, oder der Punktation, die hier wie 12, 8 (vgl. zu 9, 16) nicht zu beanstanden ist, gemäß: dies Zweies hab' ich vernommen. Es folgen wirklich zwei Gottesworte. Es sind die zwei großen Wahrheiten: 1) daß Gott die Gewalt über alles Irdische hat, daß also nichts ohne ihn geschieht und daß was wider ihn ist eher oder später erliegen muß; 2) daß ebendieses Gottes, des Allherrn (**אֵלֹהִים**), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allmacht bemißt und die denj., dem sie zugewendet ist, nicht erliegen läßt. Mit **כִּי** bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze, welche Gott ihm eingepreßt, aus dessen gerechtem geschichtlichem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäß seinem Thun κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, wie Paulus Röm. 2, 6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s. LXX) in dav. Worten. Es wird einem Jeden (**לְאִישׁ** *unicuique*, vgl. **לְאִישׁ** *homini* Spr. 24, 29) je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluß seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes **עַל** als niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes **חֶסֶד** als aus überschwenglicher Fülle den verheißenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Morgenlied eines Verfolgten in wasserloser Wüste.

- ² Elohim, mein Gott bist du, frühe will ich dich suchen,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
In dürrer und mattem Lande ohne Wasser.

- 3 Also hab' ich im Heiligtum nach dir geschaut,
Zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
4 Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.
5 Also will ich dich benedeien lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
■ Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund.
7 Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager:
Nachtwachen hindurch sinn' ich da dir nach.
8 Denn du bist geworden zum Beistand mir
Und in dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
9 Es hanget meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.
10 Jene zwar suchen auf Untergang hin meine Seele,
Werden aber hineinkommen in die Abgründe der Erde.
11 Man überliefert ihn in Schwertes Hände,
Besitztheil der Schakale werden sie.
12 Doch der König wird sich freun in Elohim,
Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,
Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder,

Es folgt nun der dem Ps. 61 noch näher als Ps. 62 verwandte Ps. 63., der altkirchliche Morgenps., mit welchem der Psalmengesang des Sonntagsgottesdienstes begann.¹ Hier wie in Ps. 61 spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus, in beiden Ps. redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei, Ps. 61—63., entstammen der absal. Zeit, denn durch die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* (auch LXX nach richtiger von Euthymios bevorzugter LA τῆς Ἰουδαίας, nicht τῆς Ἰουδαίας) darf man sich nicht verleiten lassen, den Ps. mit den alten Ausll. in die saulische Zeit zu versetzen. In dieser konnte David sich nicht füglich המלך nennen und er verweilte ja, wie 2 S. c. 15—17 erzählt wird, auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בערבית המדבר d. i. der Jerusalem nächstgelegenen Wüste Juda, jener traurigen Einöde, welche an der Westseite des todtten Meeres sich hinzieht und zwar mehrere Thalschluchten aufweist, aber darin nur die trockenen Betten von Gießbächen, die nur manchmal in der Winterregenzzeit sich mit Wasser füllen. Daß David mit den Seinen in dieser Gegend, die der Psalm צִיָּה nennt, selber ein צִיָּה und doch keine Erfrischung findend, seinen ersten Aufenthalt nahm, lesen wir 2 Sam. 16, ■ vgl. 14. 15, 28. Die Ueberschr., so gefaßt, lichtet den ganzen Ps. und bewährt sich daran: der D. ist ein König, er sehnt

1) *Constit. apostol.* II, 59: ἐκάστης ἡμέρας συναθροίσεσθε ὄρθρου καὶ ἐσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ' (LXII), ἐσπέρας δὲ τὸν ρμ' ((CXL)). Ebenso Athanasios *de virginitate*: πρὸς ὄρθρου τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε κτλ. und Basilios *ep. LXIII ad Neocaesar.*: ἡμέρας ἥδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ. Deshalb heißt Ps. 63 geradezu ὁ ὄρθρινός (das Morgenlied) *Constit. apostol.* VIII, 37. Darauf daß er das sei, spielt Eusebios in *Ps.* 91 (92) p. 608 ed. Montf. an. In der syrischen Gottesdienstordnung ist er gleichfalls der Morgenpsalm κατ' ἐξ., s. Dietrich *de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca* p. 3. Die LXX übers. אֲשַׁחֲרָךְ v. 2 πρὸς σὲ ὀρθρίζω und באשמרוך v. 7 ἐν τοῖς ὄρθροις (in matutinis).

sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Die Aussage, daß er sich in der Wüste befinde v. 2., ist also kein bloßes Redebild, und wenn er seinen Feinden v. 11 in Aussicht stellt: *ein Besitz der Schakale werden sie werden*, so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmenpaar 42. 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefinnigsten Inhalts, aber theilweise sehr schwieriger Auslegung. Hat man die Räthsel eines Psalms, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns der andere mit neuen Räthseln entgegen. Es ist nicht bloß die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche den Ps. eine so mächtige und immer gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständnis, denn *lingua amoris*, sagt der h. Bernhard, *non amanti barbara est*.

V. 2—4. Wenn es v. 2 hieße אֱלֹהִים אָהָה אֲשַׁחֲרֶהָ, so würden wir mit Böttch. nach Gen. 49, 8 (Ges. §. 121, 3) übers.: Elohim, dich such' ich, dich! Aber אֱלֹהִים אָלִי ist keine übliche Gottesnamenverbindung, und die Behauptung, daß es sonst „Jahve, mein Gott bist du“ (140, 7) heißen müßte, beruht auf Unkenntnis der elohimischen Psalmweise. אֱלֹהִים ist für sich allein Voc. und hat demgemäß *Mehupach legarmeh*. Das V. שָׁחַר bed. frühe anhebendes und also angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34). Man könnte meinen, daß es von dem Wurzelbegriff des Spaltens ausgehe (verw. שָׁחַר wov. שַׁעַר Spalt = Thor); aber der Sprachgebrauch (vgl. Jes. 29, 20 Trg. = שָׁקַר) stempelt es zum Denominativ v. שָׁחַר Morgenroth (eig. Morgengrauen von dem Farbenwort שָׁחַר *nigricare*). Auch hier ist es, da v. 7 auf die Nacht zurückblickt, mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt, wie auch Jes. 26, 9 שָׁחַר dem אָהָה zur Seite steht; LXX übers. also nicht unrichtig *πρὸς σὲ ὁρμίζων* (vgl. *ὁ λαὸς ὁρμίζεν πρὸς αὐτόν* Lc. 21, 38) und Apollinaris schlägt den richtigen Ton an, wenn er seine Paraphrase beginnt:

Νύκτα μετ' ἀμφιλόχῃ σὲ μάχαρ μάχαρ ἀμφιχορεύσῃ

Nachts wenn der Morgen gegraut umkreist dich, Allsel'ger, mein Jubel.

Daß בְּאֶרֶץ s. v. a. בְּאֶשֶׁר oder gar daß das ב *Beth essentialis* („als ein u. s. w.“) sei, sind Ansichten, die nichts als nur etwa Trotz gegen die Ueberschrift zum Grunde haben: es ist die lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David befindet. Fraglich ist, ob man *languidus deficiente aqua* mit Rückbezug auf בְּשָׁחַר zu übersetzen hat, oder ob וְיָרָה mit Rückfall in die männliche Grundform als zweites Adj. anzusehen ist. Dieser Genuswechsel ist nach 1 K. 19, 11. 1 S. 15, 9 syntaktisch zulässig. Die Accentuation setzt voraus, daß וְיָרָה (welchem sie *Tarcha* gibt) eng mit צִיָּה zusammengehöre. Und obwol צִיָּה 78, 17 und öfter Substantiv ist (das Sonnverbrannte), so ist doch nicht abzusehen, warum es in der häufigen Verbindung צִיָּה אֶרֶץ nicht Adj. (sonnverbranntes

Land) sein sollte, wie auch רָמְיָה bald Subj. bald weibliches Adj. ist. Also nicht: *in terra ariditatis et languidi (languoris)*, sondern: *in terra arida et languida aquâ carente*. In einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgibt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, durstet seine Seele, schmachtet sein Fleisch nach Gott dem Lebendigen und Lebensborne; צָמָה (mit zurückgezogenem Ton¹⁾) von verzehrendem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, וּכְבֹּד wov. כָּבֵד und צָמָה verbergen und also wie עֲנָה, עֲנָה von der Vorstellung der Umflorung ausgehend, arab. عَنَسَ blind, dunkel, entfärbt und verblüfft s.

LXX und Theod. lesen irrig צָמָה (wie oft!), wogegen A. ἐπετάθη und Symm. noch besser ἡμείσεται (das von Sehnsucht der Liebe übliche Wort) übers. Daß David solch lechzendes Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines: man sieht daraus, daß der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch, so weit möglich, in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaßen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtödtet, leichter ist als inmitten äußerer Glücksfülle. Der Gott, nachdem er an Seel' und Leib so liebessehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Was nun das בָּן v. 3 betrifft — eine Partikel, welche in der Physiognomie dieses Ps. ein so eigentümlicher Zug ist, wie אֵל in der des vorigen —, so stehen zwei Begriffsbestimmungen zur Wahl: also = so als meinen Gott (Ew.) und: mit so sehnlichem Verlangen (wie z. B. Baur). Im ersteren Falle geht es auf das an der Spitze des Ps. stehende Bekenntnis אֱלֹהִים אֵלֵי אֲתָה zurück, im letzteren auf das so eben kund gegebene Verlangen nicht zwar in seiner dermaligen Besonderheit, aber in seiner Allgemeinheit. Diese Bez. auf das unmittelbar Voraufgegangene und nicht auf die Modalität des Obj., sondern der Stimmung verdient den Vorzug. „Also“ ist hienach s. v. a. so nach dir verlangend. Die beiden בָּן v. 3. 5 stehen auf gleicher Linie und sind gleichen Inhalts. Der Wechsel des Perf. v. 3 und des Fut. v. 5 besagt, daß was ehemals des S. Lieblingsbeschäftigung war, dies auch in Zukunft sein wird. Auch באֲרֵץ צִיּוֹן und בְּקֶדֶשׁ stehen einander entgegen. Wie jetzt in dürrem Lande, so hat er vormals im Heiligtum Gott angeschaut d. i. ehrfürchtig und andächtig betrachtet. Nun brauchen wir לִרְאוֹת nicht gerundivisch (*videndo*) zu fassen, denn das Sehen ist die Folge des Anschauens Jes. 33, 20 und läßt sich also auch als Zweck desselben denken (vgl. 14, 2. Jes. 42, 18). Seine Contemplation war darauf gerichtet, einen Einblick in Gottes Wesen, so

1) In der Regel tritt Rückgang des Tons nur dann ein, wenn das folg. Wort seinen Hauptton nicht nur bei erster Sylbe, sondern beim ersten Buchstaben hat. Hienach ist z. B. in קָרַע לָהּ Gen. 19, 19., עָנָה בָּהּ S. 1, 16 die Ultimabetonung beibehalten. Doch gibt es einige Ausnahmen von dieser Regel wie בָּהּ בָּהּ 1 Chr. 28, 10., עָמַר וְבָהּ Hab. 3, 11 und nach Chajug' in seinem הַנוֹקֵד auch obiges לָהּ צָמָה, neben welchem לָהּ צָמָה seine Ultimabetonung behauptet.

weit es der Creatur aufgedeckt ist, zu gewinnen oder, wie es hier heißt, seine Macht, die Alles überwindende und sich dienstbar machende, und seine Herrlichkeit, die Alles zu ehrfürchtigem Staunen hinreißende, zu sehen, zu sehen näml. in ihren sacrificiellen Ordnungen und sacramentalen Selbstbezeugungen. Solches Verlangen nach Gott, welches jetzt in der vom Heiligtum abgelegenen Wüste um so heftiger ist, erfüllte und trieb ihn, denn Gottes Gnade ist besser als Leben, besser als das natürliche Leben (s. zu 17, 14), welches auch ein Gut und als Voraussetzung aller irdischen Güter ein sehr hohes Gut ist; Gottes Gnade aber ist ein höheres, ist das höchste Gut und das wahre Leben: diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, ihm gilt sein Morgengesang, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist die Gnade (חֶסֶד) dieses Gottes, deren unendlicher Werth sich nach der Größe seiner Gewalt (עֹז) und Glorie (כְּבוֹד) bemißt. Der ἀσυνδέτως angeschlossene Satz 4^b verhält sich zu 4^a ebenso als Folgerung, wie אֱלֹהִים אֵלֵי אֲחֵרֶךְ in v. 2 zu אֱלֹהִים אֵלֵי אֲחֵרֶךְ. Das Suff. ist in יִשְׁבְּחוּיָהּ mit der ursprünglichen emphatischen gebrauchten Pluralform ūn verbunden wie Jes. 60, 7. 10. Jer. 2, 24.

V. 5—9. Diese Str. nimmt das כֵּן v. 3 wieder auf: so sehnlich verlangend ist er auch für alle Zukunft auf Gott gerichtet, in so brünstigem Verlangen nach Gott will er ihn benedeien in seinem Leben d. i. dieses ganz damit erfüllen (בְּחַיָּי wie 104, 33. 146, 2 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου) und in seinem Namen d. i. diesen anrufend und auf diesen sich berufend die Hände zum Bittgebet erheben. Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, wenn er auch wie jetzt in der Wüste leiblich darben muß, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine satiatur anima mea*. Gussetius und Frisch folgern aus Lev. 3, 17, 7, 25., daß *spirituales epulae* gemeint sind. Und allerdings kann der D. nicht die Opfermahlzeiten (Hupf.) im Sinne haben, denn das חֶלֶב der Schelamim kommt ja auf den Altar und ist dem Genuße entzogen. Uebrigens aber bindet sich die Thora selbst in ihrem Ausdruck nicht buchstäblich an jenes Verbot des thierischen Fettes, s. Dt. 32, 14 vgl. Jer. 31, 14. So ist auch hier חֶלֶב יִרְשָׁן Bez. eines Mahles von wolgenährten strotzenden Thieren. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc. instrum.* nach Ges. §. 138 Anm. 3) d. i. jubelvollen, hymnisch gestimmten lobsingt sein Mund. Was nun v. 7 folgt, fassen wir nicht mehr wie früher als nachgebrachten Vordersatz (wie Jes. 4, 3 f.): wenn ich gedacht . . über dich nachsann, sondern so daß 7^a Vordersatz und 7^b Nachsatz ist, vgl. Iob 9, 16: wenn ich auf meinem Lager (יַצִּיטָא poëtischer Plur. wie 132, 3 und nach der Lesung des Chronisten 1 Chr. 5, 1 auch Gen. 49, 4) dein gedenke (*meminerim* Ew. §. 355^b) — sagt er jetzt wo die Morgennachtwache im Uebergang zum Morgen begriffen ist — so sinn' ich in Nachtwachen (Symm. καὶ ἐκάστην φυλακὴν) oder Nachtwachen hindurch (wie בְּחַיָּי v. 5) über dich d. h. so ist es keine flüchtige Erinnerung, sondern sie fesselt mich dermaßen, daß ich einen großen Theil der Nacht damit zubringe, mich

in dich meditirend zu versenken. An Stoff fehlt's ihm nicht: denn Gott ist ihm zu Hülfe (*auxilio*, s. zu 3, 3) geworden, er hat ihn in diese Wüste gerettet, und wolgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel (s. zu 17, 8. 36, 8. 57, 2), der ihm Kühlung in der Hitze der Anfechtung und Schirmung vor den Verfolgern gewährt, kann er jubeln (אַרְרִיץ Potentials). Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis thätiger Liebe. Absichtlich stoßen אֶחָדֶיךָ und בִּי nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) hart aneinander: er hangt Gotte an, ihm hintennach (*constr. praegnans* wie z. B. 22, 22^b) d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehen will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest (חֲמִצָּה verw. חֲמִץ mittelst Aufdrückens festhalten), ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

V. 10—12. Gegen diese wendet sich die Schlußstr. Mit וְהִמָּה (*et illi* vgl. 20, 8 f.) hält er seiner eignen Person, wie 59, 16 f. 56, 7 f., die Partei der Feinde entgegen, denen er in die Wüste gewichen ist. Es fragt sich ob לְשׂוֹאָה nach 35, 17 auf den Verfolgten (mein Leben zu zerstören) oder mit Hupf. auf die Verfolger (zu ihrer eignen Zerstörung, sich selber zum Verderben) bezogen sein will. Da וְהִמָּה יִבְקֹשׁ נַפְשִׁי keinen Gegensatz zu v. 8 f. bildet und auch durch לְשׂוֹאָה „mir zum Untergang“ kein Gegensatz wird und da sich לְשׂוֹאָה יִבְקֹשׁ נַפְשִׁי auch nicht als Relativsatz fassen läßt: und jene welche (Böttch. u. A.), was den Parallelismus aufhebt und syntaktisch (näml. ein elliptischer Relativsatz nach וְהִיא u. dgl.) ohne Beispiel ist: so ist mit Hupf. Moll u. A. „sich zum Untergang“ zu erkl.; לְשׂוֹאָתָם zu sagen war nicht nöthig, da 10^b die Zweideutigkeit (viell. wie Riehm bem. eine beabsichtigte) sofort hebt. Ueber שׂוֹאָה s. zu 35, 8. LXX welche εἰς μάτην übersetzt liest לְשׂוֹאָה unnütz d. i. ohne zum Ziele zu gelangen, was mit לְשׂוֹאָה auf gleichen Sinn hinauskommt; übrigens sind שׂוֹאָה (wov. שָׂוָה wie מָצָה v. מָצָה) und שָׂוָה Ein Verbalstamm. Die Futt. von קָבַץ an sind vorhersagend, nicht anwünschend zu fassen; jenes ist dem stillen sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. פְּחִיחִיּוֹת הָאָרֶץ heißt das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139, 15. Jes. 44, 23.¹ Die RA הִגִּיר עַל־יְדֵי הָרֶבֶק hier und Jer. 18, 21. Ez. 35, 5 (*Hi.* nicht von גָּרַר schleifen, zerren, sondern dem wurzelgleichen גָּרַר sich schleifend bewegen, fließen) bed. eig. hingießen auf = in die Hände (Iob 16, 11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundent eum* ist (ähnlich wie Iob 4, 19. 18, 18. Lc. 12, 20) s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5, 10. 7, 2 f. und häufig: der Sing. geht auf jedweden Einzelnen der gleichartigen Menge oder

1) Dort bei Jes. sind die Tiefen der Erde gemeint (LXX *θεμέλια τῆς γῆς*), die Erde bis in ihr Innerstes mit ihren Höhlen, Schlünden, Schachten. Der Ap. aber Eph. 4, 9 meint unter τὰ κατώτερα μέρος τῆς γῆς nichts anderes, als was a. u. St. bei LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς genannt wird: das Erdinnere = Unterwelt, wie er von (meines Wissens) allen griech. Vätern verstanden wird; der Compar. κατώτερος ist wie ἐνέρετος gebraucht, οἱ ἐνέρετοι sind bei Aeschylus die Unterirdischen.

auf diese selbst als *persona moralis*. Der König aber, der jetzt aus Jer. an die Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während jene Theil (מָנוּחַ = מְנוּחָה) d. i. Beute der Füchse oder wol vielmehr Schakale¹ werden (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Theodoret versteht das vom Schwure κατὰ τὴν τοῦ βασιλέως σωτηρίαν. Hgst. vergleicht den Schwur פָּרַעַה ה' Gen. 42, 15. Auch Ew. §. 217^f setzt diese Erklärung als unzweifelhaft voraus. Aber der Israelit soll bei dem Namen Jahve's schwören und bei keinem andern Dt. 6, 13. Jes. 65, 16 vgl. Am. 8, 14. Warum hieße es, wenn der König gemeint wäre, nicht lieber הַיְשָׁבֵעַ לִי wer ihm schwörend huldigt? Syntaktisch läßt sich die Bez. des בִּי nicht entscheiden. Heinr. Moeller (1573) sagt von dem auf den König bezogenen בִּי: *peregrinum est et coactum* und A. H. Franke in seiner *Introductio in Psalterium* sagt von dem auf Elohim bezogenen בִּי: *coactum est*. Sprachlich sind beide Beziehungen zulässig, sachlich aber nur die letztere. Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte, der wird sich rühmen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wolbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühmen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird (יִסְבֵּר, nicht wie es nach der Masora zu Gen. 8, 2 scheinen könnte יִשְׁבֵּר, s. Norzi) der Mund der Lügenredenden, die mit dem Vertrauen zu dem Christus Gottes zugleich die Gotte selbst gebührende Ehrfurcht lügnerisch untergraben haben. Aehnlich schließt der ebendeshalb hier folgende Ps. 64.

PSALM LXIV.

Anrufung göttlichen Schutzes gegen menschliche Falschheit.

- 2 Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,
Vor des Feindes Schrecknis wolle waren mein Leben,
- 3 Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,
Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,
- 4 Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,
Spannen ihren Pfeil, bittere Rede,
- 5 Zu schießen in Schlupfwinkeln auf den Biedren —
Plötzlich schießen sie auf ihn und scheun sich nicht.
- 6 Sie festigen sich böse Abrede,
Erklären Fallstricke legen zu wollen,
Fragen, wer zusehn könne ihnen.

1) Schagal, Schakal ist persisch-türkisch und hat mit شغال arab. ذُعَالَة oder تَعَلَب gar nichts zu schaffen. Der genaue hebr. Name des Schakal ist שָׂרָא wie noch jetzt im Arab. واري der Heuler.

- 7 Sie grübeln Bubenstücke aus —
Haben fertig gebracht schlaue geplanten Plan,
Und eines Mannes Inneres und Herz ist tief!
- 8 Aber Elohim wird sie schießen mit dem Pfeile,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
- 9 Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
- 10 Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohims That,
Und sein Werk durchschauen sie.
- 11 Freu'n wird sich der Gerechte in Jahve und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensgeraden.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi superscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu entsagen. Der Midrasch bemerkt, daß er auf Daniel passe, den von den Satrapen mittelst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebrachten. Das ist auch wahr, aber nur eben deshalb, weil er spezieller Züge ermangelt und sich keiner der beiden großen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern läßt.

V. 2—5. Er beginnt oktastischisch wie er auch schließt. Das inf. Nom. שִׁירִי bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensreden; LXX (hier und 55, 3) zu allem. ἐν τῷ δέσσει μὲ. Des Feindes שִׁירִי ist der von ihm ausgehende (vgl. הִרְבֵּת אָדָם Spr. 29, 25). Der gattungsbegriffliche Sing. אִיִּבֵּי besonders sich sofort in der näheren Beschreibung pluralisch. סִיר ist der Club oder die Clique, רֶגֶשׁ (targ. = קָמִין z. B. Ez. 30, 10) der lärmende Haufe. Die Perf. nach אָשִׁיר sagen was sie nach wie vor thun, vgl. 140, 4 u. 58, 8., wo wie hier das Treten oder Spannen vom Bogen auf den Pfeil übertragen ist. דָּבַר מֵר (nicht דָּבַר wie Trg. liest) ist dem Bilde beigefügte Deutung wie 144, 7 (vgl. auch Jer. 9, 2: sie spannen ihre Zunge, ihren Lügen-Bogen). Indes ist auch gegen die Construction: die gespannt als ihren Pfeil bittere Rede (Hupf. Riehm) nichts einzuwenden. Das Bittere heißt מֵר מֵר stringere vom strengen adstringirenden Geschmacke, hier tropisch von wehe thuender (pfeil- oder stiletartig) verwundender Rede πικροὶ λόγοι. Mit dem Kal לִירֵדוֹ (11, 2) wechselt das Hi. יִרְדּוּ. Mit פָּצָאֵם macht die Schilderung einen neuen Ansatz. Das assonirende וְלֹא יִירָאֵם meint daß sie das thun ohne alle Scheu also auch ohne Scheu vor Gott (55, 20. Dt. 25, 18).

V. 6—7. Die böse Rede ist eins mit der bitteren v. 4, dem Pfeil den sie abdrücken wollen. Diese böse Rede, hier Abrede (Verabredung), machen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise die wirksame Ausführung sichern. סִפֵּי (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13. 69, 27 vgl. talm. שִׁפּוֹן שְׂלִישִׁי dreizüngig d. i. verleumderisch reden) ist hier mit הָ dessen verbunden, worauf ihr stolzes freches Reden abzielt. An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht: sie sagen (fragen), *qui conspiciat ipsis*. Man braucht לָמוּ nicht für לִי zu nehmen (Hitz.), auch ist es nicht Dativ-Obj. statt des Acc., sondern es ist ethischer Dat.: wer sehe oder zusehe ihnen d. i. irgendwelchen Einfluß auf sie ühend. Die Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher מִי seq. fut. in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob 22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist.

Ueber צִלְחָה s. 58, 3. Fraglich ist, ob הָמָנִי¹ erste Person (= הַמָּנִי) wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18., oder dritte wie Thren. 3, 22 (הָמָנִי, welches aufgelöst zunächst הָמָנִי und dann transponirt הָמָנִי wie מִצְנֻנָּה = מִצְנֻנָּה = מִצְנֻנָּה Jes. 23, 11 lautet). Die von Kennicot und de Rossi notirte LA מָמָנִי, von welcher Raschi ausgeht und nach welcher Lth. übers., hat keinen der ältesten Zeugen für sich, paßt nicht als Regens und ist nichts als unwillkürliche Erleichterung. Da הָמָנִי gew. fertig werden, aber doch auch wenigstens einmal Jer. 27, 8 fertig machen bed., so läßt sich מִפְּשֵׁי מִפְּשֵׁי entw. für sich nehmen und je nachdem man הָמָנִי als 1. oder 3. Person faßt übers.: sie klügeln Schurkereien aus: „wir sind fertig, ein kluger Streich ist ausgeklügelt, und des Menschen Inneres und Herz ist tief!“ oder da die eintretende Selbstrede durch nichts indicirt ist: sie klügeln Schurkereien aus, sind fertig — ein fein ausgeklügelter kluger Streich (Nominativ des Resultats) — oder mit trans. Bed. des הָמָנִי: die haben fertig gebracht einen u. s. w. (Hupf. Riehm Moll). Dies ist das Einfachste. Ironisch fügt der D. hinzu: des Menschen Inneres und Herz ist (ja freilich) tief. Die Form הָמָנִי für הָמָנִי befremdet nicht, da die Ps. da wo sie das sündliche Treiben der Gottlosen schildern sich in sprachlichen Sonderbarkeiten gefallen. Sie stellt Uebergang des $\mu\mu$ in $\mu\nu$ wie im Griechischen dar und entspricht den mouillirten Formen הָלִי für הָלִי Spr. 26, 7 und הָרִיזֵשׁ Ezr. 10, 16., wenn anders dieses aus pielischem *ldarros* entstanden ist (vgl. Böttcher §. 1123, 4). Zu הָלִי (nicht הָלִי) = הָלִי (אִישׁ) = הָלִי vgl. 118, 14^a; die steigernde Verbindung מִפְּשֵׁי מִפְּשֵׁי ist wie Jes. 28, 16 vgl. Ex. 12, 9. Spr. 30, 24.

V. 8—11. Tief ist des Menschen Herz und Inneres, aber nicht zu tief für Gott den Herzenskündiger Jer. 17, 9f. Dieser wird die Feinde seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zgedacht hatten, mit dem Todesstoß überraschen. Die folgenden *full. consec.* stellen das Künftige mit der Gewißheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung dar. Nach der Accent. ist v. 8 zu übers.: „da wird sie schießen Elohim, ein plötzlicher Pfeil werden ihre Wunden“. So zuletzt Hupf., aber wie kopfzerbrecherisch ist der Sinn, der sich hinter diesem Satze versteckt! Schon Trg. u. jüd. Ausll. verbinden anders: da wird sie schießen El. mit Pfeilen plötzlich, wobei aber, weil 8^b zu knapp und kahl ausfällt, פָּתְאוֹם in Ged. zu diesem Versgliede wiederholt werden soll, was sich selbst widerlegt. Man interpungire mit Ew. Hitz. Riehm: da schießt sie Elohim mit dem Pfeile, plötzlich entstehen (treten in Wirklichkeit) מִבְּרָחִים ihre Wunden (vgl. Mi. 7, 4), derer näml., welche ihrerseits das Mordgeschloß zu plötzlichem Treffschuß gegen den Biederer gerichtet hatten. Schwieriger noch ist 9^a. Die accentgemäße Erklärung Kimchi's: *et corruere facient eam super se, linguam suam* ist unausstehlich; das auf הָשׁוּיָם bezügliche proleptische Suff. (Ex. 2, 6. Iob 33, 20) müßte weiblich lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen“ ist ein bizarres Fan-

1) הָמָנִי in Baers *Psalt.* 1861 ist ein aus dem Heidenheims herübergewandelter Fehler.

tasiestück. Das obj. Suff. wird also *per enallagen* auf den Feind gehen. Aber nicht so (wie früher Hitz., der jetzt durch Textänderung nachhilft): „und es fallen sie die, über welche ihre Zunge erging.“ Diese Gerichtsvermittlung ist zusammenhangswidrig und auch das feierlich ernste עָלִימוֹ geht gleich dem יָדִי wahrscheinlicher auf die Feinde, als auf die Befeindeten. Besser Ew. Hgst.: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt.“ Das Subj. von יִבְשִׁילֶהוּ sind wie 63, 11. Iob 4, 19. 7, 3. Lc. 12, 20 unbenannt bleibende, Gotte dienstbare Gewalten und der Ged. עָלִימוֹ לְשׁוֹנָם (Umstandssatz) ist wie 140, 10., wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstil findet. In 9^b ist davon auszugehen, daß רָצָה בְּ in solchem Zus. die wolgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten bed. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon; הִתְנַחֵר bed. hier nicht „sich flüchten“ (Ew. Hitz.), sondern sich schütteln, wie Jer. 48, 27., näml. den Kopf schütteln 44, 15. Jer. 18, 16 — der bekannte (s. 22, 8) Gestus schadenfrohen höhnischens Staunens. Der Beifall gilt nach v. 10 Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Jahve's Gericht ist des Gerechten Erlösung. So freut sich denn dieser in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich in ihn um so vertrauensvoller, und alle Redlichen rühmen sich, näml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz geradaus auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich richtet. An die Stelle der prophetischen referirenden *futt. consec.* treten hier einfache *futt.* und dazwischen ein *perf. consec.* als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das prophetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

Danklied für bescherten Sieg und Segen.

- | | |
|---|---|
| 2 Dir wird Ergebung als Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde. | |
| 3 Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu. | |
| 4 Haben Fälle von Missethaten übermannt mich —
Unsere Frevel du, du sühnest sie. | |
| 5 Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen
Genießen wolln wir das Gute deines Hauses, | deine Vorhöfe!
deines heil'gen Tempels!! |
| 6 In furchtbaren Gerechtigkeitsthaten erhörst du uns,
Zuversicht aller Erdenenden | unser Heilsgott,
und fernsten Meers, |
| 7 Der Berge feststellt durch seine Kraft, | mit Macht gegürtet, |

- 8 Beschwichtigt das Gedröhn der Meere, ihrer Wellen Gedröhn
Und das Tosen der Nationen.
9 Darum fürchten sich der Erdgrenzen Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Ausgangsstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.
10 Du hast heimgesucht das Land, daß es überströmte,
Reichlich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ward voll von Wassern —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du es her;
11 Des Landes Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflühtes.
Durch Regenschauer löstest du es locker;
Sein Gewächs segnetest du.
12 Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise triefen von Fett.
13 Es triefen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
14 Bekleidet haben sich die Anger mit Herden
Und die Thäler hüllen sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

In diesem Ps., dessen Anschluß an den vorigen schon durch das hervorstechende **יְיָ יְיָ** beider 64, 10. 65, 9 erklärlich wird, treffen wir auf gleiche Ineinanderschlingung von Natürlichem und Geschichtlichem wie in Ps. 8. 19. 29. Die um das Heiligtum auf Zion gescharte Gemeinde preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von verheißungsreichen Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichen empfangen, vergißt sie nicht der Gebetserhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren, gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jahve's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äußerlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Der Frühling des dritten Jahres Jes. 37, 30., wo Juda den Sturz Assurs hinter sich und wieder der Ernte zureifende Fluren vor sich hatte, bietet für den Doppelinhalt des Ps. die geeignetste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Dem Sangmeister, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. 75, 1. 76, 1) macht uns daran nicht irre. Denn alle **לְדָוִד** überschriebenen Ps. von David abzuleiten halten auch wir für unkritisch. In vielen HSS (Complut. Vulg.) hat der Ps. neben *Eis τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυίδ ᾠδὴ* die Beischrift *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἱεζεκιήλ*, (ἐκ) τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἐμελλον ἐκπορεύεσθαι. Oberhalb des folg. Ps. hätte sie Sinn, hier aber keinen.

V. 2—5. Preis Gottes ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet. Die LXX übers. *σοὶ πρόπει ὕμνος*, aber **תִּיבִי** *tibi par est h. e. convenit laus* (Ew.) ist kein Sprachgebrauch (vgl. 33, 1. Jer. 10, 7), welchem in diesem Sinne **יָצָא** und **נָאָה** zur Verfügung standen. **תִּיבִי** bed. nach 22, 3 Schweigen und als ethischer Begriff Ergebung 62, 2. Der Wortstellung nach gibt es sich als Subjekt, **תִּיבִי** als Präd.; die Accente setzen wenigstens (*Iluj, Schalscheleth*) Bez. des einen Worts als Prädicats auf das andere als Subj. voraus, also nicht: dir

gebührt Ergebung, Lob (Hgst.), sondern: dir ist Ergebung Lobpreis d. i. Ergebung wird dir als Lobpreis (zutheil oder dargebracht). Gleichen Sinn gewinnt Hitz. durch die Textänderung: לֹךְ רַמְיָהוּ חֲהִילֵּל, wogegen dies daß לֹךְ חֲהִילֵּל nirgends im Psalter, sondern nur beim Chronisten vorkommt. Und da die Zusammengehörigkeit von לֹךְ חֲהִילֵּל (40, 4) einleuchtet, so brauchte der D., indem er רַמְיָהוּ als das was Gotte in Zion als Lobpreis zutheil wird dazwischen schiebt, keine Zweideutigkeit zu fürchten. רַמְיָהוּ ist die Gottesergebenheit welche auf ungeduldiges Vorgreifen und Eingreifen verzichtend Gotte ihre Sache anheimstellt und Ihn für sich handeln läßt (Ex. 14, 14). Das 2. Satzglied besagt daß dieser Lobpreis frommer Resignation nicht unerwidert bleibt. Wie Gott in Zion durch Gebet gepriesen wird, welches den eignen Willen still in den seinigen ergibt, so werden ihm auch, indem er solches Gebet erfüllt, Gelübde entrichtet. Daß dabei an Gebetserhörungen gedacht ist, zeigt v. 3., wo Gott „Gebets-Erhörer“ angeredet wird. Zu ihm als solchem und zwar, wie עֲרִידָה besagt (vgl. Jes. 45, 24), ohne anderwärts Hülfe zu finden, bis zu ihm sich Bahn brechend kommt alles Fleisch d. i. die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hilflosen Menschen nehmen samt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre letzte Zuflucht. Vor allem ist es das Gebet um Sündenvergebung, welches er gnädig erhört. Auf das Perf. 4^a folgt 4^b das Fut.; jenes formirt einen dem Sinne nach hypothetischen Vordersatz: gesetzt daß die Fälle von Verschuldungen mir übermächtig d. h. (vgl. Gen. 4, 13) eine unerträgliche Bürde geworden, so bist du es, der unsere Uebertretungen (als der allein es thun kann und auch thun will) sühnet (כָּפַר in dem überwiegenden Sinne des Vergebens, welchen das auf gleichen Wurzelbegriff des Ueberdeckens zurückgehende غَفَرَ hat). יִרְבֶּה ist so wenig als 35, 20. 105, 27.

145, 5 vgl. 1 S. 10, 2. 2 S. 11, 18f. bedeutungslos: es zerlegt den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände. Wie gut hat es somit derj., welchen (erg. אֲשֶׁר) Gott erwählt und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, daß er bewohne seine Vorhöfe (Fut. im Werthe eines Absichtssatzes wie z. B. Iob 30, 28, s. dort) d. i. dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion gescharte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewußtsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בְּחֶרֶץ) ermuntert, die Gnadengüterfülle (טוֹב) des Hauses Gottes, des Heiligen ἁγίου seines Tempels d. i. seines h. Tempels (קֹדֶשׁ wie 46, 5 vgl. Jes. 57, 15) in vollen Zügen zu genießen (שָׂבַע mit בָּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet, dankt man nicht besser, als daß man darnach hungere und dürste und die arme Seele damit sättige.

V. 6—9. Preis Gottes ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat. Das Fut. תִּכְנֶנִּי bekennt präsentisch eine fortwährend gültige Erfahrungsthatsache. יוֹרְאוֹת könnte nach 20, 7 wie 139, 14 Acc. der näheren Bestimmung sein, aber warum nicht nach 1 S. 20, 10.

Iob 9, 3 zweiter regirter Acc.? Gott erhört seines Volks Gebet überschwänglich. Er erwidert diesem **נִירָאִיר** furchtbare Thaten. naml. **בְּצִדִּיק** in streng den Willen seiner Heiligkeit durchführendem Walten (z. zu Jer. 42, 6), hier gegen die Zwingherrn seines Volks, so daß er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (**יָם** Constr., wie öfter, mit beibehaltenem *ā*) der Fernen“ ist das ferngelegener Gegenden (vgl. 56, 1). *Significatur*, bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium, sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur, sive non* (also ähnlich wie **γρόντες** Röm. 1, 21. Psychol. S. 347). Aber dem Zus. und der subjektiven Begriffsfärbung nach ist **מִבְּטָח יוֹגֵר**¹ von der gläubigen Anerkennung zu verstehen, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeugung in der gesamten Menschheit gewinnt (vgl. Jes. 33, 13. 2 Chr. 32, 22 f.). In der Natur- und Menschenwelt erweist er sich als der Machtunggürtete, dem alles sich fügen muß. Er, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ist es, der die Berge feststellt (vgl. Jer. 10, 12) und das Brausen des Weltmeers stillt. Bei den Bergkolossen mag der D. schon die Weltmächte (s. Jes. 41, 15) im Sinne haben; bei den Meeren bringt er diese allegorische Gedankenverknüpfung zum Ausdruck. Das Gedröhn der Meereswogen und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen (Jes. 17, 12—14). Wenn Er das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. **אִזְרוֹר** (von dem urspr. *fem.* **אָזַר** = *āwājat* v. **אָזַר** bezeichnen Num. 34, 10) *σημεῖα* heißen hier seine wundersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. **בְּצִדִּיק** v. 6 (auch Jes. 26, 15) lautet außer Annexion **קִצְוֵי**. „Ausgangsstätten des Morgens und Abends“ sind Ost und West mit Bezug auf ihre Bewohner. Irrig versteht Lth. **מוֹצָאֵי** (mit Tonrückgang auf *penult.* wie Jes. 41, 18) geradezu von den Geschöpfen, welche Morgens und Abends „webern“ d. i. sich fröhlich hin- und herbewegen. Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen an- und der Abend hereinbricht. Inwiefern von der Abendsonne **בֹּא** nicht **רָצָא** gesagt wird, ist die Verbindung zeugmatisch, aber nur gewissermaßen, denn **מִבְּטָח עֶרֶב** (Ew.) sagt man auch nicht. Richtig Perret-Gentil: *les lieux d'où surgissent l'aube et le crepuscule*. Diese beiden versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

V. 10—14. Preis Gottes ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat. In v. 10—11 wird Gotte dafür gedankt, daß er den zum Pflügen (s. Jes. S. 389 f.) und zum Gedeihen der Aussaat erforderlichen Regen spendet, so daß wie v. 12—14 besagen die Aussicht auf eine reiche Ernte vorhanden ist. Diese selbst ist, wie aus 14^b hervorgeht, noch nicht eingeheimst. In v. 10—

1) Nach Masora und *Michlol* 184^a ist hier (wie auch Spr. 25, 19) trotz des *st. const.* **מִבְּטָח** zu schreiben. Ebenso **מִשְׁקָל** Ezr. 8, 30 (wo Norzi sich auf Abulwalid beruft).

11 ist alles Rückblick, in v. 12—14 alles Schilderung des vor Augen stehenden Segens, den Gott auf das nun zu Ende gehende Jahr gelegt hat. Wären freilich die Formen *רִיחַ* und *נִחַח* bittende Imperr., so schloße sich an den Rückblick in v. 11 die Bitte um den Früh- oder Saatregen, und der Standpunkt wäre nicht um Passa und Pfingsten, die beiden Ernteanfangsfeste, sondern um Laubhütten, das Erntedankfest, und v. 12—14 wäre Blick in die Zukunft (Hitz.). Aber daß in v. 11 der Rückblick in Ausschau umschlägt, ist durch nichts angezeigt; der D. fährt in gleichem Thema fort und danach stellt er auch die Worte, weshalb *רִיחַ* und *נִחַח* anders zu verstehen sein werden. *שֶׁקֶק* neben *הַעֲשִׂיר* (bereichern *ditare* wie Spr. 10, 4) bed. überlaufen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen, v. *שֶׁקֶק* (*Hi.* Jo. 2, 24 in Ueberfluß ergeben) *סֹאק* treiben, antreiben, hinter einander hergehen und auf einander folgen lassen. *רַבִּי* (wofür 62, 3 *רַבָּה*) ist Adv. reichlich 120, 6. 123, 4. 129, 1., ein Constructivus mit weggelassenem Genitiv wie *מֵאָר* hundertmal Koh. 8, 12 mit weggelassenem *מֵעֲמִים* ist *Hi.* mit verkürztem Inlaut, was Rückgriff auf die Grundform wie 1 S. 17, 25.¹ Brunnen *פְּלִיג* Gottes heißt hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. *כֵּן* „so recht“ alliterirt mit *יִרְחֵן* herrichten und erhält dadurch eine eigentümliche Doppelfärbung. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäß der Fülle seines Quellborns, indem er näml. des Landes Furchen reichlich wässerte (*רִיחַ inf. absol.* statt *רִיחַ*, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10; Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte (*גְּדִירָה* defectiver Plur. wie z. B. Ruth 2, 13), welche die Pflugschar gemacht, senkte d. i. durch Regen einweichte. *תֵּלֵם* (wurzelverw. mit *תָּל tell* Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf) bed. die Furche als durch Aufwerfen oder (wenn von *תָּלַם ébrécher* einen Bruch, Riß, Scharte in etwas machen) Einreißen, Aufbrechen der Erde gebildete, *גְּדִיר* (wurzelverwandt mit *uchdûd* und *chatt*, den gewöhnlichen arab. Wörtern für Furche²) als durch Einschneiden gebildet.

1) In diesem *עֲשֶׂרָה תַעֲשֶׂרָה* steckt der Name der *עֲשֶׂרָה* (*Istar* oder *Astarte*) und dessen Deutung.

2) Irrig erkl. Fürst *תֵּלֵם* das Beet im Untersch. von *מַעֲבָה* oder *מַעֲבִית* (s. zu 129, 3) der Furche. Beete wie die unserer Kartoffelfelder kennt der syrische Feldbau nicht; eine damit annähernd vergleichbare Art heißt *ketif* (*כֶּתִיף*), eine andere weit breitere *meskeba* (*מַשְׁכְּבָה*). Das arab. *tilm* (*תֵּלֵם*, hebr. *תֵּלֵם* = *talm*), nach dem Kamûs (wie wirklich im maghrebinischen Arabisch) *talam* (*תֵּלֵם*), entspricht völlig unserer Furche d. i. (wie der türkische Kamûs erkl.) dem grabenähnlichen Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reißt. Nešwân (I, 491) sagt: Das ZW *talam*, Fut. *jatlum* und *jatlim* bed. in *Jemen* und im *Gôr* (dem Küstenlande des rothen Meeres) die Spalten (*الشقوق*) welche der Pflüger bildet, und *tilm* Collectivplur. *tilâm* ist in den genannten Ländern die Furche des Saat-

In v. 12 erscheint das Jahr an sich als Jahr göttlicher Güte (טוֹבָה *bonitas*) und der voraussichtliche Ernteseget als die ihm aufgesetzte Krone; denn: du hast gekrönt „das Jahr deiner Güte“ und „mit deiner Güte“ sind verschiedene Aussagen, mit denen sich auch verschiedene (obwol sachlich verwandte) Vorstellungen verknüpfen. Die Futt. hinter עֲצֵרָה schildern dessen vorliegende Folgen. Die Wagenspuren (s. Dt. 33, 26) triefen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13^b personificirt in der bes. bei Jesaia (z. B. 44, 23. 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Ihr lebensfrisches pflanzliches Aussehn wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die vordem kahl und traurig aussehenden umgürten, und das Getreide (בֵּר wie arab. *burr* Weizen von der Reinheit und Gediegenheit benannt) mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler hüllen (עֲצֵרָה mit dem Acc. wie تَعَطَّفُ mit ب des Kleides: es um sich werfen, umnehmen). Die Schlußworte besagen, mit dem Anfang des Ps. sich zusammenschließend, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Hupf. Böttch.), von denen, auch von dem Rauschen der wogenden Aehrenfelder (Kimchi), nicht gesagt werden kann, daß sie singen. Der Ausdruck fordert Menschen zu Subj. und geht auf diese in weitester Allgemeinheit (Lth.: *Das man jauchzet und singet*). Ueberall Aufjauchzen aus tiefster Brust (*Hithpal.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קִינָה.

PSALM LXVI.

Dank für eine nationale und persönliche Errettung.

- 1 Jauchzet Elohim, alle Lande,
- 2 Harfnet Ehre seines Namens,
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
- 3 Sprecht zu Elohim: „wie furchtbar sind deine Werke!
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
- 4 Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,
Harfnen deinen Namen.“ (*Sela*)

feldes. Einige sprechen das Wort auch *tilm*, Collectivplur. *tilâm*.“ So heutigen Tages allgemein in *Haurân*; in *Edre'ât* hörte ich die Wasserfurche eines Saatesfeldes *tilm elkanâh* (تِلْم القَنَاة) nennen. Aber diese Aussprache mit ث ist sicher nicht die urspr., sondern entstanden durch Unterschiebung des verwandten und geläufigeren Verbalstamms ثَلَم, vgl. شَرَم schlitten (*surêm* Hasenscharte). Anderwärts in Syrien und Palästina, auch da wo man die Laute ت und ث wol scheidet, habe ich nur die Aussprache *tilm* gehört. Wetzst. [ثَلَم bed. ébrécher eine Bresche (Scharte) machen; in ثَلَب wird es auf den Ruf übertragen: gleichsam in jemandes Reputation eine Bresche machen].

- 5 Kommet und sehet die Großthaten Elohims,
Des furchtbar waltenden über die Menschenkinder!
- 6 Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fuße —
Allda freuten wir uns seiner!
- 7 Er der in seiner Stärke herrschet endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so groß thun! (*Sela*)
- 8 Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasset erschallen laut sein Lob —
- 9 Der unsre Seele versetzt in Leben
Und nicht überlassen dem Wanken unsern Fuß.
- 10 Denn du hast geprüft uns, Elohim,
Geschmolzen uns wie Silber-Schmelzung.
- 11 Du brachtest uns in die Zwingburg hinein,
Legtest drückende Last auf unsere Lenden,
- 12 Liebest Elende unser Haupt überfahren,
Wir geriethen ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt in reiche Fülle.
- 13 Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,
Werde dir bezahlen meine Gelübde,
- 14 Wozu weit aufgethan sich meine Lippen
Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.
- 15 Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen
Nebst Opferdampf von Wid dern,
Werde opfern Rinder samt jungen Böcken. (*Sela*)
- 16 Kommt, höret, so will ich erzählen, ihr Gottesfürchtigen alle,
Das was er gethan meiner Seele.
- 17 Zu ihm mit meinem Munde rief ich —
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
- 18 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
- 19 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
- 20 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgethan mein Gebet
Und seine Gnade von mir hinweg.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung sowol מזמור als שיר überschrieben sind (65—68). Das Wortpaar שיר מזמור steht nach den Acc. in *st. constr.* (88, 1), bed. also einen Psalm-Sang oder ein Psalm-Lied.¹ Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: *dir bezahlt man Gelübde* und in 66, 13: *ich werde dir bezahlen meine Gelübde*; in Ps. 66, 20: *gebenedeiet sei Elohim* und in 67, 8: *Benedeien wird uns Elohim*. Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, daß das 55 mal im Psalter vorkommende לְמִנְצָה überall sonst, ausg. diese zwei anonymen Ps., den Namen des Dichters neben sich hat. Auf musikalische Begleitung weist auch das häufige סִלָּה beider Ps. Diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften sprechen eher für vorexilische als nach-

1) Wenn *canticum psalmus* (nicht *psalmi*) übers. werden sollte, würde wol שיר לְמִנְצָה שיר מזמור accentuirt sein (transformirt aus שיר מזמור nach Accentuationssystem XVIII, 4).

exilische Abkunft beider Ps. Beide sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אלהים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֱלֹהֵי.

Auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft erhebt sich in Ps. 66 der Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen; die Gemeinde ist bis v. 12 redendes Subj. Von v. 13 tritt die Person des D. in den Vordergrund, aber was ihn zu Dankesopfern verpflichtet ist nichts anderes als was die Gesamtheit und er mit ihr erlebt hat. Dieses Erlebnis näher zu bestimmen gelingt kaum. Das hohe Bewußtsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder wider Willen, sich beugen muß, ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrophe Assurs unter Hizkia lebendig geworden. Aber weder in Jesaia noch in Hizkia läßt sich der D. dieses Ps. vermuten. Wenn עולם v. 7 die Welt bedeutete (Hitz.), so wäre er (s. 24, 9) einer der jüngsten unter den ältesten Verfassern, aber es bed. dort was überall im ältesten Hebräisch.

In der griech. Kirche heißt dieser Ps. *Ψαλμὸς ἀναστάσεως*, die LXX überschreibt ihn so, viell. mit Bezug auf v. 12 *εἰσάγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν*.

V. 1—4. Die RA שים כבוד ל' bed. sonst (Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) Gotte Ehre geben, hier mit einem zweiten Acc. entw., wenn man תהלתו als Objektsacc. faßt: *facite laudationem ejus gloriam* = *gloriosam* (Mr. u. A.), oder, wenn man, was die Wortfolge näher legt, כבוד als Objektsacc. und jenes als Prädicatsacc. faßt: *reddite honorem laudem ejus* (Hgst.) nicht mit appositioneller Fassung des תהלתו: *reddite honorem, scil. laudem ejus* (Hupf.), wobei man לו vermißt, was auch Riehms Conj. כבוד nicht ändert. Das לו liegt in תהלתו, welches s. v. a. לו לְהַתְּהִלָּה. Unnötig ist es, mit Hgst. zu übers.: Wie furchtbar bist du in deinen Werken; es dürfte dann אֲתָה nicht fehlen. Eher könnte מַעֲשֵׂיךָ Sing. (Hupf. Hitz.) sein, aber diese Formen mit erweichtem ם des Stammes schwinden bei näherer Betrachtung auf nur wenige Fälle zus., und auch an sich ist der Plur. (vgl. מַעֲשֵׂיךָ v. 5) passender; der Sing. des Präd. (was für eine furchtbare Sache) geht hier wie häufig z. B. 119, 137 dem dinglichen Plur. voraus. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heißt, ist wesentlich eins mit dem Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3 f., welches *μεγάλα καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου* anhebt.

V. 5—7. Mit מַעֲשֵׂים wechselt als Bez. der göttlichen Thaten מַעֲשֵׂיךָ (v. 5) That und zwar Großthat, wie *فَعَال* spec. Gutthat), während עֲלִיָּה die Handlung und Handlungsweise (v. 6 mit der Grundbed. *supervenire*) bed. Obwol die Aufforderung: kommt und sehet . . (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) durch zeitgeschichtliche, in ihren Folgen vorliegende Machterweisungen Gottes veranlaßt ist, so ist die Uebers. des נִשְׁמְחָה־בוּ שָׁם: „Allda wolln wir freun uns seiner“ dennoch unnatürlich und, recht besehen, weder grammatisch noch sachlich erforderlich. Denn da שָׁם hier s. v. a. אֵיזוּ ist und das Fut. nach אֵיזוּ Aoristbed. annimmt und da die cohortative Futurform auch sonst z. B. nach עַר 73, 17 und in Sätzen hypothetischen Sinnes auf die Vergangenheit bezogen werden kann, und zuweilen wenigstens mit Zurückversetzung in die Vergangenheit vorkommt 2 S. 22, 38., so läßt sich die Uebers.:

Allda freuten wir uns seiner syntaktisch nicht anfechten. Zu dem „wir“ vgl. Jos. 5, 1 *Cheth*. Hos. 12, 5. Die Gemeinde aller Zeiten ist eine solidarische Einheit. Sie lenkt hier die Aufmerksamkeit aller Welt auf die Großthaten Gottes in der ägyptischen Erlösungszeit: die Trockenlegung des Schilfmeers und des Jordans, indem sie auf Grund des gegenwärtig Erlebten v. 7 sagen kann, daß die Herrschermacht Gottes noch immer dieselbe ist: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht **עוֹלָם**, nicht: über die Welt, schon deshalb nicht weil das **בְּעוֹלָם** heißen müßte, sondern: in Ewigkeit (Acc. der Dauer wie 89, 2 f. 45, 7) und also wie in der Vorzeit, so in alle Zukunft; seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern, die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Das *Chethib* lautet **הָרִימֵי**, wofür *Keri* **הָרִימֵי**; der Sinn bleibt der gleiche, **הָרִימֵי** kann (auch ohne **הָרִי**, ראש, 75, 5) „Erhebung üben *superbire*“ bed. Durch **לְמוֹ** wird das stolze Gebaren als selbstisches, als ungenirt sich breitmachendes bez. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffart sicher dünken! Es gibt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen unwiderstehlicher Macht erliegt was sich nicht seinem wolmeinenden Willen fügt.

V. 8—12. Welcherlei Ereignis das ist, an dem sich bewährt hat, daß der Gott, welcher Israel aus Aegypten erlöst hat, immer noch seine alte Herrschermacht besitzt und ausübt, zeigt dieser wiederholte Aufruf der Völker zur Betheiligung an dem *Gloria* Israels. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele ins Leben (**בְּחַיִּים** wie **בְּחַיִּים** 12, 6) d. i. in den Bereich des Lebens versetzt; er hat dessen Fuß nicht überlassen dem Wanken zum Falle (**לְמוֹט** LXX *ἐς σάλον*, Subst. wie 121, 3., vgl. die umgekehrte Constr. 55, 23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelztiegel geworfen, um es durch Leiden zu entschlacken und zu bewähren — ein Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Zach. 13, 9. Mal. 3, 3. Ueber den Sinn von **מִצִּידָה** entscheidet Ez. 19, 9., wo **הָבִיא בַּמִּצִּידוֹת** „in Frohnvesten hineinbringen“ bed.; ohnehin hat das Bild vom Jagdnetz (obwol auch dieses ebensowol **מִצִּידָה** als **מִצִּידָה** heißt) hier keinen Halt im Zus. **מִצִּידָה** (s. 18, 3) bed. *specula* und zwar sowol die natürliche als künstliche Hochwarte, hier die feindliche Zwingburg als Bild gänzlichen Freiheitsverlustes. Hiezu paßt auch die 11^b daneben genannte schwere Belastung. **מִצִּידָה** Beengt-, Gehemmtsein (s. 55, 4), hier Lastendruck, ist ein Hofalbildung, wie **מִצִּידָה** Ausgespanntsein Jes. 8, 8., vgl. die gleichen männlichen Gebilde 69, 3. Jes. 8, 23. 14, 6. 29, 3.; die Lenden werden genannt, weil beim Tragen schwerer Lasten, die man niederhockend aufzunehmen hat, die untere Rückgratsgegend vorzugsweise theilhaft ist.¹ Das **מ** in **מִצִּידָה** ist bei Baer dagessirt nach der Regel des **אחרי מרחיק** (des zweiten der Ges. §. 20, 2^a besprochenen Fälle),

1) „Das arab. **مَنْعَن**, hebr. **מִצִּידָה** bed. die Lenden, das Kreuz, den Stützpunkt des ganzen Oberkörpers und bes. des lasttragenden Rückens“, Fleischer in Fürsts Orient, Literaturblatt 1841 Col. 136.

aber diese Regel findet hier keine Anwendung. אָנֹכִי heißen häufig 9, 20 f. 10, 18. 56 2. Jes. 51, 12. 2 Chr. 14, 10 die Tyrannen als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Contrast mit ihrem um so empörenderen herrischen und selbstvergötterischen Gebaren. Gott fügte es so, daß Elende auf Israels Kopfe ritten. Oder ist zu erklären: er machte sie hinfahren über Israel (vgl. 129, 3. Jes. 51, 23)? Schwerlich, da es dann *in dorso nostro* heißen würde, was die lat. Uebers. willkürlich substituiren. Die Präp. לְ statt עַל ist mit Bezug auf die RA לְ יָשָׁב gebraucht: hinsitzend auf Israels Kopf ließ Gott sie daherreiten, so daß es nicht einmal den Kopf frei erheben konnte, sondern in seinem Selbstgefühl aufs schmäzlichste gekränkt ward. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43, 2 ein Bild wechselnder äußerster Todesgefahr. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לְרִנָּה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluß und Ueberschwang des Wolergehens. Die LXX, welche εἰς ἀναψυχήν (Hier. in allen drei Texten: *in refrigerium*) übers., hat wie auch Trg. לְרִנָּה gelesen; Symm. εἰς εὐσυχωσίαν viell. לְרִנָּה (119, 45. 18, 20), obwol auch לְרִנָּה im nachbiblischen Hebr. (nach dem Aram.) ‚ins Weite‘ bed. Dies gibt einen strafferen Gegensatz. Aber der Zustand der Bedrängnis war ja auch ein Zustand der Entbehrung. Nöthig ist die Aenderung nicht.

V. 13—15. Von hier an redet der D., aber wie die Mannigfaltigkeit und Art der Opfer zeigt, als Mitglied der Gesamtheit. Voranstehn die עֹלוֹת, die Gaben anbetender Huldigung; כֹּחַ ist, wie Lev. 16, 3. 1 S. 1, 24 vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נָדָרִי sind besonders שְׁלָמִי gemeint. פָּחַד פָּחַד kommt auch anderwärts vor von dem durch Noth erpreßten unwillkürlichen Geloben außerordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אָשֵׁר ist auf die Gelübde bezüglichlicher Objektsacc. *quae aperuerunt* = *aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In v. 15 wechselt mit הַעֲלֵה, dem Synon. von הִקְטִיר, das geradezu (wie aram. u. phön. עֲבַר, gr. ἐρθεῖν, lat. *facere*) in der Bed. „opfern“ gebräuchliche עָשָׂה (Ex. 29, 36—41 u. ö.). Die darzubringenden Opfer werden hergezählt. מִיָּהִים (incorrekt für מִיָּהִים) sind markige fette Lämmer; Lämmer und Rinder בָּקָר haben unter den opferbaren Thieren die allgemeinste Verwendung. Der Widder אֵיל dagegen ist das Ganzopferthier des Hohenpriesters, der Stammfürsten und des Volkes, und erscheint auch als Schelamimthier nur bei den Schelamim Ahrons, des Volkes, der Stammfürsten und Num. 6, 14 des Nazir. Der jüngere Ziegenbock עֲזָאֵד wird als Ganzopferthier nie erwähnt, wol aber als Schelamimthier der Stammfürsten Num. c. 7. Wahrsch. also werden mit עֵם die in Anschluß an die Ganzopfer darzubringenden Schelamim eingeführt, so daß קֶטֶף die auf dem Altar in Feuer verduftenden Fettstücke derselben bed. Die אֵילִים fordern, daß der D. hier in Selbstzusammenfassung mit dem Volke redet.

V. 16—20. Die Anrede v. 16 ergeht im weitesten Umkreis wie v. 5 und 2 an alle Gottesfürchtige, wo immer auf Erden sich solche befinden. Ihnen allen möchte er zu Gottes Verherrlichung und ihrer eignen Förderung erzählen was Gott ihn hat erleben lassen. Das indivi-

duell lautende לִיפְשִׁי ist nicht dagegen, daß das Erlebnis wundersamer Gebetserhörung, welches er meint, ein mit der Gemeinde erlebtes ist. Er rief zu Gott (אֱלֹהִי nicht mit *Dechû*, sondern *Mercha* nach Ben-Bil'am und anderen Zeugen) mit seinem Munde (also nicht blos stillinnerlich, sondern laut und heftig), und „ein Hymnus (רִיזִים¹ Erhebendes, Nebenform zu רִיזִים, wie עִלֵּל zu שׁוּבֵב, שׁוּבֵב עִלֵּל) war unter meiner Zunge“ d. h. ich ward auch sofort meiner Erhörung so gewiß, daß ich schon den Lobgesang in Bereitschaft (s. 10, 7) hatte, den ich, wenn die erbetene und mir vergewisserte Hülfe einträfe, anstimmen wollte. Denn das Absehn seines Herzens war nicht etwa in Widerspruch mit seinen Worten אֲנִי gottwidrige Nichtswürdigkeit; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Man übers.: wenn ich es in meinem Herzen auf Heilloses abgesehen hätte, so würde der Herr nicht hören, nicht: so würde er nicht gehört haben, sondern: so würde er überhaupt nicht hören, denn heuchlerisches Gebet aus einem Herzen, welches nicht aufrichtig auf ihn sein Absehen hat, hört er nicht. Daß hinter seinem Gebet nicht ein solches Herz versteckt war, widerlegt v. 19 aus dem entgegengesetzten Erfolge. In der Schlußdoxologie faßt die Acc. mit Recht תְּפִלָּתִי וְחַסְדִּי zusammen. Gebet und Gnade verhalten sich wie Ruf und Echo. Man sollte תְּפִלָּתִי וְחַסְדִּי erwarten, aber so heißt es nicht: תְּפִלָּתִי ist auf beides bezogen. Wenn Gott von einem Menschen dessen Gebet und seine Gnade hinwegthut, so heißt er ihn schweigen und versagt ihm gnädige Erhörung. Der D. aber preist Gott, daß er ihm weder die Freudigkeit des Gebets noch die Bewährung seiner Gnade entzogen hat. In diesem Sinne macht Augustin hiezu die praktische Bem.: *Cum videris non a te amotam deprecationem tuam, securus esto, quia non est a te amota misericordia ejus.*

PSALM LXVII.

Ernteaussicht.

- 2 Elohim sei uns hold und segne uns,
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns — (*Sela*)
- 3 Daß kund werde auf Erden dein Weg,
Unter allen Heiden dein Heil.
- 4 Loben mögen dich Völker, Elohim,
Loben mögen dich die Völker alle.
- 5 Es mögen sich freuen und frohlocken Nationen,
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden wirst du leiten. (*Sela*)
- 6 Loben mögen dich Völker, Elohim,
Loben mögen dich die Völker alle.

1) Kimchi, *Michlol* 146^a, Parchon unter רִיזִים und Abenezra in seinen beiden Grammatiken lesen רִיזִים mit *a* statt *ā*, vgl. aram. arab. رِيزِم (עִלֵּל mit עִלֵּל), was Heidenheim und Baer aufgenommen haben.

7 Die Erde hat gegeben ihre Frucht —

Segnen wird uns Elohim unser Gott.

■ Segnen wird uns Elohim,

Und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

Wie Ps. 65, so feiert auch dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, ein Sang-Psalm* (מזמור שיר) überschriebene den Segen des Landbau's. Wie Ps. 65 betrachtet auch dieser den noch auf den Fluren stehenden und der Ernte gewärtigen Fruchtertrag in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheißung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, daß Gott mit seinem Volke ist und dessen Beruf an die gesamte Völkerwelt nicht unausgerichtet bleiben werde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlußgesang „Gott sei uns gnädig und barmherzig“ leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott gnädig sein“ hindurch.

Es sind drei anwachsende Absätze oder, wie man auch theilen kann: zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet, was überraschend dazu paßt, daß dieser Ps. bei einigen der Alten „das alttest. Vater-unser“ heißt.¹ Die zweite Hälfte hinter dem Dreizeiler beginnt v. 6 ebenso wie v. 4 die erste schloß. Dreimal wiederholt sich יְהוָה־רַבֵּנִי, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

V. 2—3. Der Ps. beginnt v. 2 mit Worten des Priestersegens Num. 6, 24—26. Mit אֶת־יְהוָה wünscht sich die Gemeinde die enthüllte Gegenwart das lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier hinter dem Widerhall des heiligsten und herrlichsten Segensspruchs fällt die Musik ein. לְרִצֵּי v. 3 ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: daß man erkenne, daß erkannt werde. Je gnadenreicher sich Gott der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher verbreitet sich von ihr aus die Erkenntnis dieses Gottes über die ganze Erde. Man erkennt da seinen הָרָה d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Rathschlusses und seine יְשׁוּעָה das Heil, worauf dieser abzielt, das Heil nicht Israels blos, sondern aller Menschheit.

V. 4—5. Das ist was herbeigewünscht wird: der Eingang aller Völker in das Reich Gottes, die ihn dann gemeinsam mit Israel als auch den ihrigen preisen. Sein Richten שָׁפֵט ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gemeint, wie in den christologischen Parall. 72, 12 f. Jes. 11, 3 f. מִי־יָשָׁר in ethischem Sinne für מִי־יִשְׁרָיִם wie 45, 7. Jes. 11, 4. Mal. 2, 6; הִנָּחָה wie 31, 4 von gnädiger Führung (anders als Iob 12, 23).

V. 6—8. Der mit gleichen Worten wie v. 4 ausgesprochene flehentliche Wunsch wird hier auf Grund einer vorliegenden Bewährung der Gnade Gottes gegen sein Volk zur frohen Aussicht: die Erde hat dargereicht ihre Frucht (vgl. 85, 13), die ausgesäete und erhoffte. So wird denn Gott sein Volk segnen, indem er den bis zur Vollreife geschirmten Fruchtertrag zur Einscheuerung gelangen läßt, und dieser Segen ist zugleich Gewährleistung ferneren Segens, vermöge dessen (Jer. 33, 9.

1) s. Sonntags *Tituli Psalmorum* (1687), wo er deshalb als Rogate-Ps. ausgelegt ist.

Jes. 60, 3 vgl. dagegen Jo. 2, 17) es dahin kommen wird, daß alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erdwelt den Gott Israels ehrfürchten (יִירָאוּ, nach anderer LA defectiv יִירֵא). Denn das ist der Weg Gottes, daß alles Gute was er Israel erzeugt der Menschheit zugute komme, indem daran erkannt wird daß der Gott Israels der Lebendige und Gnädige ist. Riehm fordert für die zwei יִרְכֶנָּה v. 7. 8 gleiche optative Bed. wie v. 2. Aber 7^a ist Prämisse einer Erfahrungsthatsache und 7^b. 8 also eine daraus gezogene Schlußfolgerung des Glaubens. Inmitten von lauter Optativen steht 7^a außer Zusammenhang. Eben- das ist der Gedankenfortschritt des Ps., daß alle Wünsche schließlich sich in zuversichtliche Hoffnung verwandeln.

PSALM LXVIII.

Kriegs- und Siegeshymnus in Debora-Stil.

- 2 Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
- 3 Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;
Wie Wachs zerschmelzt angesichts des Feuers,
Mögen umkommen Frevler angesichts Elohims.
- 4 Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim
Und sich wonnen in Freude.
- 5 Singet Elohim, harfnet seinen Namen,
Dämmt eine Straße dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jäh ist sein Name und frohlocket vor Ihm.
- 6 Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsiß.
- 7 Elohim schafft Einsamen Hausstand,
Führt Gefangne hinaus in Wolergehen,
Jedoch Widerspenstige bleiben in Sonnenglutland.
- 8 Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,
Als du einherschrittst in der Einöde — (*Sela*)
- 9 Bebbe die Erde,
Auch troffen die Himmel vor Elohim,
Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.
- 10 Mit freigebigem Regen besprengtest du, Elohim, dein Erbe,
Und lechzte es, hast Du es aufgerichtet.
- 11 Deine Thierlein sind drin seßhaft worden,
Du bewirtheatest mit deiner Güte den Armen, Elohim.
- 12 Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,
Der Siegsheroldinnen ist ein großes Heer.
- 13 Die Könige der Heerscharen werden fliehen, fliehen
Und die Hausbewohnerin wird Beute theilen.
- 14 Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
- 15 Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiß auf Zalmon.

- 16 Ein Gebirge Elohim ist das Gebirge Basans,
Ein Gebirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
- 17 Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkliest hat drauf zu wohnen?
Jahve wird auch wohnen bleiben auf ewig.
- 18 Elohim reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
- 19 Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch von Widerspenstigen, daß wohnen bleibe Jäh Elohim.
- 20 Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. *(Sela)*
- 21 Er, Gott, ist uns ein Gott zu Rettungsthaten
Und Jahve der Allherr hat für den Tod Ausgangswege.
- 22 Ja Elohim wird zerschellen seiner Feinde Haupt,
Den haarigen Scheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
- 23 Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeresschlünden,
- 24 Auf daß du rührest deinen Fuß in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Antheil habe.
- 25 Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
- 26 Voranziehn Sänger, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfrauen.
- 27 In Gemeidechören benedeiet Elohim,
Den Allherrn, ihr aus Israels Quellborn.
- 28 Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schar,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naftali's.
- 29 Entboten hat dein Gott deine Obmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
- 30 Von deinem Tempel über Jerusalem aus
Mögen dir darbringen Könige Weihgaben.
- 31 Bedräu' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Daß sie sich niederwerfen mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
- 32 Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.
- 33 Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preisend mit Saitenspiel den Allherrn — *(Sela)*
- 34 Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme.
- 35 Gebt Gewalt Elohim!
- „Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.
- 36 Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligtümern;
Israels Gott gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke!
Gebenedeit sei Elohim!“

Ist es nicht ein bewunderungswürdig feiner Takt, mit welchem der Samler auf das *מִזְמוֹר שִׁיר* 67 das *מִזְמוֹר שִׁיר* 68 folgen läßt? Jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jahve aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz.

von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Stil, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; Binnie bez. ihn schön als *a magnificent triumphal anthem sparkling with gems from the earlier scriptures* — das Herrlichste des Schrifttums der Vorzeit ist darin concentrirt: die Signaleworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's hallen hier wieder, aber auch übrigens ist die Sprache so kühn und so eigentümlich, daß wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, daß das einfache **אלהים** 23 mal vorkommt, aber außerdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: **יהוה** v. 17., **אדני** 6 mal, **ה'אֵל** 2 mal, **שֶׁרִי** v. 15., **יה** v. 5, **יהוה אדני** v. 21., **יה אלהים** v. 19., so daß dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner großen Schwierigkeit gehen die Ausl., zumal die älteren, in Auffassung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander. In der Höllen- und Paradiesesfahrt, welche Immanuel Romi's Divan, betitelt **מחברות** (*Machberoth*), abschließt, sendet David „nach allen Commentatoren der Psalmen Damit man sehe wer denn errungen die Palmen. Da kamen alle nach denen er ausgesandt Mit ihren Commentaren herangerannt David Kimchi an ihrer Spitze Und verbeugten sich alle tief vor des Königs David Sitze. *Da gab er ihnen allen den 68sten Psalm auf Was stieg da für ein Qualm auf!*“¹ In diesem Sinne des italienisch-jüdischen Dichters hat Ed. Reuß in seiner Schrift: „Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851“ an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese lächerlich zu machen gesucht.

Der Ps. soll, wie Reuß schließlich entscheidet, zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, daß die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. Diese Auffassung beruht aber auf lauter exeg. Gewaltthaten², bes. der, daß v. 23 unter denen, die Gott zurückholen will, die Exulanten gemeint seien. Aus denen, welche aus Basan zurückgeholt werden, macht Reuß Exulanten Syriens und aus denen, welche aus Meerestiefen zurückgeholt werden, macht er Exulanten Aegyptens. Von dem auffälligen Zusammentreffen der Nennung der nördlichen Stämme (eingeschl. Benjamin) in v. 28 mit den asafischen Ps. weiß er nichts; Juda und Benjamin ist ihm Judäa, Sebulun und Naftali Galiläa im nachexilischen Sinne. Das Thier des Schilfes faßt er richtig als Emblem Aegyptens, aber Beziehung auf Syrien daneben zwingt er herbei. Nichtsdestoweniger rühmt Olsh. Reuß' Verdienste um diesen Ps., aber nachdem er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Comm. einverleibt, findet er doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maccabäern keine Ruhe und mittelst dreier Bedenken gelangt er auch diesmal auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Verpflanzung des Ps. in die Maccabäerzeit berufen wir uns auf

1) s. Abr. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule 1856 S. 61.

2) *Il ne nous paraît pas que le savant professeur de Strasbourg ait été beaucoup plus heureux que ses devanciers*, sagt Ch. Bruston in seiner Schrift *Un chant de guerre du temps de Josué ou nouvelle interprétation du Psaume LXVIII*, Paris 1866 (Separatabdruck aus dem *Bulletin théologique*).

Hitz., welcher doch auch scharfsichtig genug ist, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Er bez. den Ps. auf den in Gemeinschaft mit Josafat unternommenen siegreichen Feldzug Jorams gegen das abtrünnige Moab. Böttcher dagegen erkennt darin ein Siegesfestlied aus Hizkia's Zeit, welches nach der Heimkehr des jungen Königs von einem seiner Streifzüge gegen die im Ostjordanlande (Basan) damals schon sich festgesetzt habenden Assyrier bei dem großen Verbrüderungs-Passa antiphonisch vorgetragen worden sei. Anders (nach Rödigers Vorgang) Thenius. Er weiß die Situation so ganz bestimmt, daß er es hoch an der Zeit findet, daß die Acten über diesen Ps. zum Abschluß gebracht werden: es ist ein Ermuthigungslied angesichts des Kampfes, den Josia gegen Necho unternommen hat, und die hervorragende verhaßte Persönlichkeit v. 22 ist der Pharao mit seinem hohen künstlichen Haarschmuck auf dem rasirten Kopfe. Bekanntlich aber hatte jener Kampf für Israel einen denkwürdig kläglichen Ausgang, der Ps. wäre also ein Denkmal der ärgsten Täuschung. Alle diese und andere neuere Ausleger setzen eine Ehre darein, das überschriftliche לָרֹדֵר gar nicht zu prüfen. Und doch gibt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man dieses לָרֹדֵר dem Winde der Mutmaßung preisgibt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Fr. Volkm. Reinhard (in vol. II der Velthusenschen *Commentationes theol.* 1795), Stier und Hofm. den Ps. deuten. Aber dem widerspricht gleich die Art und Weise, wie der Ps. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch sein aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärender Inhalt. Jahve hat längst Wohnung gemacht auf dem heiligen Berge; der D. schildert in diesem Ps., einem der Kriegs- und Siegespsalmen, wie der Erhabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntnis abnöthigt, daß der Gott Israels von seinem Heiligtume aus unüberwindlich waltet. Ein weit geeigneterer Anlaß ist also der ammonitisch-syrische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde 2 S. 11, 11., und nicht erst damals wird dieser Hymnus entstanden sein, als nach beendigtem Kriege die Bundeslade auf den h. Berg zurückgebracht wurde (Hgst. Reinke), sondern als sie von da aus an der Spitze Israels sich gegen die verbündeten Könige und ihre Heere 2 S. 10, 6 in Bewegung setzte. Der Krieg währte bis ins 2. Jahr, wo ein 2. Feldzug unternommen werden mußte, um ihn zu Ende zu führen, wodurch die mögliche Entstehungszeit des Ps. wenigstens verzweifacht wird. Es ist klar daß in v. 12—15., noch klarer daß in v. 20—24 (und in erweitertem Gesichtskreise v. 29—35) der Sieg über die feindlichen Könige erst erhofft, in v. 25—28 also der Siegespomp vorausgeschaut wird. Es ist der Geist des Glaubens, welcher hier Jahve's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt sieht. Das Thema des Ps., über dessen Anlaß hinaus verallgemeinert (vgl. Schultz, Deuteronomium S. 129), ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften v. 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, daß die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Prophetie empor-schwingt, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Das

musikalische סלה kommt dreimal vor (v. 8. 20. 33). Diese drei Kraftstellen bieten der Auffassung des Gesamtsinns wichtige Gesichtspunkte.

Ob aber David Verf. ist? Das Gepräge des Ps. ist mehr asafisch als davidisch (s. Habakuk S. 122). Seine Beziehungen auf den Zalmon, auf Benjamin und die nördlichen Stämme, auf das Lied Debora's und überh. auf das Richterbuch (obwol nicht in seiner vorliegenden Redaktion) geben ihm ein efraimitisches Aussehn. Unter den dav. Ps. steht er einzig da, so daß die Kritik außer Stande ist, das לדרר zu rechtfertigen. Und ist 29^a Anrede des Königs, so führt es auf einen andern Dichter als David. Aber auf einen gleichzeitigen? Die Benennungen des sionitischen Heiligtums v. 30. 36 schließen einen solchen nicht aus. Nur die Bedrohung des „Thiers des Schilfes“ v. 31 scheint über David hinabzuführen, denn der Zündstoff der Feindschaft Aegyptens, welche unter Rehabeam zum Ausbruch kam, sammelte sich erst gegen Ende der Reg. Salomo's. Indes außerhalb des Gesichtskreises Israels lag Aeg. niemals, und daß es da wo die Unterwerfung der Reiche dieser Welt unter den Gott Israels in lyrisch-prophetische Aussicht genommen wird in erster Linie genannt wird, kann auch bei einem Dichter der Zeit Davids nicht befremden. Und hält uns v. 28 nicht diesseit der Reichsspaltung fest? Es müßte denn der gemeinsame Feldzug Jorams und Josafats gegen Moab (Hitz.) gemeint sein, dessen unterschiedslose Verherrlichung aber keinem Psalmisten ziemte.

V. 2—7. Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten. Ew. u. Hitz. nehmen יקים אלהים hypothetisch: Erhebt sich Gott, (so) zerstieben seine Feinde, was an sich syntaktisch möglich, hier aber nach allen Seiten hin verwerflich ist, denn die Futt. v. 2—4 bilden eine undurchbrochene Kette; sodann zeigt ein Blick auf den Verlauf des Ps. von v. 20 an, daß die Lage Israels, aus welcher heraus der D. schreibt, den Wunsch, Gott möge sich erheben und seine Feinde demütigen, aufzwang; schließlich entscheidet die Grundstelle Num. 10, 35., daß die Futt. in die Form des Wunsches umgekleidete Gebetsworte sind. In v. 3 richtet sich der Wunsch unmittelbar an Gott selbst und wird also zur Bitte; הנהיה ist aus הנהיה (wie הנהיה Jer. 32, 4) abgewandelt (wie umgekehrt הנהיה 7, 6 aus הנהיה), eine gesetzwidrige Gewaltsamkeit zu Gunsten des Gleichklangs (vgl. הנהיה für הנהיה Lev. 14, 43 und oben zu 51, 6) mit הנהיה, dessen Obj. sich leicht ergänzt (*dispellas sc. hostes tuos*) und absichtlich weggelassen ist, um die Anschauung unverwandter auf die aller Creatur unwiderstehliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs (נהג / נהג tak, sanscr. *tak* dahinschießen, laufen, zend. *tak*, wov. *vitakina* auflösend, neupers. *gudâchten* causativ: auseinanderlaufen machen = schmelzen) ein Bild menschlicher Ohnmacht. *Si creatura creaturam non fert* — bem. Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Der Wunsch v. 4 bildet die Gegenseite der vorausgegangen; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwinglichkeit der Freude zu malen, welche der Befreiung von Feindesjoche folgen wird; לפני wechselt sinnig mit מפני v. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun v. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem

Volke herziehend, in Bewegung und es ergeht v. 5 der Aufruf, ihn mit Gesang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt **בַּעֲרֹבוֹת**. Man darf nicht im Hinblick auf v. 34 **עֲרֹבוֹת** mit Trg. u. Talm. (*Chagiga* 12^b) als Namen eines der sieben Himmel fassen, wozu ohnehin das V. **עָרַב** vermischt, wirr, dunkel s. kein passendes Stammwort, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erkl. Dort zieht Jahve seinem Volke zu Hülfe, hier an dessen Spitze; er fährt durch die Steppen, um seines Volkes Feinde zu bekriegen. Nicht blos bei Hitzigs, auch bei unserer histor. Bez. des Ps. läßt sich an **עֲרֹבוֹת מִיָּאֵב** denken, denn durch diese führte der Weg nach Mèdebâ, wo die syrischen Miethstruppen der Ammoniter ihr Lager aufgeschlagen hatten 1 Chr. 19, 7 und nach Rabbath Ammon 2 S. 10, 7f. Ihm dem herrlichen unüberwindlichen Könige Bahn zu machen fordert **סֹלֵל** auf (vgl. Jes. 57, 14. 62, 10); **סֹלֵל** bed. aufschütten, dämmen, näml. eine erhöhte bequeme Straße, Symm. *καταστρώσατε*. Der Daherziehende hat das Heil seines Volkes zum Zwecke: „Jäh ist sein Name, so frohlockt vor ihm her“. Das **ב** vor **בְּרִיָּה** (S. Quinta: 1A) ist das hier wie Jes. 26, 4 beim Subj. stehende *Beth essentialis*: sein Name weset in **יָה** (hier im Psalter zum ersten Male) d. h. sein wesentlicher Name ist **יָה**, seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, daß er der in der Macht freier Gnade die Geschichte durchwaltende Gott des Heils ist. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird v. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hoherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hülfreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er ficht den Rechtsstreit der Wittwe aus (**בֵּין** Verbindungsform von **בֵּין** mit *a* statt *â* wie **חָרַשׁ** *faber*, **פָּרַשׁ** *Reiter*). Elohim ist ein solcher, welcher Vereinsamte oder Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; **בֵּיתָהּ** mit *He locale*, welches ebensowol auf die Frage wo? als wohin? Bescheid gibt, **בֵּית** Haus = Familienverband ist der Gegens. von **חֲדָד** *solitarius* einsiedlerisch 25, 16. Richtig Dachselt: *in domum h. e. familiam numerosam durabilemque eos ut patresfamilias plantabit*. Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wolstand; **בְּשִׁירוֹת** nur hier, *pluralet.* von **בָּשָׂר** syn. **אָשֵׁר** gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf 7^c aus. **אֵל** ist hier (vgl. Gen. 9, 4. Lev. 11, 4) ausnehmend oder entgegengesetzend (wie häufiger **אֲכֵן**) und das Prät. ist das des Erfahrungsthat-sächlichen. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die **סֹרְרִים** d. i. nicht v. **סִיר** die Abfälligen Aq. *ἀπιστάμενοι*, sondern wie 66, 7 v. **סָרַר** die Widerspenstigen Symm. *ἀπειθείς*, welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht leiden wollten. Diese müssen bewohnen **צִהֲרָהּ** (Acc. des Obj.) sonnverbranntes Land, v. **צָהָר** blendend hell, sonnig ausgedörrt s., syn. u. wurzelverw. **سَهْلٌ** (*Sahāra*) offne durch nichts vor der Sonne geschützte Steppe. Sie bleiben in der Wüste,

ohne in das Land zu kommen, welches, von den Wassern der Gnade befruchtet, in frischem Grün und reichen Früchten prangt. Hat der D. dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne, ὡς τὰ ἄλλα ἔφεραν ἐν τῇ ἐρημῷ (Hebr. 3, 17), so ist der Uebergang zum Folg. um so vermittelter. Indes bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jahve's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich.

V. 8—11. Er wiederholt v. 8 f. Worte Debora's Richt. 5, 4 f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33, 2 vgl. Ex. 19, 15 ff. zurück; für Hab. c. 3 ist hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. מַצֵּד stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend (Jes. 26, 21) sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. מַצֵּד, wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Scharen seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstename מִצְרַיִם gewählt, um den Contrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Das V. zu הָרַיִם קָדְשׁ ergänzt sich leicht; richtig Dachselst nach den Acc.: *hic mons Sinai* (sc. *in specie ita tremuit*). Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen (s. zu Hab. S. 136 f.). Die großartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, sind auf den ganzen Wanderzug, vertheilt, concentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte (רָעָשָׁה) Pausalform bei *Asla Legarmeh*) in weitem Umkreise des mächtigen Granitgebirges und die Himmel troffen, indem Gewitterwolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jahve, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels“; vom Sinai datirt das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Thora Israels König Dt. 33, 5. Die v. 10. 11 folgenden Futt. sind, da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und da Prätt. damit wechseln, mitvergangenheitlich zu verstehen, aber schwerlich so daß sich v. 10 auf die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs bez. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als seßhaftes Volk ihr Absehn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslande findet erst in der Besitznahme und Behauptung des Verheißungslandes ihren Abschluß. Demgemäß meinen v. 10. 11 den Segen und Schutz des da eingezogenen Volkes. גִּדְּלָהּ Gottes (*gen. auctoris* wie 2 M. 2, 4) ist das von Ihm Israel zuerkannte Erbland (79, 1. Jer. 2, 7) und גִּבְרִית גִּשְׁשׁ ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in dieses eingezogen, darauf herabgeregnet hat. גִּדְּלָהּ heißen Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet; גִּשְׁשׁ

נְדָבוֹת ist regengußartige Fülle von oben herabkommender guter Gaben. Das *Hi.* הִנִּירָה regiert hier wie das *Kal* Spr. 7, 17 doppelten Acc., sofern man näml. mit Hupf. u. A. nach dem Trg. נִחְלָחַךְ zu 10^a zieht; denn die Acc. nimmt וְנִלְאָהּ zus.: dein Erbe und zwar das verschmachtete (! *epexeg.* wie 1 S. 28, 3 Am. 3, 11. 4, 10). Aber dieses „und zwar“ ist zwecklos, warum nicht geradezu הִנִּלְאָהּ (wonach Hier.: *hereditatem tuam laborantem*)? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes“ (Böttch.) läßt sich nach der vorliegenden Vocalisation nicht übers., denn es müßte נִחְלָחַךְ oder נִחְלָחָה heißen. Und mit Suff. wird dieses *Ni.* zweideutig, zumal in diesem Zus., wo der Ged. an נִחְלָה Erbeigenthum, Erbe im Wurf liegt. Man ziehe also נִחְלָחַךְ zu 10^a und beginne 10^b mit וְנִלְאָהּ, wie LXX καὶ ἡσθύνησε, σὺ δὲ κατηστλώσας αὐτήν. Zwar ist נִלְאָה nicht hypoth. Prät. = וְנִלְאָתָה, es hat aber, wie öfter das artikellose Partic. (Ew. §. 341^b), den Werth eines hypoth. Satzes: und war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, erschöpftem Zustande (vgl. das wurzelverw. לָהָה Gen. 47, 13), so hast du es immer wieder fest hingestellt (8, 4. Ex. 15, 17) d. i. gestärkt, erquickt. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in v. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Thiere wohnten drin“. Die neuern Ausll. fassen fast alle חָיָה entw. nach 2 S. 23, 11. 13 vgl. 1 Chr. 11, 15 in der Bed. Zelt- oder Menschenkreis (v. חָיָה = حَوَى zusammenschlingen oder winden, חו/חו/ חו/ חו/ kreisen, einkreisen, umfassen) oder in der Bed. von חַיִּי (v. חַיִּי = חַיִּי) Sippe oder Stamm d. h. Complex Lebender (vgl. 1 S. 18, 18). Aehnlich schon Jefeth: عسكرك dein Heer. Aber das auch sonst asafische Gepräge dieses Ps. ist dagegen. Diese Psalmweise liebt die Vergleichung Israels mit einer Herde, so daß auch 74, 19 חַיִּי עֲנִיִּךְ nichts anderes als das Gethier deiner Armen, deine armen Thierlein bed. Allerdings ist dieser Gebrauch von חַיִּי eigentümlich, aber nicht so sonderbar, wie wenn man unter dem von Vögeln nirgends vorkommenden חַיִּי mit Hupf. die Wachteln Ex. c. 16 zu verstehn hätte — die Vermeidung von חַיִּי wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חַיִּי ζῶον liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also nach Mi. 7, 14 zu erkl., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Herde genannt wird: Gott schaffte, daß die Herde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהּ ist kein allgem. „dort“, so daß es auf die Wüste bezogen werden könnte, sondern geht hier wie v. 15. Jes. 8, 21 auf Israels Wohnland. חַיִּי 11^b ist die *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirtetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, לִי חַיִּי wie Gen. 43, 16. 1 Chr. 12, 39 herrichten zu essen und also bewirten, שׁוּבָה wie 65, 12. Jer. 31, 12. Der Sinn bleibt wesentlich der gleiche wenn man mit Ew. Hitz. רִיחַם חַיִּי nach 65, 10 auf die reiche Ausstattung des Landes bez., nicht der Wüste

(Olsh.), über welche die Schilderung längst hinaus ist; aber warum hätte der D. dann nicht **הִכִּינָה** geschrieben?

V. 12—15. Die nun folg. Futt. sind nicht mehr historisch (Riehm: von den Siegen der Richterzeit) zu verstehen; sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede v. 14, daß der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt, und der Eintritt des Gottesnamens **אֱלֹהֵי** nach 11maligem **אֱלֹהִים** ist Anzeichen eines neuen Anfangs. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute gibt. Das N. **אֱמִר**, nie in Genitivverhältnis und nie mit Suffix, weil die Eigentümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheißungswort 77, 9 oder Machtwort Gottes Hab. 3, 9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme 68, 34. Jes. 30, 30 oder Posaunenstoß Zach. 9, 14 vorgestellt wird, hier das Machtwort und gleichsam das Losungswort (Reuß, Baur), mit welchem er sich selbst zum Kampfe anbietend seiner bedrängten Gemeinde zu Hülfe kommt. Dieses thatsächliche Dreinreden zaubert mit Einem Male eine ganz neue Lage der Dinge hervor 12^b: die Siegesverkünderinnen — ein großes Heer. Sieg und Triumph folgt auf Gottes **אֱמִר** wie auf ein schöpferisches **יְהִי**. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabins Hand durch die Niederlage Sisera's, den Sieg Jefta's über die Ammoniter, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes entscheidendes Wort wird auch diesmal ergehen und der Evangelistinnen, wie Mirjam und Debora, wird ein großes Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt v. 13. Hupf. hält v. 13—15 für das Siegeslied selbst, das hier reproducirte Bruchstück eines alten Epinikion, aber es steht nichts im Wege, das uns verböte, hier unmittelbare Fortsetzung von v. 12 zu sehen. Die **צְבָאוֹת** sind die zahlreichen wolgerüsteten Heere, welche die Könige der Heiden in den Kampf wider das Volk Gottes führen; das sonst ungewohnte **מַלְכֵי צְבָאוֹת** (wofür *Schabbath* 88^b **מַלְאכֵי**) lautet wie ein ironisch herabsetzendes Gegenstück zum gewohnten **יְהוָה צְבָאוֹת** (Böttch.) — es ist die einzige Stelle wo das überall nur von den Heerscharen Israels vorkommende **צְבָאוֹת** von heidnischen Heerscharen gebraucht ist.¹ Dieser, der HErr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen und zwar wie die Anadiplosis (vgl. Richt. 5, 7. 19. 20) malt, weithin, nach allen Seiten hin; das *fut. energicum* mit seinem Ultima-Ton steigert den malerischen Ausdruck. Mit reicher Beute beladen kehren dann die Sie-

1) Das Stammwort **צָבָא** hat zur Wurzel **צָב** schwellen, hervortreten, arab.

صَبَا vom Hervorkommen der Klaue, des Zahns, des Sterns. Von gleicher Wurzel auch aram. **צָבָא** wollen, von überwiegender gleichsam die Brust schwellender Neigung, sinnverwandt **בָּעָה** **בָּעָה**. Die Wurzelbed. 'neigen', welche anzunehmen man versucht sein könnte (vgl. **مال** mit **ب** und **الى** von Schwenkung nach dem Feinde zum Zweck des Angriffs) vermag den Gebrauch von **צָבָא** nicht in seinem ganzen Umfange zu erklären. Vgl. übrigens meinen Aufsatz über den Gottesnamen **יְהוָה צְבָאוֹת** in der Luth. Zeitschr. 1874.

ger heim. **נִיָּה בֵּיתָה** ist, hier in kollektivem Sinne, die Frau, welche daheim bleibt (Richt. 5, 24) während der Mann in den Krieg zieht, nicht: die Schmucke (**נִיָּה** wie Jer. 6, 2) des Hauses, wonach Lth. mit LXX Vulg. Syr. übers.¹, sondern: die Bewohnerin oder Heimische (vgl. **נִיָּה** Wohnstätte Iob 8, 6) des Hauses, ἡ οἰκουμένη (vgl. unser „Frauenzimmer“, türk. *odalik* v. *oda* Zimmer). Beute vertheilen ist sonst Sache der Sieger, hier ist Vertheilung der den Einzelnen angefallenen Beutestücke gemeint, deren weitere Vertheilung der Hausfrau überlassen bleibt (Richt. 5, 30f. 2 S. 1, 24). Ew. sieht nun in v. 14 f. alte Siegesliedworte, aber 13^b ist ungeeignet solche einzuführen. Die Anrede v. 14 ist des Dichters, der hier den Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes schildert. Unmöglich ist es, die Taube von den entfliehenden Feinden mit ihrem schimmernden Reichtum zu verstehen (Moll nach Böttch.); die mit Israel kriegführenden Heiden können nicht einer Taube verglichen werden, sondern nur etwa die friedlich herzufliegenden Jes. 60, 8. Also leitet **אֵם** keine Frage des Befremdens über Nichtbetheiligung am Kampfe ein, sondern es ist ein aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche streifendes ‚wenn‘ wie z. B. Iob 14, 14 (s. zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (**שְׁפָתַיִם** = **שְׁפָתַיִם** vgl. **שְׁפָט שְׁפָט**, die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen bestehende eingepfählte Hürde) ist ein Bild wolhábigen Friedens, welches (wie v. 8. 28) auf das Lied Debora's 5, 16 vgl. Gen. 49, 14 zurückweist. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel bevor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wolstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wolstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (**נִהָפָה** v. **הָפָה** / **הָהָה** umgeben, allseits decken, bergen, überkleiden, nicht 3. *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädicat zu **בִּנְיָי** vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9. Ew. §. 317^a), also wie silbern (vgl. Ovid. *metam.* 2, 537: *niveis argentea pennis Ales*), und ihre Schwungfedern mit Goldgrün² und zwar, wie in der Verdoppelungsform liegt, schillern-

1) Haushcre, sagt er, sei die Hausmutter als Hauszier [Hier. wie Aquila: *pulchritudo domus*] s. Fr. Dietrich, Frau und Dame. Ein sprachgesch. Vortrag (1864) S. 13.

2) „Die Taube — bem. Ew. — nennen auch arab. Dichter **الورقاء** die grün-gelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5.“ Aber dieses arabische Dichterwort für die Taube, bes. die Feldtaube (welche sonst **فاخنة** oder auch

حَمام heißt), bed. vielmehr die aschgraue, weißlich schwärzliche. Nichts desto weniger steht für das hebr. **נִרְקָק** die Bed. grünlich fest; Bartenoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels **נִרְקָק**, wobei ich mich einer Mittheilung Wetzsteins erinnere, daß nach einem arab. Sprichwort die Oberfläche von gutem Kaffee „wie der Hals der Taube“ d. h. so ölig sein muß, daß er pfauenaugenartig schillert. Der Uebergang des Farbennamens *aurak* vom Grünen zum Grauen bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit **הוֹרִיק פָּנִים**

dem oder glitzerndem, von Hoch- oder Feingold (הָרִיץ poet. Name des Goldes, eig. Grubenerz v. חָרַץ einschneiden, aufgraben, syn. חֶסֶד eig.

Losgesprengtes). Diesem kühnen Bilde tritt v. 15 ein gleich kühnes contrastirendes an die Seite, welches einen Schritt rückwärts tretend gleichfalls die Folgen des gottverliehenen Sieges veranschaulicht. Das Suff. von צָלְמָן geht auf das Land Israels wie Jes. 8, 21. 65, 9. צָלְמָן (nach Jefeth s. v. a. צָלְמָם *forma corporum eorum*) ist vorliegendem Sprachgebrauch nach kein Gemeinname: Tiefdunkel (Trg. = צִלְמָה), es ist der Name eines Berges in Efraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Thurm von Sichem in Brund zu stecken Richt. 9, 48 ff.; die Talmudliteratur kennt einen dort entspringenden Fluß und erwähnt ziemlich häufig eine dem Berge gleichnamige Ortschaft. Die Nennung dieses Berges (nach Lth. ungefähr s. v. a. Schwarzwald v. צֶלֶם = ظلم) begreift sich im Allgem. daraus, daß er wie Silo Gen. 49, 10 ungefähr in der Mitte des h. Landes gelegen ist.¹ הַשֶּׁלֶג bed. Schnee hervorbringen oder auch wie اثلج schneelig werden; ein Farbenwort wie

הַלְבֵּיץ ist dieses *Hi.* nicht. Da der Vordersatz nicht בִּפְרִשָּׁה, sondern בִּפְרִשָּׁה lautet, so ist הַשֶּׁלֶג impersonell gemeint (vgl. 50, 3. Am. 4, 7. Mi. 3, 6) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. §. 128, 2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muß und soll. Die Worte sind also zu übers.: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon (S. ὡς χιονισθεῖσα ἡν Σελμών), und entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute, oder es ist ein Bild des Weißwerdens sei es von geblichenen Gebeinen (vgl. Virgil *Aen.* 5, 865 *albi ossibus scopuli*, 12, 36 *campi ossibus alben*, Ovid *Fast.* I, 558: *humanis ossibus albet humus*) oder auch von nackten Leichnamen (2 S. 1, 19 צֶלֶם-בְּמוֹתָהָ הָלַל). Mag man den Vergleichspunkt in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute oder in den weißen bleichen Leichen finden: jedenfalls ist בִּצְלְמָן nicht s. v. a. בִּבְצֻצְמָן, sondern am Zalmon selbst wird veranschaulicht was erfolgt בְּהַ מְלָכִים. In dem einen Falle ist der Zalmon als Walstatt (vgl. 110, 6), in dem andern (was der Natur des bewaldeten Berges entsprechender) als Zielpunkt der Flucht vorgestellt. Der Vordersatz בִּפְרִשָּׁה וְגו' spricht für Letzteres, denn פִּרְשָׁה bed.

Genesis Rabba 47^a ausgedrückt wird. Der Mittelbegriff ist der des Fahlen d. i. Gelbgrauen. Im Talmud heißt das Gefieder der ausgewachsenen Taube זָהָב und צָהָב *Chullin* 22^b.

1) In *Tosifla Para* c. 8 wird ein Fluß, Namens הַצְלָמָן, erwähnt, dessen Wasser nicht zur Bereitung des Entsündigungswassers (מֵי חַטָּאת) gebraucht werden dürfen, weil sie zur Zeit des Krieges versiegt seien und dadurch die Niederlage Israels (näml. die Katastrophe Barcochba's) beschleunigt haben; Grätz (*Gesch. der Juden* 4, 157. 459 f.) erkennt darin den vom efraimitischen Gebirg herab bei Bethar dem Mittelmeere zufließenden *Nahar Arsuf*. Die Ortschaft צָלְמָן kommt in der Mischna *Jebamoth* XVI, 6 u. ö. vor; die jerus. Gemara (*Maasereth* I, 1) zeichnet die Johannisbrotbäume von Zalmona neben denen von Schitta und Gadara aus.

auseinanderbreiten, ein kompaktes Ganzes, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen (Zach. 2, 10 vgl. *Ni. Ez.* 17, 21).¹ Das feindliche Heer fährt durch das Eingreifen El-Schaddai's (im Psalter nur hier und 91, 1) nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt gleichwie von Schnee der Zalmon von der den Fliehenden entfallenden Beute. Auch Homer vergleicht *Il.* 19, 357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefaalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (s. *Il.* 12, 277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden Schnees in den Vergleich gezogen — das Bild ist das Gegenstück des Bildes von der Taube.²

V. 16—19. Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden gibt dem D. die frohe Gewißheit, daß der Zion Elohims, des Gottes der himmlischen Heerscharen, unnahbarer Wohnsitz ist. Die Erwähnung des Zalmon führt ihn auf andere Berge. Er macht die Basanberge zum Emblem der ostjordanischen Feindesmächte. Diese stehen dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in jähem, oben nur wenig abgestumpften Kegeln aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, die Gebirge Basans aber sind durchaus vulcanisch, aus Schlacken, Lava und bes. aus Basalt (*basanites*) bestehend, der von Basan den Namen zu haben scheint.³ Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heißt deshalb הַר אֶבְנֵי-חַר; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgekupppter Kegel oder steigt auch säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heißt das Basangebirge הַר אֶבְנֵי-חַר d. h. ein Gebirge (denn bekanntlich bed. חַר sowohl die einzelne Höhe als den Höhenzug) von vielem Kuppigen = ein vielkuppiges, אֶבְנֵי bildet wie הַר, אֶבְנֵי seinen Plur. mit euphonischer Verdoppelung des letzten Stammbuchstabens. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von

1) Man hat פָּרַשׁ (nachbiblisch פָּרַס) ausbreiten, welches arab. فرش lautet (wov. فِرَاش *stratum* und مَفْرَش *στρωμα* z. B. Tischdecke), und פָּרַשׁ zertrennen, scheiden, welches arab. فَرَس lautet, wol zu unterscheiden; das Ausbreiten hier ist als Decentralisation gemeint.

2) Anders Wetzstein (Reise in den beiden Trachonen und um das Haurângebirge in der Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859 S. 198): „Da fiel Schnee auf Zalmon d. i. kleidete sich das Gebirge zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand. Wer in Palästina war, weiß wie herzerquickend der Anblick der fernem mit Schnee bedeckten Berggipfel ist. Die Schönheit dieser poet. Figur wird dadurch erhöht, daß Zalmon (ظلمان) nach seiner Etymologie ein finsternes düsteres Gebirge bed., entw. vom Schatten, Wald oder schwarzen Gestein. Das Letztere würde auf das Haurângebirge passen, in welchem Ptolemäos p. 365 u. 370 ed. *Wilberg* einen Berg *Asalmaros* nennt (nach einer der Varianten).“

3) Um so wahrscheinlicher, als der Semitismus kein eignes Wort für Basalt hat; in Syrien heißt er *hagar aswad* „schwarzer Stein“.

finsterer Majestät, die den Eindruck des Altertums und der Unbezwingbarkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild der dem Volke Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloß entgegenstehenden Welt und ihrer Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. **רָצַד** wird von den jüdisch-arab. Uebersetzern mit **رصد** wiedergegeben, welches gemäß seiner **رَص** fest an einer Stelle haften (*firmiter inhaesit loco*) bed., eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauernden Raubthiere, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte, daher dann: belauern *ἐνεδρεύειν*, hinterlistig *insidiose* (wov. *râsîd* Laurer, *tarassud* Nachstellung) hier: neidisch *invidiose* beobachten; es wird im Arab. ganz so wie hier als unmittelbares Transitiv mit Accusativ-Obj. verbunden, während die urspr. Bed. Dativ-Obj. (**רָצַד לְ**) erwarten ließe, was im Vulgararab. auch wirklich vorkommt. Bei **גִּבְנִים** steht *Olewejored*, aber was folgt ist noch nicht die Antwort: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronszitz erkoren, sondern **הָהָר** ist Objekt des Fragsatzes: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (*δείκνυσι* den Zion da), *quem* (Attributivsatz nach determinirtem Subst. wie 52, 9. 89, 50 u. ö. gegen arabische Stilregel). Das was den stolzen Bergen pochend und trotzend entgegengehalten wird folgt erst 17^c: **אֵהּ ה' רָשָׁבֵן לְנֶצַח** nicht allein daß Elohim ihn zum Thronszitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jahve wird wohnen bleiben auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre, Nun beschreibt v. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. **רָכֵב** heißen hier kollekt., wie 2 K. 6, 17., die Kriegswagen der himmlischen Heerscharen. **רִבְתִּים** (mit *Dechî*, nicht *Olewejored*) ist Du. von **רִבּוּי** und dieses entw. *n. abstr.* = **רִבּוּיָהּ** (woraus apocopirt **רִבּוּ** = **רִבּוֹ**) die Myriade, also **רִבְתִּים** zwei Myriaden, oder *phur. constr.* aus **רִבְאוּת** Ez. 2, 69., also der Du. eines Plurals (wie **רִבְאוּתִים**, **לְרִבְאוּתִים**): eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen (Hofm.). Mit diesem Sinne, gegen welchen der andere ärmlich, stimmt auch **אֶלְפֵי שָׁנָאן** Tausende der Wiederholung (*ἄπ. λεγ.* = **שָׁנָן**) d. i. Tausende und aber Tausende, unzählige unabsehbare Tausende, vgl. den gleichbed. anderen Ausdruck Dan. 7, 10.¹ Es soll eine Vorstellung gegeben werden der **צְבָאוֹת**, welche Elohim den **צְבָאוֹת**, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erschei-

1) Die Ueberlieferung (Trg. Saad. Abulw.) faßt **שָׁנָאן** geradezu als Syn. v. **מִלְאָךְ** Engel. So wol auch LXX (Hier.): *χιλιάδες ἐπ' ἐπ' ἡνούντων* (**שָׁנָן** = **שָׁנָאן**) und Symm. *χιλιάδες ἡνούντων* (v. **שָׁנָה**). Das Stammwort ist aber **שָׁנָה**, wie auch **שָׁנִים**

arab. *thinân, ithnân* von einem vorauszusetzenden Sing. **ثَن** (**ثَن**) und dieser von **ثَنَى** (**ثَنَى**) gebildet ist. (vgl. **ثَنَى** von **ثَنَى**)

nen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden; אֲדָנָי בָּם (mit ב *rafatum*¹) der Allherr (*Schemôth Rabba* c. 29: אֲדָנָיו שֶׁל כָּל הָעוֹלָם) ist unter ihnen (vgl. Jes. 45, 14) d. h. sie sind um ihn her, er hat sie bei sich (Jer. 41, 15) und ist mit ihnen zugegen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, leuchtet ein: deshalb weil auf ihm sich J. bei der Gesetzgebung umgeben von קָדְשׁ רָבָבוֹת offenbarte Dt. 33, 2f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, obgleich auch dieser nicht zu den Riesen unter den Bergen gehört²: Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Siegesbürgschaft seines Volkes. Die Conj. בֵּא מִסִּינִי (Hupf. nach Pott) (Hitz.) sind für uns unbrauchbar. Man hat entw. zu übers.: der Sinai ist im Heiligtum d. h. gleichsam in das Heiligtum Zions hineingerückt, oder: ein Sinai ist in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des בְּקֹדֶשׁ v. 25. 77, 14. Ex. 15, 11 entscheidet für das Letztere. Mit v. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Nach 7, 8. 47, 6 scheint לְמָרוֹם die Himmelshöhe zu sein, aber da in v. 16—18 der Zion als Jahve's unnahbarer Wohnsitz in Rede steht, so führt der Zus. auf מְרוֹם צִיּוֹן Jer. 31, 12 vgl. Ez. 17, 23. 20, 40. Auch die Praet., die wir andernfalls als prophetische fassen müßten, finden so ihre natürlichste Erkl. als Rückblick auf Davids Erstürmung der מְצֻרָה צִיּוֹן 2 S. 5, 6—10 als Selbstthat Jahve's. Aber allzu historisirend würden wir לְקַחְתָּ מִמֶּנִּי בְּאֶרֶם auf die *Nethinim* Ezr. 8, 20 (vgl. Num. 17, 6) bez., diese Leibeigenen des Heiligtums nach Art der Gibeoniten Jos. 9, 23; das ב von בָּאֶרֶם ist nicht *Beth substantiae*: Gaben an Menschen, so daß diese selbst das Gegebene sind (JDMich. Ew.), sondern בָּאֶרֶם bed. *inter homines* wie 78, 60. 2 S. 23, 3. Jer. 32, 20. עֲלִיתָ לְמָרוֹם besagt die Auffahrt des Triumphators, שְׁבִירָה שָׁבִי (vgl. Richt. 5, 12) die Unterwerfung der Feinde, לְקַחְתָּ וְגו' die Hinnahme der Huldigungsgaben (Dt. 28, 38 u. ö.), die Ihm dargebracht wurden, seit er von Zion Besitz ergriffen — dort thront er hinfort über den Menschen und empfängt Gaben gleich dem Tribute, welchen Ueberwundene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar וְאֵת atque etiam wie Lev. 26, 39—42) unter den Widerspenstigen. Oder beginnt viell. mit וְאֵת סִינִי ein neuer selbständiger Satz? Hierüber wird die Auffassung der

1) Es ist eine der 3 Stellen (außer hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42 vgl. Ew. §. 93b), wo hinter einem weichen Schlußconsonanten bei verbindendem Accent oder Makkef die Dagessirung der anlautenden Muta des folg. Wortes unterblieben ist; ähnlich ist Sach. 5, 11 לָהּ בֵּרֶת (vgl. Norzi zu d. St. und Ruth 2, 14).

2) Vgl. das Epigramm in Sadi's Rosengarten, deutsch von Graf S. 19: „Von allen Bergen ist der Sinai der kleinste, der größte doch bei Gott an Rang und Werth“ u. s. w. Zu den folg. סִינִי בְּקֹדֶשׁ läßt sich einigermaßen die arab. Ehrenbenennung *šūr m'ana* „Sinai des Tiefsinns“ (Pertsch, Die pers. Handschr. der Gothaer Bibl. 1859 S. 24) vergleichen.

folg. Worte entscheiden. Bei zwecklichem Inf. mit לֵךְ hat das eine folg. Nomen (hier ein Doppelname) die Voraussetzung gegen sich, Subj. zu sein. Ist denn also יְהוָה אֱלֹהִים Obj. oder ist es Anrede? Faßt man es als Anrede, so müßte die Zweckbestimmung לֵשְׁכֶן, als zu dem unmittelbar Vorhergehenden nicht passend, auf עֲלִיָּה zurückgreifen, was aber zu entfernt ist, So scheint also die Verbindung des יְהוָה אֱלֹהִים mit לֵשְׁכֶן als dessen Obj. beabsichtigt (Ew. Hupf.): und auch die Widerspenstigen sollen wohnen (Ges. §. 132 Anm. 1) bei Jāh Elohim (acc. wie 5, 5 u. ö). Diese Erkl. ist auch die bei den Alten überwiegend vertretene. Das Trg. übers.: und auch die Widerspenstigen, die sich bekehren und Buße thun, auch auf die wird die Schechîna der Herrlichkeit Jāh Elohims sich niederlassen, der Syr.: und auch die Widerspenstigen werden („nicht“ wahrsch. zu streichen) wohnen vor Gott (יַעֲמִידוּן קִדְם אֱלֹהִים) und Hier.: *insuper et non credentes inhabitare Dominum Deum*. So versteht Theodoret auch die Uebers. der LXX u. Aquila's; „Du hast nicht angesehen ihren früheren Ungehorsam, sondern ungeachtet ihres Widerstrebens hast du ihnen fort und fort Gutes gethan *ὡς αὐτοῦς οὐκ ἐχρήριστον οὐκ εἶδον ἀπέφηνας*.“ Der Ausdruck lautet aber zu großartig, um, zumal im Hinblick auf v. 7, die Widerspenstigen zum Subj. zu haben. Deshalb nehmen wir בָּאֲדָמָה לֵשְׁכֶן וְיָאֵה סִיָּרָרִים: und auch unter Widerspenstigen (hast du Gaben hingenommen) oder: und auch Widerspenstige (geben dir), und לֵשְׁכֶן als Zwecksatz mit folg. Subjekt (wie z. B. 2 S. 19, 20): auf daß wohne d. i. wohnen bleibe (wie v. 17 vgl. Jes. 57, 15) Jāh-Elohim. Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Mit אֱלֹהִים יְהוָה hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumphirt nun über und für die Menschen. Daß Elohim sich aufmacht, ist der Anfang der schließlichen Herrlichkeit und daß er als יְהוָה אֱלֹהִים offenbar wird, ist ihr Zenith. Paulus Eph. 4, 8 faßt den Sinn von v. 19, ohne der LXX zu folgen, folgendermaßen zusammen: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλώσιαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Hatte er dabei viell. das Targum vor Augen, mit welchem der Syr. übers.: *וְיַהֲבֶהָ לְהוֹן מִתְּנֵן לְבְנֵי נָשָׂא*? Er erklärt im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte. Denn die Himmelfahrt Elohims ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese aber war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumphzug Col. 2, 15 und was der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes errungen, das hat er nicht zur Bereicherung seiner selbst, sondern zum Besten der Menschen errungen: es sind מִתְּנֵן בָּאֲדָמָה Gaben die er nun unter die Menschen vertheilt und die auch den Verirrten zu gute kommen. So faßt der Apostel die Worte, indem er *ἔλαβες* in *ἔδωκε* umsetzt. Die Gaben sind die vom Erhöheten auf seine Gemeinde herniederkommenden Charismen¹ — eine Segensspende, die mit seinem Siege in ursächlichem Zusammenhange steht, denn als Sieger ist er auch Inhaber des Segens,

1) Insofern ist Ps. 68 der passendste Ps. für die *Dominica Pentecostes*, wie er auch im jüdischen Ritual der Ps. des 2. Schabuoth-Tages ist.

seine Gaben sind wie die Spolien seines über Sünde, Tod und Satan erungenen Sieges.¹ Zu dieser Deutung ist der Ap. um so berechtigter als Elohim im Folgenden als der Herr, der auch aus dem Tode hinausführt, gepriesen wird. Dieser Lobpreis gilt erfüllungsgeschichtlich Ihm, der, wie Theodoret zu v. 21 bem., den für uns ausgangslosen Verwahrsam des Todes eröffnet und die ehernen Thore gesprengt und die eisernen Riegel zermalmt hat², Jesu Christo, der nun die Schlüssel hat des Todes und des Hades.

V. 20—28. Es beginnt nun der zweite Kreislauf des Hymnus. Von dem majestätischen Zukunftsbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt der D. in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Die Uebers. folgt der von Baer nach Heidenh. wiederhergestellten regelrechten und sinngemäßen Acc.: **זָרְקֵי** hat *Zarka* und **וְיָצֵאֵם לָנוּ** *Olewejored* mit vorausgehendem Untertrenner Klein-*Rebia*, also: *Benedictus Dominator: quotidie bajulat nobis*, womit Trg. Raschi Kimchi Ew. Hupf. Kamph. stimmen.³ **וְיָצֵאֵם** vereinigt wie **וְיָצֵאֵם** **וְיָצֵאֵם** die Bedd. eine Last aufladen (Zach. 12, 3. Jes. 46, 1. 3) und eine Last tragen; mit **וְיָצֵאֵם** bed. es eine Last jem. aufliegen, hier mit **וְיָצֵאֵם** eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der Herr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname **וְיָצֵאֵם** als Subj. des Satzes lautet **וְיָצֵאֵם** (mit *Mahpach* und folgendem *Pasek*): Gott ist unser Heil. Die Musik fällt hier gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihrestheils hervorhebt, wiederholt sich 21^a auch in gesteigerterem Ausdruck: Gott ist uns ein Gott **וְיָצֵאֵם** der uns Hülfe in reicher Fülle gewährt; das *phuralet*. bez. nicht sowol die vielen einzelnen Hülfsweise, als den Reichtum rettender Macht und Gnade. Dem **וְיָצֵאֵם** entspricht 21^b **וְיָצֵאֵם**, denn man verbinde nicht **וְיָצֵאֵם**: Jahve's des Allherrn sind die Ausgänge zum Tode (Böttch.) d. i. er kann gebieten, daß man dem Tode nicht anheimfällt; **וְיָצֵאֵם** *parall.* **וְיָצֵאֵם** bed., was am nächsten liegt, Entgehungen, **וְיָצֵאֵם** *evadere* wie 1 S. 14, 41. 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jahve's Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Auswege der Errettung. Aus dem was Gott für Israel ist wird mit **וְיָצֵאֵם** eine freudig betheuernde Folgerung gezogen. Der Parallelismus des richtig halbirtten V. zeigt, daß **וְיָצֵאֵם** hier wie 110, 6 nicht *caput* im Sinne von *princeps*, sondern

1) Ebenso Hölemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1861), wogegen für Hofmann, Schriftb. 2, 482 ff., weil er weder *ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* noch *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* auf die Hadesfahrt des Herrn bezieht, die neuest. Verwendung des Psalmeitats sich anders vermittelt.

2) Ebenso der die Hadesfahrt Christi behandelnde Theil des Nikodemus-Evangeliums, s. Tischendorf, *Evangelia apocr.* (1853) p. 307.

3) Der gewöhnlichen Acc. nach hat das zweite **וְיָצֵאֵם** *Mercha* oder *Olewejored*, **וְיָצֵאֵם** *Mugrasch*. Aber dieses *Mugrasch* hat die Accentstellung des Silluk-Gliedes gegen sich, denn obwol es ausnahmsweise vorkommt, daß auf *Mugrasch* zwei Diener folgen (Accentsyst. XVII §. 5), so dürfen es doch in keinem Falle *Mahpach* (mit *Zinnorith*) und *Illui* sein (wie z. B. bei Norzi).

im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemühten unbußfertigen Uebermuts wie Dt. 32, 42 und wie attisch *χομᾶν* geradezu einherstolziren bed.; die Verbindung könnte appositionell sein: den Haar-Scheitel, den Einherwandelnden in seinen Verschuldungen statt genitivisch: den Haar-Scheitel des Einherwandelnden, aber in Wirklichkeit findet hier wegen der engen Zusammengehörigkeit der zwei ersten Begriffe (קִיקָר שֵׁיט) ebenso wie Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 13 eine Unterbrechung der genitivischen Wortkette statt, so daß es dem Leser überlassen bleibt, den abrupt stehenden dritten Begriff sinngemäß mit den vorhergehenden zu verknüpfen. Hitz. welcher שֵׁיט (שֵׁיט) lesen will corrigirt die Ausnahme hinweg, die sich die Sprache gestattete. Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. Wenn קִיקָר שֵׁיט, müßte auch ראש als zweites Obj. (das des Gliedes) gelten; die Wortstellung verwehrt das an sich nicht (vgl. 3, 8 mit Dt. 33, 11), würde aber um nicht zweideutig zu sein eine andere sein müssen. In v. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene: „Aus Basan werde ich zurückholen, zurückholen aus Meeres-Strudeln d. i. Meeres-Abgründen.“ Wen verheißt oder droht Gott von da zurückzuholen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen wolgestalteten Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämtlich ins Meer (*Gittin* 57^b vgl. *Écha rabb.* 66^a). Sie faßten also v. 23 als Verheißung, welche Israel zum Obj. hat¹, aber der Zwecksatz v. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, daß die Feinde Israels als Obj. gedacht sind (Gei. Ew. Hupf. Kamph.). Selbst wenn diese an den entlegensten Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Es ist in Aussicht genommen, daß die Flucht der Geschlagenen sich südwärts wälzen und daß sie sich in den Urwäldern Basans und noch weiter südlich in den Strudeln (מִצְיָלָה v. צִלָּה *stridere, tinnire*², vgl. *vortex sonorus, gurgis raucus*) d. i. Tiefen des Meeres d. i. des Salzmeeres (יָם wie Jes. 16, 8. 2 Chr. 20, 2) bergen werden. Dem Verstecke in den Wäldern des gebirgigen Basans steht das Versteck im Meeresschlunde, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, als äußerster Tiefpunkt entgegen. Das 1. Glied des Zwecksatzes v. 24 wird leichter und gefälliger, wenn man wie Hupf. nach 58, 11 mit LXX Syr. Vulg. (*ut intingatur*) מִרְחָץ liest; dem

1) So auch der Trg., welcher die Verheißung von Wiederbringung der von wilden Thieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מִבְּשֵׁן = מִבְּרֵן שְׁנֵי אֲרִיִּים), vgl. auch das aus der Khalifenzeit in Josts Gesch. d. Judenth. 2, 399 und Grätz' Gesch. d. Juden 5, 347 Erzählte.

2) Das Schallnachahmende dieser Wurzel beweist die Infinitivbildung صَالِل (z. B. vom Schwirren einer Kette); eine Potenzirung ist صَهْل يَهْل (von schrillen Tönen, insbes. dem Wiehern des Pferdes, und Lichterscheinungen 104, 15) mit den Infinitiven *sahil* und dessen Nebenform *suhāl*, vgl. übrigen S. 420 Anm.

Buchstaben nach liegt noch näher die Conj. **הִמְחִיץ** (woraus **הִמְחִיץ** nach Chajúg transponirt ist) wie Jes. 63, 1 (Hitz.): damit sich röthe dein Fuß in Blut — freilich etwas matt, auch würde **בְּדָם** dazu besser als **בְּדָם** passen. Wie der Text jetzt lautet, ist **הִמְחִיץ**¹ s. v. a. **הִמְחִיץ** (sie, näml. die Feinde) und **בְּדָם** **רַגְלֶךָ** Adverbialsatz (deinen Fuß in Blut

setzend oder tauchend); möglich aber auch, daß **מִחֵץ** wie **מִכָּץ** (*vehementer commovere*) gebraucht ist: *ut conculcias s. agites pedem tuum in sanguine*. Ist nun etwa in 24^b aus den Feinden mit **בְּיָדֶי** der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der **רָשָׁע** *κατ' ἐξ.* (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.) hervorgehoben? Schwerlich, die Weglassung von **הַלֵּךְ** (*lambat*) ist unerträglich, vgl. 1 K. 21, 19. 22, 38. Näher liegt es, mit Simonis **בְּיָדֶי** (nach AE Kimchi und andern Zeugen **בְּיָדֶי** mit *Segol*) auf **לָשׁוֹן** (welches gewöhnl. Fem., zuweilen aber auch wie arab. *lisân* Masc. sein kann 22, 16. Spr. 26, 28) zurückzubeziehen und, da neben **בְּיָדֶי** sonst nur noch **בְּיָדֶי** vorkommt (Ew. §. 263^b), in der Bed. *pars ejus* (**יָד** von **יָדָן** = **בְּיָד** n. d. F. **יָדָן**, **יָדָן**² gleichbed. mit **בְּיָד**, **בְּיָד**, 63, 11), arab. **مَنْ**, zu fassen; schon Saadia, welchem Jefeth folgt, empfiehlt die vorgeschlagene Fassung des Worts als Substantiv, wofür sich auch Hupf. entscheidet. Was nun v. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier Israels wenn es die Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs erlebt haben wird. **הַלְלִיכוֹת** scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folg. zeigt, daß die *pompa magnifica* Gottes gemeint ist, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumphzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemütigt hat, **בְּכִדּוּשׁ** wie v. 18. Die Uebers. „im Heiligtum“ liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind

1) Nicht **הִמְחִיץ** wie Baer *Thorath Emeth* p. 26. 27 lehrt, aber auf Grund der irrigen Voraussetzung daß das folg. **רַגְלֶךָ** mit Zinnor accentuirt sei (wonach 18, 7

אֶקְרָא יְהוָה zu punktiren), während es vielmehr das vor unbedientem *Olewejored* erforderliche Klein-*Rebia* hat. Deshalb ist **הִמְחִיץ** mit Metheg (nach *Metheg-Setzung* §. 45) und *Mercha* als Diener des Klein-*Rebia* zu schreiben, wie der Text des *Psalterium* 1873 hat. Das euphonische oder richtiger orthophonische *Gaja* der geschlossenen ersten Sylbe mahnt diese gehörig abzusetzen, damit der leicht zu verschleifende Hauchlaut der zweiten deutlich ausgesprochen werde, vgl. **תְּבַהֵר** 65, 5. **הַרְחִיק** 103, 12; so auch bei Zischbuchstaben zu Anfang der zweiten Sylbe z. B. **תְּרַשָּׁא** Gen. 1, 11., wonach 14, 1. 53, 2 **הַשְׁחִיתוּ וְהַחֲצִיבוּ** zu schreiben. In **הִמְחִיץ** greift dieses *Gaja* nicht Platz, weil das Wort mit einem Trenner versehen und also ohnehin mit Nachdruck zu sprechen (singen) ist.

2) **יָדָן** ist die Hauptform zu der Verbindungsform **יָדָן**; die Bed. Theil welche dieser Präp. zukommt, ist im semitischen Sprachbewußtsein unerloschen (wie wenn

z. B. **قَائِلٌ مِنْ** als selbständiger Satz „Einige sagen“ bed.).

dagegen. Subj. von רָאָי ist alle Welt, bes. was von den Heiden dem Blutbad entkommen ist. Das Perf. bed.: sie sind ansichtig geworden, wie קָרָמִי sie haben die vordere Stelle eingenommen. Sänger eröffnen den Zug, hinterdrein (אַחֲרַי¹ Adv. wie Gen. 22, 13. Ex. 5, 1) Cither- und Harfenspieler (נָגְנִים Part. zu נָגַן) und zu beiden Seiten Jungfrauen mit Handpauken (Adufen), הוֹפְפוֹת apocopirtes prt. Po. mit erhaltenem e

(vgl. שׁוֹקֶקָה 107, 9), v. הָפָה das (דָּף) schlagen — Rückbezug auf das jetzt wiederauflebende Lied am Meere, welches Mirjam und die Frauen Israels unter Handpaukenspiel sangen. Die Erlösung, die jetzt gefeiert wird, ist ja das Gegenbild der ägyptischen. Es erklingen da Lieder wie v. 27: „in Gemeindeversammlungen (und also vollen Chören) preiset Elohim“; מִקְהֵלוֹת (מִקְהֵלִים 26, 12) ist der Plur. zu קָהַל (22, 23), welches seinerseits keinen bildet (vgl. nachbibl. קְהֵלוֹת v. קְהֵלָה). 27^b ist verkürzt aus אֱתָם מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל בָּרַכְנוּ אֱדֹנֵי אֲשֶׁר אֱתָם מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל preiset den Allherrn die ihr Israel zum Quellort habt (מִן wie Jes. 58, 12. Zef. 3, 18). אֲדֹנָי (wofür *Berachoth* VII, 3 יהוה nach der LA des *מרנחאי* hat sinngemäß *Mugrasch*; יִשְׂרָאֵל heißt hier der Patriarch, von welchem aus das Volk wie von seinem Quellort sich ausgebreitet hat, vgl. Jes. 48, 1. 51, 1 und syntaktisch מִמְּךָ die von dir Stammenden Jes. 58, 12. In der festlichen Versammlung sind alle Stämme Israels mit ihren Fürsten vertreten. Es werden je zwei der südlichen und nördlichen Stämme genannt. Aus Benjamin war Israels erster König, der erste königliche Sieger über die Heiden, und in Benjamin lag nach der Verheißung Dt. 33, 12 und nach den Grenzangaben Jos. 18, 16 f. 15, 7 f. das Heiligtum Israels — so hatte also der Stamm, der sowol der Geburtsfolge (Gen. 43, 29 ff.) als auch dem Gebietsumfange und der Bewohnerzahl (1 S. 9, 21) nach צִיּוֹר war, an Ehren den Vorgang.² Juda aber war in David auf den Thron gekommen und auf ewige Zeiten der Königsstamm geworden. Sebulun und Naftali sind die im Siegesgesange Debora's Richt. 5, 18 vgl. 4, 6 ihrer patriotischen Tapferkeit halber hochgefeierten. יָרָם, vom bekannten יָרָם keinen Sinn gebend, geht auf יָרָה zurück und ist also s. v. a. יָרָם (vgl. Thren. 1, 13) ihr Bezwingender oder Beherrschender, so aber daß das Participle eben nicht als Nomen und als Ausdruck einer abgeschlossenen, sondern mit fortwährender Verbalkraft als Ausdruck einer fortgehenden kontinuierlichen Handlung gedacht ist, weshalb das Suff. *ēm*, nicht *ām* lautet, aufzulösen in יָרָם יָרָם (vgl. zu 103, 4. Iob 40, 19) oder אֲשֶׁר יָרָה בָּם (1 K. 5, 30. 9, 23. 2 Chr. 8, 10), wie הַמְצִילִים Jes. 63, 11 nicht „ihr Heraufführer“ bed., sondern aoristisch *ó avayaywv av-tovs* oder imperfektisch *qui educebat*. Das V. יָרָה, sonst niedertreten,

1) Dieses אַחֲרַי ist nach *Nedarim* 37^b ein sogen. *עֲטוּר סוֹפְרִים* (*ablatis scribarum*), indem die über treuer Texterhaltung wachenden Sofrim die nabeliegende LA יִצְחָר hier wie Gen. 18, 5. 24, 55. Num. 31, 2 entfernt und als unächt bez. haben. Vgl. Strack, *Prolegg.* p. 86 wo irrig נִגְנִים als das Wort angegeben ist, um das es sich handele.

2) Tertullian nennt den Apostel Paulus mit Bezug auf seinen Namen und seine benjaminitische Abkunft *parvus Benjamin*, wie Augustin die Mirjam des *Magnificat nostra tympanistris*.

niederzwingen, gewaltsam niederhalten Ez. 34, 4. Lev. 25, 53., ist hier vom friedlichen Geschäft des die Ordnung des stolzen prächtigen Zuges aufrechthaltenden Zugführers (Hier. nach Aq. *continens eos*) gebraucht. Denn die Bez. auf die Feinde: ihr Bezwiner ist haltlos; das parall. רִגְמָם aber „ihre (der Feinde) Steinigung“ zu übers. (Hgst. Vaih. u. A. nach Böttchers „Proben alttest. Schrifterklärung“ 1833) ist obendrein geschmacklos; auch bed. רִגַם nicht wie im Arab. Schleudersteine und überh. Geschosse werfen im Allgem. (wonach Jefeth: ihre Schleuderer), sondern steinigen als gerichtliche Procedur. Gibt man dem V. רִגַם nach

רָגַם VIII und רָגַם (V) wov. auch رَكِب sich aufsetzen, aufhocken) die Grundbed. *accumulare, congerere* (vgl. z. B. *tarâkama* von sich aufthürmenden Wolken), so bed. רִגְמָם ihre dichtgedrängte Schar, wie schon jüd. Ausl. glossiren (קהלם או קבוצם). Auch wenn man רִגַם mit רָגַם *variegare* combinirt oder den Eigennamen (מֶלֶךְ) רִגַם Freund (des Königs) nach dem von Lane als dem klassischen Arabisch angehörig aufgeführten رَجَم *socius* (Böttch.) vergleicht, gelangt man ungef. zu derselben Bed. Die Conj. רָקַמָם (Hier.: *in purpura sua*) und רִגְשָׁמָם (Hupf.) sind also nicht nöthig.

V. 29—36. Der D. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jahve's in der Heidenwelt. Die Anrede 29^a geht an Israel oder vielmehr an dessen König (86, 16. 110, 2): Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel לֹא Sieg und Macht über die Welt gegeben. LXX Symm. übers., als ob der Text צִוָּה אֱלֹהִים lautete (was Ew. Olsh. Schrader Hupf. billigen), aber die folg. Bitte setzt eine in 29^a ausgesagte Thatsache voraus. Aus dem Bewußtsein, daß auf dieser Höhe der Macht, auf welche Israel gestellt ist, der allein es erhalten kann, der es darauf gestellt hat, erwächst die Bitte: befestige (בִּצֵּרָה *plene* für בִּצֵּרָה n. d. F. בִּצֵּרָה Jes. 30, 8 und wegen des folg. א mit Ton auf *ult.*, s. zu 6, 5), Elohim, was du für uns erwirkt hast, רָוַרְוָה wie Spr. 8, 28. Koh. 7, 19., LXX *δυναστεύων*, S. *ἐνίσχυσον*. Man könnte auch erkl.: zeige dich mächtig (vgl. רִיבָה 21, 14) der du (Jes. 42, 24) für uns gehandelt (פָּעַל wie Jes. 43, 13., mit לָּ wie פָּעַלָּה Jes. 64, 3), aber in jener anderen Fassung schließt sich die Bitte folgerichtiger an, und daß וְיִי auch das Neutrum vertreten kann, zeigt 62, 12. Noch anders Hitz.: die Gottes-Machthülfe, so du uns geleistet; aber zugegeben, daß וְיִי für וְיִי im *st. constr.* efräimitischer Stil ist (s. zu 45, 5), so ist doch בִּצֵּרָה für וְיִי ein unbekanntes Wort (weshalb Schrader בִּצֵּרָה, Riehm וְיִי הָאֱלֹהִים vorschlägt), und daß פָּעַלָּה nicht Anrede des Königs (nach Hitz. Josafats) ist, zeigt das offenbar an Elohim gerichtete בִּצֵּרָה. Die Gebetsanrede wird v. 30 festgehalten. Von den Worten מִהִיבֶלֶךְ על יְרוּשָׁלַם ist nichts zu 29^b heraufzunehmen (Hupf.), denn dadurch wird v. 30 verstümmelt; beides zus. ist Angabe des Ausgangsorts der Oblationen zu יְרוּשָׁלַם: von deinem Tempel aus, der über Jer. emporragt, mögen dir, dem dort im Allerheiligsten Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (שִׁי wie 76, 12. Jes. 18, 7) — in

diesem Gebetszus. Ausdruck des Wunsches, daß der Tempel der Höhe- und Zielpunkt, Jer. die Metropole der Welt werden möge. An ursächliche Fassung des מן ob deines Tempels (Ew.) ist hier nicht zu denken; mit einem Verbum der Bewegung verbunden bez. es den Ort von wo aus. Es folgt v. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Thier des Schilfs ist nicht der Löwe, für welchen (obwol er *inter arundineta Mesopotamiae* Ammian. XVIII, 7 und im Buschwerk des Jordans Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 haust) der Aufenthalt im Schilfe nicht charakteristisch ist — eher das Wildschwein (Seetzens Reisen 4, 165), aber das Schilf an sich schon ist Emblem Aegyptens Jes. 36, 6 vgl. 19, 6., und es ist also entw. das Krokodil gemeint, das gew. Emblem des Pharaos und der äg. Großmacht Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74, 13 f., oder auch das Nilpferd (äg. *p-ehe-môut*), welches auch Jes. 30, 6 (s. dort) Aeg. versinnbildet und nach Iob 46, 21 noch treffender als das Krokodil (הַיָּם הַיָּבֵשׁ אֲשֶׁר בְּיָם) Jes. 27, 1 קָנָה heißt. Aeg. erscheint hier als die größte gefürchtetste Weltmacht; Elohim soll die übermütige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. אַבִּירִים Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und עֲנָלִי erklärt sich selbst durch den Gen. des Substrats עֲנָמִים: samt (בְּ der Begleitung wie 31^b 66, 13 und bei *plur. humanus* Jer. 41, 15) den Kälbern, näml. Völkern, über welche jene Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht, mit dem andern die Vorstellung wohlhabiger Sicherheit (s. Jer. 46, 20 f.). Danach gestaltet sich was als Folge der Bedrängung hervorgehoben wird. מִתְרַפֵּס, schon von Flamin. wesentlich richtig erklärt: *ut supplex veniat*, ist als *part. fut.* (nach der arab.

Grammatik *حال مُقَدَّر* eig. prädisponirter Zustand) gemeint; es malt so in der Einzahl zusammenfassend wie עֲבִיר 8, 9 mit Einem Zuge den gründlich gebeugten Stolz, denn רָפַס (vgl. רָפַס) bed. stampfen, niederstoßen, und das *Hithpa.* sich aufstampfen d. i. heftig und ungestüm zu Boden werfen; die an sich mögliche Bed.: sich stampfend verhalten (wonach Moll: einherstampfend mit . .) ist unbelegbar (s. zu Spr. 6, 3). Andere: *conculcandum se praebere*, aber solche Bed. ist im Bereich des hebr. *Hithpa.* unnachweisbar; auch paßt dieses „sich stampfen lassend“ weniger gut zu dem einen mehr activen Sinn fordernden בְּרִצֵּי-כֶסֶף, worin sich ausdrückt, daß der Reichtum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äußerlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9); רִצֵּי-כֶסֶף (v. רִצֵּץ *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. Hupf. emendirt mit Olsh. בְּרִצֵּי-כֶסֶף tritt auf (unterwirf dir) die Geldgierigen; Kamph., das Part. beibehaltend: unter deine Füße tretend die Liebhaber des Silbers, aber abgesehen von der verdächtigen Constr. des חֲרָפָם mit בְּ des Objekts wäre רִצֵּי כֶסֶף eine matte und schiefe (vgl. Jes. 13, 17) Eigenschaft der Heiden. Von der Aufforderung גָּפַר wird hierauf in בָּנִי zur Schilderung abgesprungen; dieser schnelle Wechsel findet sich auch

sonst, und zumal in diesem dithyrambischen Ps. dürfen wir auf die Vocaländerung בִּיַר oder בִּיַר LXX διασφόρισον (de W. Ew. Böttch. Reuß Olsh. Hupf.) verzichten; בִּיַר wie es lautet kann nicht Imper. sein (Hitz.), denn es fehlt der Ablaut *a*, statt dessen sich wol zuweilen im Infinitiv das *i* des Finitums findet (z. B. Dt. 28, 48), nie aber im *imp. Pi.* Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In v. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Futt. als nächster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst in *p.* üblichere Form יִצְחָקִי steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. חֲשִׁמִּים , mit dem arab. خشم verglichen (wov. das irrig von Gesenius geleugnete خشم Nase), würde die Hochnäsigen bed. (vgl. أشَمَّ *nasutus* als Benennung eines Stolzen der nichts auf sich sitzen läßt); dagegen mit حشم verglichen die Feisten, indem dieser Verbalstamm (حش , vgl. חֲשַׁרְתִּי 2 S. 22, 12) von der Grundbed. „sich zusammendrücken“ aus auch „gedrungen werden“ d. h. wieder zu Leibe kommen, Fleisch und Fett ansetzen bed., dem Sprachgebrauch nach von abgemagerten Menschen und Thieren. Weitab liegt das gemeinhin verglichene חֲשִׁים *vir magni famulitii*, ein Wortgebrauch, welcher durch die dem Verbum von seiner Wurzelbed. aus eigne intrans. Bed. „zornig werden oder sein, für jemand oder etwas eifern“ vermittelt ist, indem das *n. verbale* חֲשִׁם in concretem Sinne eine Person oder collectiv Personen bed., für deren Erhaltung, Sicherheit, Ehre man eifrig besorgt ist, als Familienglieder, Hausgesinde, Dienerschaft, Nachbarn, Schutzgenossen, Gastfreunde, auch eine Sache, die man eifrig sucht und über deren Erhaltung man eifrig wacht (Fl.). Die Herleitung von חֲשִׁם *pinguefieri* empfiehlt sich am meisten. Die Bedeutung trifft so mit dem als sinnverwandt sich anbietenden חֲשִׁמִּים (חֲשִׁמִּים) zus., ohne daß man Wechsel des prosthetischen ח mit ח anzunehmen braucht, wofür der biblische Hebraismus kein sicheres Beispiel darbietet, und wir gewinnen so einen auch für die Ortsnamen חֲשִׁמִּון und חֲשִׁמִּוֹנָה (*pinguedo, ubertas*) so wie auch für den (schon von Kimchi verglichenen) Familiennamen חֲשִׁמִּוֹנָאִים passenden Grundbegriff.¹ Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben, und Aethiopien, von Furcht vor J. übermannt (vgl. Hab. 3, 7), läßt seine Hände laufen zu Elohim d. i. streckt sie schleunig aus. So erkl. man meistens. Aber wenn לָרָץ , warum nicht auch לָרָץ ? Antwort: der hebr. Stil vermeidet sogar bei nebeneinanderstehenden Wörtern weder *enallage gen.* z. B. Iob 39, 3. 16 noch *enall. num.* z. B. 62, 5. Aber „die Hände laufen lassen“ ist doch ein gesuchtes Bild, welches

1) Den Metallnamen חֲשִׁמֶל lassen wir dabei aus dem Spiele; auch im Altäg. bed. *asem* (= חֲשִׁם) eine Mischung aus Gold und Silber, das Silbergold, $\delta \eta \lambda \epsilon \tau \rho \circ \varsigma$, s. Lepsius, Die Metalle in den äg. Inschriften (1872) S. 129.

die Conj. **תָּרִיץ** (Hitz.) nahe legen würde. Man geht dem aus dem Wege, wenn man über die Acc. sich hinwegsetzend mit Böttch. Olsh. Baur erkl.: Cusch — seine Hände machen eilen d. i. bringen eilends herbei (1 S. 17, 17. 2 Chr. 35, 13) zu Elohim, näml. begütigende Gaben, **תָּרִיץ** Präd. zu **תָּרִיץ** nach Ges. §. 146, 3. Der D. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, daß er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. **לִרְיָב** schließt sich an den dominierenden Begriff von **שִׁיר** 33^a an. Die Himmel der Himmel Dt. 10, 14 werden durch **קָדָם** als uralte (viell. als ihrer Entstehung nach über die Erdwelt-Himmel des 2. und 4. Schöpfungstages hinausreichende) bez.; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33, 26., indem er mittelst des Cherubs 18, 11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname **קָדָם שְׁמִי-קָדָם** bez. die Erhabenheit des Ueberirdischen, welcher als Innergeschichtlicher **רָבָה** heißt. In **יְהוָה בְּקוֹלוֹ** wiederholt sich der oben v. 12 mit **אֶמַר** ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnernde Machtstimme gemeint. Da in **יְהוָה בְּקוֹל** 46, 7. Jer. 12, 8 die Stimme nach Ges. §. 138 Anm. 3* als Mittel des Gebens d. i. des von sich Gebens, des Vernehmenlassens (vgl. 81, 3) gedacht ist, so wird man **יְהוָה בְּקוֹל** nicht als Obj. (Riehm) wie lat. *sonitum dare*, sondern als Apposition¹ zu fassen haben: sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme. So gebe man denn Gotte **יְהוָה** d. i. gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit **גְּאֻלָּתוֹ** überwaltet Israel bes. als dessen Schutz und Trutz; seine Macht **יְהוָה** aber umfaßt alles Geschaffene, nicht die Erde blos, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1, 6), das Reich der Natur seine allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese v. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligtümern“; die Anrede geht an Israel, **מִקְדָּשִׁים** heißt also nicht das himmlische und irdische Heiligtum (Hitz.), sondern das Eine jerusalemische (Ez. 21, 7) in der Mannigfaltigkeit seiner h. Stätten (Jer. 51, 51 vgl. Am. 7, 9). Ehrfurcht gebietend — so bekennt die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: der Gott Israels gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. **לְעַמִּי** 29, 11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache 36^b entnommen. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit **בְּרִיךְ אֱלֹהִים** (welchem aus *Athnach* transformirtes *Mugrasch* vorausgeht) schließt das Bekenntnis der Heidenwelt. Was v. 20 der S. im Namen Israels sagte: **בְּרִיךְ אֱלֹהִים**, das hallt nun aus aller Welt wieder: **בְּרִיךְ אֱלֹהִים**. Die Welt

1) Die Acc. entscheidet nicht: sie läßt beide Fassungen zu, vgl. 14, 5. 41, 2. 58, 7. 68, 28. Spr. 13, 22. 27, 1.

ist von der Gemeinde Jahve's überwunden und nicht bloß äußerlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Gottes, dieses große Thema der Apokalypse, ist auch im Grunde das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte schloß mit Jahve's triumphirender Auffahrt, die 2. mit den die Völkerwelt umfassenden Wirkungen seines Sieges und Triumphes.

PSALM LXIX.

Flehgebet aus tiefem Bekennerleiden.

- 2 Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben.
- 3 Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,
Bin gerathen in Wassertiefen, und Wogenschwall überschwemmt mich.
- 4 Ermattet bin ich durch mein Rufen, entzündet meine Kehle,
Verschmachtet meine Augen, der ich harre auf meinen Gott.
- 5 Mehr sind denn Haare meines Hauptes meine Hasser ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.
- 6 Elohim, du weißt um meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verhohlen.
- 7 Mögen nicht in mir beschämt werden deine Hoffer, Allherr Jahve der Heere,
Nicht in mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
- 8 Denn deinethalben hab' ich auf mich genommen Schande,
Hat Beschimpfung bedeckt mein Antlitz.
- 9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
- 10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret,
Und deiner Schmähler Schmähungen sind auf mich gefallen.
- 11 Ich, meine Seele weinte unter Fasten,
Und zu Schmähungen gereichte es mir.
- 12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Spottgedicht.
- 13 Es schwatzen von mir die im Thore sitzen
Und die Saitenspiele der Zecher.
- 14 Doch ich, ich bete zu dir, Jahve, zur Zeit der Huld,
Elohim, durch deine große Gnade;
Antworte mir mit der Wahrheit deines Heils!
- 15 Reiß heraus mich aus dem Schlamme, daß ich nicht versinke;
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
- 16 Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.
- 17 Erwidere mir, Jahve, denn gut ist deine Gnade;
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
- 18 Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,
Denn mir ist bang, eilends erwidre mir.
- 19 O nahe meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen befreie mich.
- 20 Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,
Dir gegenwärtig sind alle meine Gegner.

- 21 Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
- 22 Sie reichten mir als Speise Galle
Und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.
- 23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
Und den Sorglosen zum Fallstrick.
- 24 Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Lenden versetz' in stetes Schlottern.
- 25 Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und deines Zornes Brand ergreife sie.
- 26 Es werde ihr Weiler verwüstet,
In ihren Zelten bleibe kein Bewohner.
- 27 Denn den von dir Geschlagenen verfolgen sie,
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie.
- 28 O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit.
- 29 Mögen sie gelöscht werden aus dem Lebensbuche
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
- 30 Ich aber bin gebeugt und wehvoll,
Deine Hülfe, Elohim, wird mich entrücken.
- 31 Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang
Und ihn erheben mit Danken.
- 32 Und besser gefallen wirds Jahve als junge Stiere,
Hörner tragende, Klauen spaltende.
- 33 Sehen's Dulder, werden sie sich freuen;
Nach Elohim Trachtende — auflebe euer Herz!
- 34 Denn achtsam auf Dürftige ist Jahve,
Und seine Gefangenen verachtet er nicht.
- 35 Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,
Die Meere und alles was darin sich reget.
- 36 Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,
Daß sie daselbst wohnen und sie besitzen.
- 37 Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und die seinen Namen lieben werden darin wohnen.

Auf Ps. 68 folgt dieser, weil v. 36 f. ebender Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68, 11: *dein Gethier wohnte drin* versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich lichtet, und nicht die Gemeinde redet hier, wie dort, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69, 9. 31, 12 (vgl. 27, 10); das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69, 11. 109, 24.; der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; der ermutigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69, 33. 22, 27. 31, 25. Stünde es fest, daß Ps. 40 davidisch ist, so wäre die dav. Herkunft von Ps. 69 ebendamt fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לָדָוִד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der D. sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube; in beiden findet sich die gleiche Entwerthung des ceremoniellen Opfers; die gleiche Bezeichnung großer Menge: „mehr als Haare meines

Hauptes“ 69, 5. 40, 13.; die gleiche Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69, 33. 7. 40, 17. 4. Während aber Ps. 40 mehr stilistisch und überh. formell als inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowol formell als inhaltlich vieles nicht damit zu reimen, weshalb schon Clericus und Vogel (in der Diss. *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri* 1767) die Richtigkeit des לָרִיר bezweifeln und Hitz. die schon von Seiler, v. Bengel u. a. ausgesprochene Vermutung weiter begründet hat, daß Ps. 69 wie auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür Folgendes: 1) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden und sich casteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15, 15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte proph. Bekenntnis. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Proph. von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten v. 9 zusammenstimmt. 3) der Schluß des Ps. v. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigentümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkija im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben wird. Zwar heißt es von dieser Cisterne: מַיִם כִּי־אֵם טִיט Jer. 38, 6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der Sinn, daß eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, daß er sofort hätte ertrinken müssen. Daß er sich dennoch in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kinah Thren. 3., wo er v. 53 bis 58 sagt: *Sie rotteten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahve, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzenserguß, meinem Hülfeschrei! Du tratest herzu am Tage da ich rief, sprachst: fürchte dich nicht.* Die Ansicht Hitzigs, daß wir dieses Gebet aus der Grube in Ps. 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch 5) den im Ganzen jeremianischen Stil und mancherlei Berührungen mit Sprache und Gedankenkreis des Proph. im Einzelnen. Aber wie wäre dieser Ps. zu der Ueberschr. לָרִיר gekommen? Etwa wegen der Aehnlichkeit des Schlusses von Ps. 69 mit dem von Ps. 22? Und warum hätte der allem Anschein nach jeremianische Ps. 71 nicht auch die Ueberschr. לָרִיר? Auch geht dem Ps. 69 jener nachbildnerische Charakter ab, durch welchen Ps. 71 so bestimmt auf Jeremia hinweist. Deshalb lassen wir den von Keil (Luth. Zeitschr. 1860 S. 485 f.) und Kurtz (Dorpater Zeitschr. 1865 S. 58 ff.) der jerem. Abfassung entgegengestellten Instanzen und Bedenken ihr Recht widerfahren, indem wir dagegen nach wie vor behaupten, daß der Ps. sich weit befriedigender aus dem Leben Jeremia's als Davids erklären läßt.

Die Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten angezogene Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird auf keinen im N. T. so vielfach verwiesen, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach haßten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15, 25 in v. 5 geweisagt. Es ist wahrscheinlicher, daß das joh. Citat auf 69, 5., als daß es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich v. 10^a laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehaßt und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. v. 10^b unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) die Verwünschung v. 26^a hat sich nach Act.

1, 20 an Judas Ischariot erfüllt; die Suff. des Psalmworts lauten auf eine Mehrzahl, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem*. 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. v. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, wie sie denn auch nicht in den Mund des leidenden Heilands passen: er sagt nur, daß was dort der Psalmist in der sinaitisch-elianischen Eifermacht prophetischen Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem Heiligen Gottes frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-proph. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neutest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man wird bei v. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 gemahnt, bei v. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle (nach Mr. 15, 23 Wein mit Myrrhen), welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34 und an den in Essig getauchten Schwamm, den man mittelst eines Ysopstengels zum Munde des Gekreuzigten führt Joh. 19, 29 f. Wenn dort Johannes sagt daß Jesus, frei und bewußt sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutest. Licht fällt auf 27^a, wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder Propheten, ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch die Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.

Der Ps. zerfällt in 3 Theile mit folg. Strophen: 1) 3. 5. 6. 6. 7; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. 6. Deutet etwa שִׁשְׁעִים auf diese überwiegenden Sechseiler unter dem Bilde sechsblättriger Lilien? Schwerlich. Die Alten sagen der Ps. sei so überschrieben, weil er von den weißen Rosen der heiligen Unschuld Christi und von den rothen Rosen seines kostbaren Blutes handle. Die Rose bed. שִׁשְׁעִים eig. nicht, diese Blume war in der Zeit, wo dieser Ps. geschrieben wurde, im h. Lande noch ganz unbekannt. Sie wurde erst später aus Innerasien dorthin verpflanzt und hieß יָרֵד (ρόδος); שִׁשְׁעִים dagegen ist dem Etymon nach ¹ die weiße, im h. Lande aber meistens rothe oder violette Lilie — allerdings ein schönes pflanzliches Emblem Christi. *Propter me*, sagt Origenes, *qui in convalle eram, Sponsus descendit et fit lilium*.

V. 2—14. Aus tiefer, von Feinden bereiteter Noth ruft der Klagende um Hülfe; er gedenkt seiner Sünden, deren ihn seine Leiden gemahnen, aber er ist sich auch klar bewußt, daß er um Gottes willen gehöhnt und befeindet wird, und erwartet von dessen Gnade verheißungsgemäße Hülfe. Die Wasser dringen צִד-נָפֶשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, daß die Seele d. i. das Leibesleben, vorab das Athmen, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besonders sich das Bild, wie in Ps. 40 und ähnlich wie im Ps. Jona's, der-

1) Das Stammwort שִׁשְׁעִים (wov. auch שִׁשׁ Byssus und שִׁשְׁעִים Marmor) bed. weiß s., wonach span. *azucena* die weiße Lilie bed., s. Fleischer, Berichte der Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1868 S. 305 (zu Makkari S. ٢٩٩ Z. 11).

gestalt, daß es den Eindruck poetisch aufgefaßter Wirklichkeit macht. Der weiche Morast heißt הַלֵּךְ und die strudelnde Tiefe מַצִּילָה . Das *n. hofal.* מַעֲמָד bed. eig. das Gestelltsein, dann Standort oder festen Stand (LXX $\text{\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma}$), wie מַעֲמָד Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. שֶׁבֶלֶת (efraimitisch סֶבֶלֶת) ist die Strömung v. שֶׁבֶל sich lang hinziehen (vgl. Anm. zu 58, 9^a); בֹּא hineingerathen wie 66, 12 und שִׁבְחָהּ mit Acc. überfluten wie 124, 4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hülfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (רָגַעַב wie 6, 7. Jer. 45, 3), seine Kehle ist ausgedörrt (דָּחַה v. דָּחַר , LXX Hier.: sie ist heiser geworden), geschwunden sind die Augen (Jer. 14, 6) seiner, der auf seinen Gott harrt: das einem Relativsatz gleiche Part. מִיֵּחֵל schließt sich wie 18, 51. 1 K. 14, 6 an das Suff. des vorausgeg. Nomens an (Hitz); verschieden von diesem Gebrauch des artikellosen Part. ist der in adverbiieller Weise qualificirende Gen. 3, 8. Hohesl. 5, 2 vgl. חֵי 2 S. 12, 21. 18, 14 — der Verbesserung מִיֵּחֵל (LXX $\text{\acute{\alpha}\pi\acute{o}\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\lambda\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\omega\ \mu\epsilon}$) bedarf es also nicht. Ueber die Betonung von רָבִי s. zu 38, 20. Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von $\text{מִשְׁנֵרוֹתֵי רָאֲשֵׁי}$ (40, 13), in Sache und Ausdruck wie 38, 20. 35, 19 vgl. 109, 3. Statt מִצְמִירוֹתֵי meine Ausrotter hat der Syr. die (von Hupf. gebilligte) LA מִצְמִירוֹתֵי (zahlreicher als meine Gebeine), aber die Menge der Feinde nach der Zahl der eignen Knochen zu zählen ist abgeschmackt; eher ließe sich מִצְמִירוֹתֵי (mehr als meine Locken) hören, aber die LA des Textes wird gestützt durch Thren. 3, 52 f. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten“ sind beispielsweise, viell. wie auch Jer. 15, 10 sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büßen (vgl. die ähnlich lautende und gemeinte Klage 35, 11). Man ist versucht, אִי im Sinne von „dennoch“ (Ew.) zu fassen, auf den es aber ganz und gar nicht angelegt ist; es tritt hier an die Stelle von זֶה (vgl. $\text{o\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma}$ für $\text{\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\alpha}$ Mt. 7, 12) indem es die angesonnene Zurückerstattung als Folgerung aus einer erlogenen Voraussetzung hervorhebt: alsdann, obwol ich es nicht geraubt. Schwerlich hat Kohler¹ Recht, daß לִי für לָא zu lesen sei: sie denen ich wenn ich sie beraubt hätte Ersatz leisten würde (אִי im Nachsatze nach לִי wie 2 S. 19, 7. 2 K. 13, 19 nach der LA der LXX לִי הִבֵּרָה vgl. לִיִּי 119, 92 u. häufig). Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntnis ist wie 40, 13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muß er doch wolverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit יְרֵעָה (vgl. 40. 10. Jer. 15, 15. 17, 16. 18, 23 und zu ל als Exponenten des Obj. Jer. 16, 16. 40, 2) nicht nach dem Maße seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennoth, die er mit selbstanklagendem Abscheu אֶקְלָה 38, 6 und אֶשְׁמֹחַ 2 Chr. 28, 10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem HErrn meinen, in Scham und Schande gerathen,

1) In Geigers Zeitschrift VI (1868) S. 28.

indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; קִיָּה bez. sie von Seiten der *πίστις* und מִבְּקִשְׁיָה von Seiten der *ἀγάπη*, die gehäuften Gottesnamen sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um des Herrn willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er v. 8 seine Bitte; מִלֵּי um deinetwillen wie 44, 23. Jer. 15, 15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44, 16 vgl. 83, 17), hat selbst seine leiblichen Brüder (אֶחָיו parall. בְּנֵי אִמִּי wie 50, 20 vgl. dagegen den absichtlich anders gewechselten Ausdruck Gen. 49, 8) ihm gänzlich entfremdet (38, 12 vgl. 88, 9. Iob 19, 13—15. Jer. 12, 6), denn Glut des Eifers (קִנְיָה v. קָנָא nach dem Arab. hochroth s.) um Jahve's Haus, näml. um die Heiligkeit des Heiligtums und der um dieses gescharten Gemeinde (welche im A. T. nie unmittelbar, s. Köhler zu Zach. 9, 8., wol aber wie hier und Num. 12, 7. Hos. 8, 1 mit dem Heiligtum zus. בֵּית ה' genannt wird), so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum concentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Gottes ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24f.). Fraglich ist, ob נִפְשִׁי zu נֶאֱבָה (fut. consec. ohne Apokope) gewechseltes Subj. ist (vgl. Jer. 13, 17), oder näher bestimmender Acc. wie wol Jes. 26, 9 (s. zu 3, 5), oder ob es mit בָּצִוִם einen Umstandssatz bildet (*et fleui dum in jejunio esset anima mea*), oder auch ob es in prägnanter Constr. (= בָּכָה וְשָׁפַךְ נִפְשִׁי 42, 5, 1 S. 1, 15) als Acc. des Obj. gefaßt sein will: ich verweinte in Fasten meine Seele. Unter allen diesen Möglichkeiten ist die letzte die mindest, die erste nach 44, 3. 83, 19 die überwiegend wahrscheinliche und auch von der Acc. vorausgesetzt¹; die LXX-LA נֶאֱבָה καὶ συνέξαψα (Olsh. Hupf. Böttch.) ist eine naheliegende (35, 13) Vertauschung des poetisch kühnen Ausdrucks mit einem (da עָנָה נֶפֶשׁ pentateuchisch s. v. a. צִוִם ist) minder gewählten und minder bedeutsamen; eher empfehle sich die Punctuation בָּצִוִם im Fasten meiner Seele (Baur nach Trg.), aber es ist biblischer, die Seele zum Subj. des Weinens als zum Subj. des Fastens zu machen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Nothstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über נֶאֱבָה s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowol im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen (Thren. 3, 14 vgl. 5, 14. Iob 30, 9). מִלֵּי bed. an sich ohne unedlen Nebensinn *fabulari de* . . (vgl. Spr.

1) Das *Munach* von בָּצִוִם ist Transformation des *Dechi* (so wie das *Munach* von לְחַרְפוֹת Transformation des *Mugrasch*), wobei freilich נִפְשִׁי auch als Obj. (vgl. 26, 6a) gedacht sein könnte, was aber hinter נֶאֱבָה (nicht נֶאֱבָה) und als beispiellos den Punktatoren schwerlich in den Sinn kam.

6, 22 *confabulabitur tecum*), hier erst mit persönlichem, dann dinglichem Subj. (vgl. Am. 8, 3), denn zu 13^b ist weder קִרְיָתִי Iob 30, 9. Thren. 3, 14 noch אָנִי Thren. 3, 63 zu erg. Wie er sich gegenüber diesem Haß und Hohn verhält, sagt v. 14.; אֶנִּי wie 109, 4., *sarcasmis hostium suam opponit in precibus constantiam* (Geier). Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an J. jetzt wo ihm sein Zeugnisleiden die Gewißheit gibt, daß Er es wolgefällig aufnehmen werde (עַתָּה רִצּוֹן = רִצּוֹן בְּעַתָּה Jes. 49, 8); es richtet sich an den, der יהוה und אֱלֹהִים zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, auf Grund der Größe und Fülle seiner Gnade — möge denn Er ihm antworten mit der Wahrheit seines Heils d. i. der Unfehlbarkeit, mit welcher sein Heilswille sich verheißungsgemäß bewährt. So ist v. 14 der Acc. gemäß zu erkl. Nach Jes. 49, 8 scheint עַתָּה רִצּוֹן zu עַתָּה gezogen werden zu müssen (Hitz.), aber 32, 6 belehrt uns eines andern; auch hat daß בְּרַב־חֶסֶד zu 14^a geschlagen ist an 5, 8 eine Stütze. Aber der wiederholte Gottesname stört und es fragt sich, ob der Vershalbirer nicht besser bei רִצּוֹן stände (Riehm) wie 32, 6 bei מִצָּא, so daß 14^b lautet: *Elohim, kraft der Größe deiner Gnade erhöre mich, kraft der Wahrheit deines Heils.*

V. 15—22. In diesem 2. Th. setzt sich die Bitte fort, von welcher der 1. Th. eingekreist ist; die Gefahr steigt, je länger sie währt, und mit ihr die Dringlichkeit des Hülferufs. Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בִּיָּר 55, 24 vgl. בִּיָּר 40, 3) wird wieder aufgenommen und so geflissentlich ausgeführt, daß der Eindruck sich aufdringt, der D. beschreibe hier äußere Wirklichkeit; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen“ (יַמ־מַמְצִיקִי mit Accent auf Antepenultima, s. zu Jes. 40, 18) zeigt daß die Wassertiefen nicht bloß Redebild sind und die Form der Bitte: nicht schließe (תִּסְמָךְ mit *Dag.* zur Verhütung der Lesung תִּסְמָךְ, vgl. zur Bed. אָמַר *clausus* = *claudus*, scil. manu) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund (d. i. ihre obere Oeffnung) geht über die Möglichkeit des Redebildlichen hinaus. „Nicht überschwemme mich die Wasserströmung“ will, da dies laut v. 3 schon geschehen, sagen, daß es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Das „erhöre mich“ wird 17^a darauf gegründet, daß Gottes Gnade טוֹב ist d. i. gut, schlechthin gut (wie in dem verwandten Passionsps. 109, 21), besser als Alles (63, 4), das Heilmittel alles Uebels. Zu 17^b vgl. 51, 3. Thren. 3, 32. In v. 18 wird die Bitte aus der peinlichen Lage begründet, welche schleunige Hülfe heischt (יִהְיֶה beim Imper. 102, 3. 143, 7. Gen. 19, 22. Est. 6, 10 wol nicht selbst Imper. wie 51, 4., sondern adverb. Infin. wie 79, 8). קָרָבָה oder, um die Aussprache *korbah* im Untersch. von *kārbah* Dt. 15, 9 zu sichern, קָרְבָה (bei Baer¹), vgl. die Erfüllung Thren. 3, 57., ist *imper. Kal.* Das motivirende „um meiner Feinde willen“ ist wie 5, 9. 27, 11 u. ö. nach 13, 5 zu verstehen: die

1) Urspr. war ׀ das Zeichen für jederlei ם, weshalb die Masora in den Namen חֶסֶד קָמַץ חֶסֶד auch das חֶסֶד begreift, s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 412 f., vgl. Wright, *Genesis* p. XXIX.

Ehre des Allheiligen kann es nicht zulassen, daß die Feinde des Gerechten über diesen triumphiren.¹ Die Synonymenhäufung v. 20 ist Brauch Jeremia's 13, 14. 21, 5. 7. 32, 37., sie findet sich auch in Ps. 31 (v. 10) und 44 (v. 4. 17. 25). Zu *הִרְפָּה שִׁבְרָה לְבִי* vgl. 51, 19. Jer. 23, 9. Das *אֲנִי גֵּרָה* (histor. Tempus) v. *נִישׁ* erkl. sich durch das bei Jeremia beliebte *אֲנִי נִישׁ* v. *נִישׁ* krankhaft, gefährlich schlimm, böseartig. Auch *נִיר*, in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15, 5 üblich; es bed. urspr. zunicken als als Zeichen theilnehmenden, die Größe des Uebels anerkennenden Bedauerns. „Mit Wermut speisen und mit *מִירְרָאשׁ* tränken“ ist jeremianische (8, 14. 9, 14. 23, 15) Bez. des Anthuns äußersten Herzleids. *רֹאשׁ* (רושׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen Wechselbegriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρωμῶν μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*. Allerdings kann *בְּנֶחֱ* in etwas hinein thun, ihm beimischen bed., aber das parall. *לְצִמְאִי* (für meinen Durst d. h. zu dessen Stillung Neh. 9, 15. 20) spricht dafür daß das *בְּ* von *בְּרוּרִי* *Beth essent.* ist, wonach Lth.: *sie geben mir Gallen zu essen*. Das *אֲנִי גֵּרָה* (Thren. 4, 10 *בְּרוּחַ*) bed. *βρωσις* v. *בָּרַח* *βιβρώσκειν* (√ *βορ*, sanscr. *gar*, lat. *vor-are*).

V. 23—37. Die Leidensschilderung ist v. 22 auf ihrem Höhepunkte angelangt, an dem das Zornfeuer des Verfolgten auflodert und in Verwünschungen ausbricht. Die 1. Verwünschung schließt sich an v. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwandeln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar *לְפָנֵיהֶם* mitten in ihrem Wollen, während er vor ihnen gedeckt ist (Ez. 23, 41); man muß die noch jetzt in der Wüste übliche Urform des Tisches kennen: eine aufgerollte und auf dem Boden hingebreitete Lederdecke (*שֻׁלְחָן* v. *שֻׁלְחָן*), um sich den Uebergang des Tisches in eine Schlinge vorstellig zu machen (Rödiger im *thes.* u. *שֻׁלְחָן*). *שְׁלֹמִים* (Nebenform von *שְׁלָמִים*) heißen sie als fleischlich Sichere; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen *ὅταν λέγωσιν· εὐρήνη καὶ ἀσφάλεια* 1 Thess. 5, 3. Die LXX falsch *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν* = *וּלְשְׁלֹמִים*. Die Ideenassociation v. 24 ist durchsichtig. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemishandelt. Diese Augen mit den Mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (*הַמַּעַר* *imper. Hi.* wie *הִרְחַק* Iob 13, 21., v. *הַמַּעַר* wofür Ez. 29, 7 u. viell. auch Dan. 11, 14 *הַמַּעַר*). Ferner: Gott soll seinen Zorn über sie ausgießen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die in seiner Natur ur-

1) Sowol *נִפְתִּי* als *אִרְבִּי* ist wider logische Interpunktion mit *Munach* bezeichnet, jenes sollte eigentlich *Dechi*, dieses *Mugrasch* haben; aber weil weder das Athnach-Wort noch das Silluk-Wort zwei Sylben vor der Tonsylbe hat, sind die Accente nach Accentuationssyst. XVIII §. 2. 4 transformirt.

stehenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden, so daß diese sie einholen und packen (יִשְׁיִים wie Dt. 28, 15. 45). In v. 26 ist מִירְקָה (v. מִירְקָה einringen) eine von den kreisförmigen Zeltlagern (arab. صِيَرَات *sirât* und دُؤَار *duâr*) der Nomaden (Gen. 25, 16) entnommene

Bez. des Lager- oder Wohnorts, LXX ἔπαυλις. Verwüstung und Verödung des eignen Hauses ist dem Semiten aller Misgeschicke furchtbarstes (Iob S. 201). Das Recht so furchtbarer Verwünschungen leitet der D. daraus ab, daß sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, daß er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muß. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnisleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhaß vergelten. Es gibt auch noch manche, obwol wenige andere, die dieses Martyrium mit ihm theilen; der Ps. nennt sie im Aufblick zu J. מַלְלֵיךָ deine Tödtlichgetroffenen; es sind die welchen Gott beschieden hat, einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22 vgl. Jer. 8, 18) in sich zu tragen. Von dem tiefen Weh (אֵל wie 2, 7) dieser erzählen sie, näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne (vgl. talm. ספר בלשון הרע oder ספר לשון הרע von böser Nachrede). LXX Syr. übers. יוֹסִיפִי (προσέθηκαν): sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu; Trg. A. S. Hier. folgen dem überlieferten Texte. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade aus einer Schuld in die andere fallen lassen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche (Jer. 16, 18). Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit d. i. seine rechtfertigende und heiligende Gnade möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus סֵפֶר חַיִּים Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζωὴ αἰώνιος. Erben des Lebens sind nach alt- wie neutest. Anschauung die צַדִּיקִים; darum wünscht 29^b, daß sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben „leben“ d. i. erhalten bleiben. Mit יִצְחָק setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (הִלֵּל) und hoch (גָּדַל) mit Gesang und Dankbekenntnis preisen. Und solche geistliche הוֹדָה, solches Dankopfer des Herzens wird Gotte lieber sein, besser gefallen als ein Stier, ein Farre d. i. junger Stier = פֶּרֶשׁ הַשּׂוֹר Stier-Farre Richt. 6, 25 (nach Ges. §. 113), ein Hörner, ein gespaltene Hufe פֶּרֶשׁ פָּרָס (v. פֶּרֶשׁ פָּרָס auseinanderfalten) habender (Ges. §. 53, 2). Diese Attribute bez. nicht die

rohe materielle Thiernatur (Hgst.), sondern die gesetzmäßige Opferbarkeit; מִקְרִין heißt der junge Stier als nicht unter drei Jahre alt (vgl. 1 S. 1, 24 LXX ἐν μόσχῳ τριετίῳ), מִפְּרִים als zu den reinen Vierfüßlern, näml. den klauenspaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste vollständig ausgewachsene, reine Opferthier steht bei J. tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn nun die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen geduldigen Dulder (עֲנִיִּים) sehen werden, wie er das Opfer des Dankbekenntnisses darbringt, so werden sie sich freuen; רָאִי ist hypoth. Prät., es heißt nicht רָאִי (perf. consec.) u. nicht יִרְאִי (40, 4. 52, 8. 107, 42. Job 22, 19). Die hinter י apod. 33^b zu erwartende berichtliche Aussage schlägt in Anrede der הָרִשִׁי אֱלֹהִים um: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirthenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Unüberlegterweise würde man v. 34 nach 22, 25 שָׁמַע für שָׁמַע lesen (Olsh.); das Eine Obj. dort ist hier verallgemeinert: J. ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hülfreich an. Von diesem Lehrsatz, dem Reinertrag des Erlebten, aus erweitert sich die Aussicht des D. zur prophetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheißungsland. Das ם von יִרְשָׁהּ (vgl. יִרְשָׁהּ, יִרְשָׁהּ, יִרְשָׁהּ = *rišt*) kennzeichnet die urspr.

Intransitivform (וָרַח). Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft

fordert er (vgl. Jes. 44, 23) alle Creaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten, zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. gehen auf פָּרִי (vgl. Jer. 2, 15. 22, 6 *Cheth.*). Aehnlich lautet Jes. 65, 9. Wäre der Ps. von David, so ließe sich die Schlußwendung v. 34 an noch schwerer als 14, 7 f. 51, 20 f. begreifen. Ist er aber von Jeremia, so brauchen wir uns nicht einzureden, sie sei nicht von Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern von Fortbestand und Vollendung zu verstehen (Hofm. Kurz) — Jeremia erlebte die geweissagte Katastrophe, weissagte aber auch je näher sie rückte um so tröstender die Endschaff des Exils und die Wiederbringung Israels. Wie nahe gerade ihm sich die Unterscheidung Jerusalems und der Städte Juda's legte, zeigt Jer. 34. 7. Die mit v. 36 f. zusammenklingenden Weissagungen Jer. c. 32—33 sind aus der Zeit der zweiten Belagerung. Jerusalem war noch nicht gefallen, die festen Plätze des Landes aber lagen schon in Trümmern.

PSALM LXX.

Hülferuf eines Verfolgten.

2 Elohim, zu retten mich —
Jahve, zu meiner Hülfe eile!

- 3 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!
- 5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Elohim“ die da lieben dein Heil.
6 Ich aber bin elend und arm —
Elohim, eile mir!
Meine Hülff' und mein Befreier bist du,
Jahve, zögere nicht!

Dieser kleine Ps., der Inhaltsverwandtschaft halber (vgl. bes. v. 6 mit 69, 30) dem 69. nachgeordnet, ist mit nur wenigen Abweichungen die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps. 40 ist losgerissen und elohimisch umgesetzt. Ueber לְהוֹבִיִּיר zur Darbringung des Mincha-Gedenktheils s. 38, 1. Daß nicht David selbst Verf. des Ps. in dieser verstümmelten Form ist, leuchtet ein. Das לָרִיר ist auch, wenn er den hier abgewandelten und zu bes. liturgischem Zwecke bestimmten Originalps. verfaßt hat, berechtigt.

V. 2—4. Daß wir ein Fragment, viell. ein nur zufällig zur Selbständigkeit gelangtes, von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung des dortigen רָצָה; das davon regierte לְהַצִּילֵי gehört nun in sonst beispielloser Wortstellung zu הוֹשִׁיעָה. In v. 3 (= 40, 15) sind יָחַד und לְסִפּוּחָה preisgegeben; das Original lautet volltönender und schwunghafter. Statt רָשָׁמוּ *torpescant* hat 4^a nach יסגו אחרו um so matteres רָשִׁיבוּ *recedant* (wie 6, 11 vgl. 9, 18); in 4^b fehlt hinter האמרים das hier (vgl. dagegen 35, 21) nicht zu missende לִי.

V. 5—6. Ohne Belang ist יִיאמרו statt יאמרו. Aber da nun einmal neben אלהים der Gottesname יהוה beliebt wird, so hatte dieser vor allem 5^b Anrecht auf Beibehaltung. Statt הַשְׁוִיעֶנָּה hier הַשְׁוִיעֶנָּה, statt עֲזָרְתָּה hier עֲזָרִי, statt אֶלֶהִים הוֹשִׁיעָה לִי hier אֶלֶהִים הוֹשִׁיעָה לִי — die Hoffnung ist in Bitte umgesetzt: *eile mir* ist eine durch Herübernahme des לִי herbeigeführte Neuerung im Ausdruck.

PSALM LXXI.

Gebet eines greisen Knechtes Gottes um ferneren göttlichen Beistand.

- 1 In dich, Jahve, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
- 2 Durch deine Gerechtigkeit reiß mich heraus und befreie mich,
Neige zu mir dein Ohr und schaff mir Heil.
- 2 Werde mir zum Wohnstatt-Horte, mich aufzunehmen immerdar;
Du hast verordnet mir Heil zu schaffen,
Denn mein Fels und meine Berghöh bist Du.
- 4 Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Vergewaltigers.
- 5 Denn du bist meine Hoffnung, Allherr Jahve,
Mein Vertrauensgrund von meiner Jugend.

- 6 Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.
- 7 Gleich einem Wunder bin ich vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
- 8 Voll werden wird mein Mund deines Lobes,
Den ganzen Tag deiner Verherrlichung.
- 9 Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlaß mich nicht!
- 10 Denn es sprechen meine Feinde über mich,
Und die meine Seele belauern rathschlagen zusammen,
- 11 Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar.“
- 12 Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hülfe eile!
- 13 Mögen zuschanden werden, hinschwinden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks.
- 14 Ich aber werde immerfort harren,
Und werde hinzufügen zu all deinem Lobpreis.
- 15 Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiß ihrer keine Zahlen.
- 16 Ich werde kommen mit den Machtthaten des Allherrn Jahve's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
- 17 Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
- 18 So verlaß mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Stärke.
- 19 Und deine Gerechtigkeit, Elohim, reicht zur Himmelshöhe;
Der du Großes vollführt — Elohim, wer ist wie du?!
- 20 Der du uns hast sehen lassen Drangsale viel und schlimm,
Du wirst uns wiederum lebendig machen
Und aus der Erde Abgründen uns wiederum emporziehen,
- 21 Wirst mehren mein Ansehn und dich wenden mich zu trösten.
- 22 Ich werde dich auch preisen auf der Nabla, deine Wahrheit, mein Gott,
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
- 23 Jubeln sollen meine Lippen, wenn ich dir harfnen werde,
Und meine Seele, die du erlöst hast.
- 24 Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,
Daß zuschanden, daß beschämt sind die mein Unglück suchen.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie Ps. 31 beginnender und wie Ps. 35 schließender unbenannter, in welchem v. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Widerhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigentum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenheit hat er doch ein individuelles und zwar jeremianisches Gepräge.

Ihn für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältnis zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab. 2) Dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's. 3) Ihm entspricht der langsame, lockere, nur spärlich mit Bildern ausgestattete und hie und da prosaische Stil des Ps. 69 ins Einzelste; ihm die Situation des D. als eines Verfolgten;

ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wunderbarer Führungen; ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der D. befindet; ihm die in v. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt; ihm die durchgängig sanfte elegische Stimmung, woran sich zugleich bestätigt, daß der D. sich auf einer Alters- und Erfahrungsstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Misgeschick sich nicht außer sich bringen läßt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugnis. Die LXX überschreibt τῷ Δαυὶδ, υἱὸν Ἰωνάδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων. Nach dieser Ueberschrift, deren τῷ Δαυὶδ falsch, deren zweiter Theil aber so speziell ist, daß er auf Ueberlieferung beruhen muß, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind jenes nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlichter Nomadensitte festhaltende Völkchen, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverleugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, daß die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtung zollte, als daß die ersten Exulanten sich ihn aneigneten. Aus v. 20 schließt Hitz., daß zur Zeit der Abfassung Jerusalem bereits gefallen war, während in Ps. 69 nur erst die Städte Juda's in Asche liegen. Aber jenseit der Katastrophe Jerusalems findet sich für die Klagen des Psalmisten über Vergewaltigung und Verhöhnung keine entsprechende Lage im Leben des in Aegypten verschollenen Proph. Auch ist der Feind v. 4 nicht der Chaldäer, dessen Verhalten gegen Jer. nicht diese Namen verdiente. Und v. 20 kann auch zur Zeit der zweiten Belagerung angesichts der Katastrophe geschrieben sein.

V. 1—6. Auf J. seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erfleht der D. Hülfe aus Feindeshand. Die 1. dieser beiden Str. (v. 1—3) ist aus 31, 2—4., die 2. (v. 4—6., abgezogen v. 4 u. 6^c) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Variationen des freier reproducirenden D. Olsh. will v. 3. 90, 1. 91, 9 מַצִּיץ statt מַצִּיץ lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1), vgl. den nachbiblischen Schwur הַמַּצִּיץ (beim Tempel!), ist unantastbar. J., der 31, 3 Zufluchts-Hort heißt, wird hier Wohnstatt-Hort genannt d. i. ein nicht zu erstürmendes hohes Gestein, welches sicheres Bleiben gewährt, und dieses Bild wird mit kühner Umbildung (nach Ew. Hitz. Schrader: unwillkürlicher Entstellung) des Textes 31, 3 weiter verfolgt: לְבֹאֵת הַמַּצִּיץ stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es noth ist, bergen könne. Das hinzutretende צִיָּה ist keinesfalls s. v. a. צִיָּה, eher s. v. a. אֶשֶׁר צִיָּה, wahrsch. ein selbständiger Satz: du hast (ja) geboten d. i. unabänderlich beschlossen (44, 5. 68, 29. 133, 3) mir Heil zu erweisen, denn mein Fels u. s. w. Den Worten לְבֹאֵת הַמַּצִּיץ entspricht 31, 3 לְבֵית מַצְרוֹת, was LXX καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς übers., während sie statt jener drei Worte καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν hat und לְבֵית מַצְרוֹת vgl. Dan. 11, 15 gelesen zu haben scheint (Hitz.). In v. 5 erinnert *du meine Hoffnung* an den Gottesnamen מְקִיָּה יִשְׂרָאֵל bei Jeremia 17, 13. 50, 7 (vgl. ἡ ἐλπίς ἡμῶν von Christus 1 Tim. 1, 1. Col. 1, 27). Nicht minder schön als הַשְׁלֵכָתִי 22, 11 ist נִסְמַכְתִּי. Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3, 6),

ihn hat es in seinem selbstbewußten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גִּזְרִי statt גִּזְרִי 22, 10. Den Sinn dieses גִּזְרִי nach גִּזְרָא = جزاء *retribuere* (eig. zuschneiden, zutheilen) zu bestimmen ist deshalb unthunlich, weil im Hebr. גִּזְרִי dieses aram.-arab. V. vertritt; noch weiter ab würde die Vergleichung des arab. جازئى der mich Befriedigende, mir volle Genüge Gewährende¹ vom hebr. Sprachgebrauch (welcher dafür גִּזְרִי hat) und von dem גִּזְרִי der Parallele abführen. Noch weniger aber läßt es sich von גִּזְרִי *transire* ableiten, dessen Part., wenn es transitiven Sinn = מוֹצִיאַר (Trg.) zuließe, גִּזְרִי lauten müßte. Das V. גִּזְרָא bez. hier seiner Wurzelbed. *abscindere* (√ גִּז, syn. קָר, קִר, קָט u. dgl.) gemäß die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoße, indem der Rückblick von der Jugend zur Kindheit und bis zur Geburt zurückgeht. LXX: *σκαπαστής* (σου), falsche LA für *ἐκσπαστής*, wie aus 22, 10 ὁ ἐκσπάσας με erhellt. Dem Ausdrücke 6^c liegt גִּזְרִי 44, 9 vgl. גִּזְרִי 69, 13 unter. Der Gott, dem er sein Dasein und dessen bisherige Erhaltung verdankt, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

V. 7—12. Hindurchgerettet durch allerlei Gefahren, ist er geworden גִּזְרִי אֶלֶף gleich einem Wunder (arab. أَفْت v. أَفْت veru. أَفْلَك *verdrehen*: Umdrehung, Umgedrehtes d. i. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes) vielen, die ihn als solches anstaunen (40, 4); sein Gott aber ist es, zu dem er wie bisher so auch fernerhin sich so wunderseltamer Erhaltung versieht: מִחֲסִידָיו wie 2 S. 22, 33.; יֵי ist Acc. der Bestimmung, wenn nicht Genitiv mit Zurückwerfung des Suff. (s. S. 195), um das was Gott dem D. ist und leistet unvermischer und reiner hervortreten zu lassen. Wessen er auf Grund dessen was er an Gott hat sicher gewärtig ist sagt v. 8. Und auf diesem Grunde erhebt sich auch die Bitte v. 9: wirf mich nicht hinweg (näml. von deinem Angesicht, 51, 13; Jer. 7, 15 u. ö.) zur Zeit (לְעֵת wie Gen. 8, 11) des Alterns — er ist also schon ein זָקֵן, wenn auch erst im Anfange der זָקֵן befindlich. Er bittet um Gnade für jetzt und weiterhin: nun da meine Lebenskraft hinschwindet, verlaß mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist. Wie sie von ihm denken und was sie vorhaben, sagt, durch v. 10 eingeführt, v. 11. לִי 10^a gehört nicht zu אֹיְבָי, wie auch 27, 2 und anderwärts nicht: das לִי ist das der Bez. oder des Betreffs, wie 41, 6. Das unnöthige לְאַמֵּר verräth einen D. der späteren Zeit, vgl. 105, 11. 119, 82 (wo es minder entbehrlich war) und dagegen 83, 5 f. Den späteren D. zeigt auch v. 12., ein Nachklang der gleichlautenden dav. Gebetsworte 22, 12. 20. (40, 14 vgl. 70, 2). 35, 22. 38, 22 f.

1) So Wetzstein nach einer Mittheilung des Prof. Wiekens (vgl. Lane unter

Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstil durchzuhören. An die Stelle von *רוּשָׁה* setzt das *Kerî* das sonst allein übliche *רוּשָׁה*.

V. 13—18. Statt *יִבְלֵי* 13^a mit Syr. *יִבְלֵי* zu lesen empfiehlt sich im Hinblick auf 40, 15 (70, 3) 35, 4. 26. 109, 29 u. a. St., aber auch sonst sind in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt, der Gedankengang ist nun klimaktisch: Beschämung, Untergang (vgl. 6, 11) und zwar Untergang mit Schimpf und Schande. Dies das Geschick, welches der D. seinen Todfeinden anwünscht. Er faßt sich darauf hin in Geduld 14^a (vgl. 31, 25) und wird wenn die gerechte Vergeltung eintrifft zu all dem Lobpreis Gottes, wozu er bisher Anlaß hatte, neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen. Die späte Entstehung des Ps. verräth sich auch hier, denn statt des *praet. Hi.* *הוֹסִיף* (nur im Königsbuch und Koheleth) gebraucht die ältere Sprache das *praet. Kal.* Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (*סִפֵּר* wie Jer. 51, 10), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben (139, 17 f.)¹, die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeugungen *מִסִּפֵּר* 40, 6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen mit den Machthaten des HErrn, Jahve's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Da *גְּבוּרֹת* gew. wie neutest. *δυνάμεις* die Beweise der göttlichen *גְּבוּרָה* z. B. 20, 7 bed., so ist das *ב* das der Begleitung wie z. B. 40, 8. 66, 13.; *בוא ב*

venire cum ist wie *בִּיאָה* (אָתִי) s. v. a. *afferre*, er will die göttlichen Machterweise, diesen reichen Stoff, herbeibringen. Daß *בגבורת* nicht auf den D. geht (in der Fülle göttlicher Stärke), sondern mit *צִדְקָתְךָ* ein auf Gott bezogenes Paar bildet, ist aus v. 18 f. ersichtlich. *לְבָרְכָה* schließt sich dem Sinne nach an das Suff. von *צִדְקָתְךָ* an (vgl. 83, 19): deine (mir in Gnaden zugewandte) Gerechtigkeit, allein die deine (*te solum* = *tui solius*). Von Jugend auf hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25, 4., den preiswürdigen und bis anher *עֲרִיכָה* nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosa) hat er, der *לְמִיד ה'*, die Wunder seines Waltens und seiner Führungen zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen *עֲרִיכָה וְשִׁיבָה*. Der D. ist schon *זָקֵן* und rückt der *שִׁיבָה*, dem silberharigen Greisenalter (vgl. 1 S. 12, 2), immer näher. Möge ihn denn auch in diesen Altersstufen, an denen er angelangt ist, Gott am Leben und in seiner Gnade erhalten, bis daß (*עַד* = *עַד-אַשֶּׁר* wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte verkündige der Nachwelt (*דֹּר*), allen die kommen werden (erg. *אַשֶּׁר*) d. i. der gesamten künftigen Generation seine Stärke d. i. die Unhintertreiblichkeit seiner Ziele. Die Grundstelle hiezu ist 22, 31 f.

V. 19—24. Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den D. so hin, daß er schon jetzt in den Ton derselben einlenkt, und da für seinen Glauben

1) LXX übers. *ὅτι ἔγγων πρᾶγματις*, Ps. Rom. *non cognovi negotiationes*, Ps. Gall. (Vulg.): *non cognovi literaturam* (Ps. Hebr.: *litteraturas*); nach Böttch. meint der D. wirklich, daß er nicht zu schreiben verstehe.

die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhallt das klaglos bittende sanfte Lied in vergewärtigten lauten Lobgesang. Ohne daß v. 19—21 dem עֲדֵי־אֵיִר v. 18 untergeordnet sind, paart sich וַיִּצְרַחֲךָ in engem Anschluß mit גְּבוּרָתְךָ. 19^a ist ein selbständiger Satz; עֲדֵי־מָרוֹם vertritt das Prädicat: Gottes Gerechtigkeit ist überschwenglich (36, 6f. 57, 11). Der Ruf מִי כְמוֹהָ geht wie 35, 10. 89, 9. Jer. 10, 6 auf Ex. 15, 11 zurück. Nach dem *Chethib* הִרְאִיתִי und הִחִינִי erweitert sich v. 20 der Gesichtskreis des D. von den selbsterlebten Erweisen der Stärke und Gerechtigkeit Gottes zu den miterlebten in der Gesch. seines Volkes; das *Keri* (vgl. dagegen 60, 5. 85, 7. Dt. 31, 17) beruht auf Verkenning dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. הָשִׁיב liefert beidemal zum Hauptverbum wie 85, 7 (vgl. 51, 4) den entsprechenden Adverbialbegriff. הָהִים eig. Gedröhn, gew. von tiefem Wasserschwall, bed. hier den Abgrund; „der Erde Abgründe (תְּהוֹמוֹת)“ (LXX ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς, wie der Syrer das neutest. ἀβύσσος z. B. Lc. 8, 31 mit אֲבִסְסָא übers.) sind wie die Thore des Todes 9, 14 ein Bild der äußersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt. In der Tempusfolge scheidet sich deutlich Vergangenheit und Zukunft. Wenn Gott sein Volk aus der Tiefe der gegenwärtigen Katastrophe wieder erheben wird, dann wird er auch des D. הָרָלָה d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch steigern, daß er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend rechtfertigt, und wird ihn wiederum (הָשִׁיב fut. Ni. wie oben הָשִׁיב) trösten. Für diese nationale Wiederherstellung und persönliche Ehrenrettung will er seinerseits auch (vgl. Iob 40, 14) dankbar sein: er will Gott preisen, preisen seine Wahrheit d. i. Verheißungstreue. בְּכִלְי־נִבְלִי statt בְּנִבְלִי lautet umständlicher als in der alten Poesie. Der Gottesname יְשַׁרְעָל kommt hier das 3. Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter als auch Jesaia, der ihn 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht; Jeremia hat ihn zweimal 50, 29. 51, 5 und zwar nach jesaianischem Vorbild. In v. 23. 24^a will der D. sagen, daß Mund und Mund, Gesang und Rede zu Gottes Lobe zusammenwirken sollen. הִרְנֶנָּה mit *Dag.* auch im 2. n. d. F. הִקְוִינָה, הִשְׁכֵּנָה, woneben sich auch die LA הִרְנֶנָּה findet, nicht aber הִרְנֶנָּה, was n. d. F. הִאֲמִנָה, הִשְׁמִנָה zulässig, hier aber unbezeugt ist.¹ Der Cohortativ nach כִּי (LXX ὅταν) will sagen: wenn ich mich gedrungen fühle, Dir zu harfnen, vgl. syntaktisch zu 73, 16f. In den Perf. der Schlußzeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. כִּי wiederholt sich mit triumphirender Emphase.

1) Heidenheim liest הִרְנֶנָּה mit *Segol* nach Cod. 1294 und Compl. gemäß der Angabe Ibn-Bil'ams in seinem טַעְמֵי הַמִּקְרָא und Mose ha-Nakdans in seinem דְּרָכֵי הַבְּקִיר, daß dem Auslaut נָה immer *Segol* vorausgehe, ausgen. nur הִנָּה und הִאֲמִנָה. Baer bleibt mit Nissel Jablonski Mich. bei הִרְנֶנָּה nach AE und Kimchi (*Michlol* 66^b).

PSALM LXXII.

Gebet um die Friedensherrschaft des Gottgesalbten.

- 1 Elohim, deine Gerechtsame gib dem Könige
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.
- 2 Er regiere dein Volk mit Geradheit
Und deine Leidvollen mit Rechtsgemäßheit.
- 3 Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke
Und die Hügel vermöge Gerechtigkeit.
- 4 Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,
Heil den Kindern Dürftiger, und er zermalme Bedrucker.
- 5 Fürchten möge man dich so lang die Sonne,
Und angesichts des Mondes in Geschlecht der Geschlechter.
- 6 Er komme herab wie Regen auf Wiesengras,
Wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde.
- 7 Es blühe in seinen Tagen der Gerechte
Und Fülle des Friedens bis der Mond nicht mehr.
- 8 Und er herrsche von Meer zu Meer
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.
- 9 Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner,
Und seine Feinde werden Staub lecken.
- 10 Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Gaben,
Die Könige von Saba und Meroë bringen Zins dar.
- 11 Und es werden ihm huldigen alle Könige,
Alle Völker werden ihm dienen.
- 12 Denn er wird retten den schreienden Dürftigen
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben,
- 13 Milde üben an Geringen und Dürftigen,
Und den Seelen Dürftiger helfen,
- 14 Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele,
Und theuer gilt ihr Blut in seinen Augen:
- 15 Er soll leben und mit Saba-Gold wird er ihn beschenken,
Und er wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.
- 16 Mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel,
Es woge wie der Libanon dessen Frucht,
Und hervorblühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.
- 17 Es dauere sein Name auf ewig,
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name
Und segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen.
- 18 Gebenedeiet sei Jahve Elohim der Gott Israels
Der Wunder vollführt alleine.
- 19 Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig,
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde.
Amen und Amen.
- 20 Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohns Isai's.

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צִדְקָה verbundene letzte Ps. der Grundsammlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser 72, 20 ein Ps. Davids sein zu sollen, so daß also לְשִׁלְמֹה Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand bez. Aber das לְ von לְשִׁלְמֹה hier und 127, 1 kann nicht anders verstanden werden, als das לְ überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen ver-

bunden ist: es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. Sodann hat der Ps. in Stil und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Salomonisch dagegen sind seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, die weniger urfrische unmittelbare, als kunstgedichtartige reflektirende fast schwerfällige Weise, der geographische Gesichtskreis, der Reichtum an Naturbildern, die Berührungen mit dem B. Iob, welches unstreitig dem Kreise salomonischen Schrifttums angehört — zusammentreffende Merkmale, welche für Salomo entscheiden. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach Hitz. Ptolemaios Philadelphos; aber kein wahrer Israelit konnte diesen in dieser Weise besingen, und daß dergleichen Carmina in das Gesangbuch Israels eingedrungen, ist ohne sicheres Beispiel. Der Gegenstand des Ps. ist entw. Salomo (LXX εἰς Σαλωμών) oder der Messias (Trg.: „o Gott, gib deine Rechtsordnungen מְשִׁיחַ מְלִכָּה“). Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitte und die Segenswünsche dieses Ps. gelten; Salomo hat ihn ebenso wie David die Ps. 20 u. 21 dem Volke in Herz und Mund gelegt, wahrsch. bald nach seinem Regierungsantritte, gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regierenden König. Aber der Ps. ist nichtsdestoweniger auch messianisch, und mit Fug und Recht hat ihn die Kirche zum Hauptpsalm des Epiphaniensfestes gemacht, welches aus ihm den Namen *festum trium regum* bekommen hat.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichtum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glücklichste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regierung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich, und mit diesem Erbleichen nahm die heilsgeschichtliche Entwicklung eine neue Wendung. In der Zeit Davids und Salomo's hatte die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königtum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Man wußte damals gemeinhin von keinem andern Messias, als dem Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königtum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königtum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hizkia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königtums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnismäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3. 6. Zach. 9, 9 f.). Man muß sich, um das recht zu würdigen, des Vorurtheils entledigen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welt-

erlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jahve. Die Parusie Jahve's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsvverkündigung. Ein Gleichnis möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsvverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheißung von Jahve der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jahve und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch.

V. 1—4. Der Name Gottes, nur einmal vorkommend, lautet אלהים, und dies reicht aus, um den Ps. zum elohimischen zu stempeln. מֶלֶךְ (vgl. 21, 2) und בְּרוּךְ מֶלֶךְ sind nur nach poetischem Sprachgebrauch artikellos; die Bitte selbst und schon die Wortstellung zeigen, daß der Königssohn da und daß er König ist, Gott wird gebeten, ihm seine מְשָׁפָטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte oder Befugnisse und צַדִּיקָה d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäß auszuüben. Nach dem bittenden הֵן geben sich nun die ohne *apod.* folg. Fut. als Optative. Berge und Hügel bez. synekdochisch das ganze Land, dessen weithin sichtbare Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach נָשָׂא פָרִי Ez. 17, 8 gemeint: שְׁלֹם möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift: Friede oder nach dem urspr. Begriffe des Worts (שָׁלֵם) Wolsein ohne Trübung und Störung. Zu 3^b ist das Präd. aus 3^a zu entnehmen, so wie hinwieder בְּצַדִּיקָה „in oder durch Gerechtigkeit“, deren Frucht eben der Friede ist (Jes. 32, 17), auch zu 3^a gehört, so daß also beide Glieder sich ergänzen: durch Gerechtigkeit — wünscht der D. — möge es zu solcher auf allen Höhen des Landes prangenden Friedenfrucht kommen. Immerhin aber macht 3^b den Eindruck als ob ein V. wie הִפְרִיחָה fehle; Böttch. vermutet הִצְמַחְתָּה צִדְקָה (lassen Gerechtigkeit sprossen). In v. 4 setzen sich die Wünsche bildlos fort. הוֹשִׁיעַ hat wie öfter in der Bed. Heil schaffen Dativ-Objekt. בְּנֵי-אֲבִירִים sind geborne Arme wie בְּרִי-מֶלֶךְ ein geborner König. Ungerechtem Regiment gelten geborne Arme mehr oder weniger als rechtlos.

V. 5—8. Die Gebetsanrede v. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten אֶת-שֶׁמֶשׁ mit der Sonne d. i. während ihrer ganzen Währung (אֶת im Sinne der Gleichzeitigkeit wie Dan. 3, 33); לְפָנֵי יָרֵחַ bei Mondenschein (vgl. Iob 8, 16 לְפָנֵי-שֶׁמֶשׁ bei Sonnenschein) d. i. so lange der Mond scheint; הוֹר הַיּוֹרִים (Acc. der Zeitdauer vgl. 102, 25) ins äußerste Geschlecht welches die andern Geschlechter überdauert (wie שְׁמַי הָאֲשֵׁמִים von den äußersten Himmeln, welche die andern umspannen) — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit kehren in dem nachsalom. Ps. 89, 37 f. wieder, vgl. den bildlosen Ausdruck in Salomo's Weihgebet 1 K. 8, 40. Die Beständigkeit des Königtums, von dessen Wirkung solche Beständigkeit der Gottesfurcht gehofft wird, kommt erst v. 17 zur Aussage; die Anrede v. 5 auf den

König zu bez. (Hupf. Hitz.), welcher weder v. 4 noch v. 6 noch irgendwo im Ps. angeredet wird, ist willkürlich: es wird im Hinblick zu Gott gewünscht, daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wie in v. 5 gefällt sich der D. v. 6 in Synonymenhäufung zu verstärktem Gedankenausdruck; die letzten zwei Ausdrücke stehen wie v. 5 verbindungslos neben einander. Den Vortritt hat der gemeinübliche Regen-Name מָטָר (מֵט) der ihm als sich von oben in langen Streifen herabstreckenden bez. רְבִיבִים (von רָבַב

ב, *densum, spissum* und erst von da aus theils *multum* theils *magnum esse*) ist der in dichten Tropfen sich ergießende Regenschauer, und auch מְרִירָה ist nicht Syn. von מָטָר, sondern v. מְרִירָה fließen, letzteres

bes. vom thränenden Auge, mittelst Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben gebildet (eine sonst beispieldlose Intensiv- oder Iterativform ähnlichen Klangs wie מְרִירָה Spr. 30, 31., arab. *nachrîr* Nasenloch, *charfîf* Lippe DMZ XXVII, 291., aber anderer Bildung): eig. der Tropfenfall oder die Traufe (vgl. Joma 87^a: „indem die Magd oben Wasser ausgoß, kamen ihm מְרִירָה auf den Kopf“); מְרִירָה aber ist nicht die Wiesenschur = geschorene abgeschmähete Wiese, wie auch מְרִירָה arab. *jizza* nicht das geschorene Fell, sondern im Gegentheil das mit Wolle oder Federn (z. B. Straußfedern) noch versehene bed., vielmehr die Matte d. i. die zur Mahd (zum Mähen) bestimmte Grasfläche. Das Schlußwort מְרִירָה (*acc. loci* wie 147, 15) schließt sich mit dem Anfangswort מְרִירָה zus.: *descendat in terram*. In seinen letzten Worten 2 S. c. 23 hatte David die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde verglichen. Daß Salomo's Regiment sich so wolthätig für das Land erweise, ist der Sinn von v. 6. Das Bild vom Regen erzeugt v. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) מְרִירָה bis es keinen Mond mehr gibt (vgl. den ähnlichen Ausdruck Job 14, 12). An den Wunsch ununterbrochener Glückseligkeit der Gerechten unter diesem Könige reiht sich der Wunsch unbeschränkter Ausdehnung seiner Herrschaft v. 8. Das Meer (Mittelmeer) und der Strom (Euphrat) sind geographisch bestimmte Ausgangspunkte, von wo sich die Grenzbestimmung ins Unbegrenzte erweitert; Salomo herrschte schon bei seinem Regierungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens, die Wünsche hier greifen weiter, Zacharja wiederholt sie 9, 10 (s. Keil zu d. St.) weis-sagend mit Bezug auf den König Messias.

V. 9—11. Diese 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Futt. wird hier eine andere. Die Betrachtung geht von den heimischen Beziehungen des neuen Regiments auf die auswärtigen über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Die ehrfurchtgebietende Herrschaft des Königs wird sich bis in die entlegensten Winkel der Wüste erstrecken; מְרִירָה (v. מְרִירָה dem *adj. relat.*

v. יִי Trockenheit = יָבֵשׁ) heißen je nach dem Zus. sowol wüstenbewohnende Thiere als Menschen, hier sind es unstreitig Menschen, aber 74, 14. Jes. 23, 13 ist es streitig, ob Menschen oder Thiere. Da LXX A. S. Hier. es hier und LXX Hier. auch 74, 14 *Αἰθίοπες* übers., so scheint man überlieferungsgemäß bei dem Worte an die Nomadenvölker rechts und links vom arab. Meerbusen gedacht zu haben, bes. an die sogen. Ichthyophagen. Diese sinken ehrfürchtig vor ihm in die Kniee und die ihn feindlich bekämpfen, müssen zuletzt ihr Antlitz vor ihm im Staube verhüllen. Der fernste Westen und Süden wird ihm unterthänig und zinspflichtig: die Könige des silberreichen südspanischen Tartessos und der mittelmeeerischen Eilande und Küstenlande, also die Könige Europa's des Inselwelttheils, und die Könige des cuschitischen oder des joktanitischen שֶׁבַּא und des cuschitischen סִבְאָה, wie nach Jos. die Hauptstadt von Meroë hieß (s. Genesis S. 247); eine Königin jenes joktanitischen und also süd-arabischen (Lth. *Reichs-arabien* = *Arabia felix*), viell. aber richtiger (s. Wetzstein zu Jes. S. 696): des cuschitischen (nubischen) שֶׁבַּא war es, welche der Ruf der Weisheit Salomo's herbeizog 1 K. c. 10, Bei beiden Völkern ist an ihren Reichtum an Gold und andern Kostbarkeiten gedacht. Der Tribut ist in יִשְׁרֵיב מִנְהָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Hgst. Olsh.), auch nicht als periodisch sich wiederholende Leistung (Röd. mit Verweisung auf 2 Chr. 27, 5) sondern als Zurückbringung d. i. Erstattung einer Schuld *referre* s. *reddere debitum* (Hupf.), nach derselben Vorstellung, nach welcher pflichtige Einkünfte *reditus* (*revenues*) heißen. In dem sinnverw. אֶשְׁכֵּר הַקָּרִיב erscheint die Darbringung wie eine Opferleistung; אֶשְׁכֵּר bed. Ez. 27, 15 die Zahlung in Tauschwaare, hier den schuldigen Zins, von שֶׁכֶּר, welches in Verschmelzung mit dem *s. prosth.* mittelst Lautverschiebung in שֶׁכֶּר (שֶׁכֶּר) übergegangen ist, wie in אֶשְׁכֵּב das V. שֶׁכֶּב verflechten in שֶׁכֶּב (Röd. *thes.*). In v. 11 durchbricht die Hoffnung alle Schranke: Alles untergibt sich seinem weltüberwindenden Scepter.

V. 12—15. Die Aussichten werden nun begründet; Voluntativformen mischen sich ein, weil die Aussicht in die Zukunft doch mehr lyrisch als prophetisch ist. Die Erhöhung des Königs zum Weltherrscher ist der Lohn seiner Herablassung, er zeigt sich als Helfer und Schutzherr der Armen und Niedergebeugten, welche Gottes besonderes Augenmerk sind; er erachtet es für seine Aufgabe, gerade die Herabgekommenen (לֵב schwank, haltlos, subsistenzlos) und Armen recht schonend, recht mitgeföhlvoll zu behandeln (רוּם v. רוּם, gleicher Wurzel mit רוּם: tief empfinden), und ihr Blut ist theuerbar in seinen Augen. V. 12 klingt

Iob 29, 12 nach. 14^a הוֹדָה (v. הִכָּה) gewaltsam niederdrücken) Bedrückung, Pressung ist *plene* für הוֹדָה geschrieben, aber gleichen Wurzelbegriffs mit הוֹדָה, der Verbindungsform von הִכָּה (s. zu 10, 7). Der Sinn von 14^b ist wie 116, 15.; statt יִקָּר ist incorrekt יִקָּר geschrieben, denn correct sind nur die Formen יִקָּר 49, 9 und יִקָּר 1 S. 18, 30., in deren

Bild gegen jenes großartige, aber schöne, welches wir auch nicht gegen die Conj. רַעֲשֵׁי (reich sei) vertauschen möchten. Arabische Dichter bezeichnen den Gehörseindruck solcher vom Winde bewegter reifer Getreidefelder mit خَشْخَش z. B. 'Alkama (nach der Uebers. Socins): „Es klirrten an ihnen die Eisenpanzer wie der Südwind klingen macht die dürre Saatfrucht.“ Der andere Wunsch geht auf schnelles fröhliches Wachstum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Kraut der Erde (vgl. Iob 5, 25, wo auch רַעֲשֵׁי an רַעֲשֵׁי anklingt) d. i. frisch, schön, zahlreich wie dieses — Israel wurde wirklich unter Salomo's Scepter so zahlreich „wie der Sand am Meere“ 1 K. 4, 20., aber Bevölkerungszuwachs ist auch im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug 110, 3. Jes. 9, 2. 49, 20. Zach. 2, 8 vgl. Sir. 44, 21.¹ Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermaßen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden. Möge dieser Name — wünscht der D. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt immer neue Sprossen treiben (רִיז *Chethib*) oder Sprossen bekommen (רִיז *Kerî* v. *Ni*. רִיז), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlaß geben, seinen Namen zu verherrlichen. Das V. רִיז (s. zu Spr. 29, 21) ist kein Denom., sondern geht auf einen Reduplicativstamm רִיז (vgl. רִיז frisch) zurück. Jefeth: Jinnon wird sein Name sein, denn רִיז ist nach Talmud und Midrasch einer der acht Messiasnamen (Schöttgen, *De Messia* p. 4). Mögen in ihm — wird weiter mit Worten des Völkersegens im Patriarchensamen gewünscht — sich segnen, ihn selig preisen alle Nationen, und zwar, wie רִיז² sagt, so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Man denke zu *et benedicant sibi in eo* das allgemeinste noch unbestimmte Subj., welches dann sich näher nach Gen. 22, 18. 26, 4 zu *omnes gentes* mit einem sinnverwandten zweiten Präd. bestimmt. Die Accentuation (*Athnach*, *Mugrasch*, *Silluk*) ist untadelhaft.

V. 18—19. Schluß-Beracha des 2. Psalmbuchs.³ Sie lautet volltönender als die des 1. Psalmbuchs, und absichtlich heißt Gott hier nicht wie dort אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, sondern, weil B. 2 lauter Elohimps. enthält, אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. „Der Wunder thut alleine“ ist ein übliches Lob Gottes 86, 10. 136, 4 vgl. Iob 9, 8. יְשׁוּעָה ist ein Stichwort der

1) Der Talmud *Kethuboth* 111^b knüpft an diese Verheißungen große chiliasische Hoffnungen nach Papias' Weise: Das Land Israel wird süße Kuchen und miliesische (feinwollene) Zeuge hervorbringen u. s. w.

2) Sprich *wejithbarchu*, weil der Ton auf dem ersten Stammbuchstaben ruht, dagegen v. 15 *jebārachenhu* mit *Chatef*, s. die Regel in Luth. Zeitschr. 1863 S. 412. Auch daß das ב von בִּי undagessirt bleibt, hat seinen bestimmten Grund: Tonrückgang eines auf י auslautenden Worts bringt nicht auch Anziehung des folgenden mittelst *Dag. forte conj.* mit sich.

3) Vergeblich sucht Grätz in einem Aufsatz über die Doxologien in den Psalmen (Monatsschrift 1872 S. 481 ff.) die Thatsache dieses fünffachen doxologischen Schlusses in Zweifel zu ziehen. Die Voraussetzung, daß sämtliche Psalmen mit einer Doxologie der Leviten und einem Responsorium der Gemeinde schlossen, beweist nichts dagegen und beruht übrigens nur auf Vermutung.

nachexil. Gottesdienstsprache Neh. 9, 5., es ist s. v. a. in der liturgischen Beracha נִשְׁבַּח מְלִכֵּהוּ, Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlußworte: und voll werde . . . sind aus Num. 14, 21. Hier wie dort ist beim Passiv die Construction des Aktivs mit doppeltem Acc. des Füllenden und zu Füllenden beibehalten, denn auch מְבֹרָךְ ist Acc.: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man mache ihrer voll) die ganze Erde. Das durch וְ gepaarte אֲמֵן ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschließlich eigen.

V. 20. Unterschrift der Grundsamlung. Die Abkunft dieser Unterschrift kann nicht die gleiche sein mit der der Doxologie, die nur deshalb zwischen ihr und dem Ps. selbst eingeschoben ist, weil sie bei der gottesdienstlichen Anagnose mitgelesen werden sollte (*Symb.* p. 19).

פָּלַי = פָּלַי wie דָּרוּ 36, 13. פָּסַי 80, 11. Spr. 24, 31., alles an der betonten *ult.* kenntliche *Pual*-Formen. Vergleichbar ist die Unterschrift תָּמִיד הִדְבֵּר אֱלֹהִים Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Gottes scheidet. Wer den ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlußstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünfteilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Samlung bedeutsamer Fingerzeig. Sie beweist, daß der uns vorliegenden Gesamtsamlung wenigstens Eine kleinere Samlung vorausgegangen ist, von der wir sagen können, daß sie bis Ps. 72 reichte, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie alle Ps. bis dahin enthielt, da deren mehrere bei der Gesamtreddaktion in sie eingeschaltet sein können. Aber Ps. 72 kann sie enthalten haben, da sie frühestens in der salom. Zeit zusammengestellt worden ist. Daß sie unmittelbar unter einem Ps. Salomo's gerade so gefaßt ist, hat gleichen Grund, wie daß der ganze Psalter im N. T. als davidisch citirt wird. David ist Vater des שִׁיר דָּ 2 Chr. 29, 27 und darum können alle Ps. davidisch heißen, wie alle מִשְׁלִים salomonisch, ohne daß deshalb alle von David selbst verfaßt sind.

Im Verlage von **Dörffling & Franke** in **Leipzig** ist erschienen:

Biblicher Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch**.

Theil I Bd. 1: Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil**.

2. Auflage. 2 Thlr. 24 Gr.

„ I „ 2: Leviticus, Numeri und Deuteronomium von
Demselden. 2. Auflage. 2 Thlr. 24 Gr.

„ II „ 1: Josua, Richter, Ruth von Demselden. 2 Thlr.

„ II „ 2: Die Bücher Samuel v. Demselden. 1 Thlr. 26 Gr.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselden. 2 Thlr.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaia v. Prof. Dr. **Franz Delitzsch**.
2. Auflage. 4 Thlr.

„ III „ 2: Der Prophet Jeremia von Prof. Dr. **C. F. Keil**.
3 Thlr. 10 Gr.

„ III „ 3: Der Prophet Ezechiel v. Demseld. 2 Thlr. 24 Gr.

„ III „ 4: Die zwölf kleinen Propheten v. Demselden.
2. Auflage. 3 Thlr. 20 Gr.

„ III „ 5: Das Buch Daniel von Demselden. 2 Thlr. 4 Gr.

„ IV „ 1: Der Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch**.
3. Aufl. Erste Hälfte (Ps. 1—72). 3 Thlr.

„ IV „ 2: Das Buch Iob von Demselden. 2 Thlr. 24 Gr.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselden.
3 Thlr.

[„ IV „ 4: Prediger und Hohelied Salomonis von
Demselden, noch rückständig.]

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von
Prof. Dr. **C. F. Keil**. 3 Thlr. 10 Gr.

BIBLISCHER COMMENTAR
ÜBER
DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch.

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

ZWEITE HÄLFTE.

MIT VIER EXCURSEN VON CONSUL D. WETZSTEIN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHETERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.

1874.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITE HÄLFTE: PSALM LXXIII—CL.

MIT VIER EXCURSEN VON CONSUL D. WETZSTEIN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHETERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1874.

HERRN
PROFESSOR D. GUERICKE

DEM TREUEN LEHRER UND MANNHAFTEN VERTRETER
DER LUTHERISCHEN KIRCHE

AM TAGE SEINES FUNFZIGJÄHRIGEN DOCTORJUBILEUMS

ALS EIN DENKMAL VIERZIGJÄHRIGER FREUNDSCHAFT

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

ZWEITE HÄLFTE: DRITTES BIS FÜNFTES BUCH.

DAS DRITTE BUCH DES PSALTERS

Ps. LXXIII—LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Ueberwundene Versuchung zum Abfall.

- 1 Nur gütig gegen Israel ist Elohim,
Gegen die, so reines Herzens.
- 2 Ich aber — beinahe wären gewankt meine Füße,
Schier ausgeglitten meine Schritte.
- 3 Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,
Wenn ich das Wolergehen der Frevler sah.
- 4 Denn keine Qualen leiden sie,
Gesund und mastig ist ihr Wanst.
- 5 In Mühsal Sterblicher befinden sie sich nicht,
Und nicht wie andre Menschen werden sie geplagt.
- 6 Darum kettet um ihren Hals sich Hoffart,
Es hüllt sie als Anzug Unbill ein.
- 7 Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Nach außen treten des Herzens Einbildungen.
- 8 Sie höhnen und reden in Bosheit Unterdrückung,
Von hoch herab reden sie.
- 9 Sie setzen an den Himmel ihren Mund
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
- 10 Darum wendet sich ihr Volk herzu
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen.
- 11 Und sprechen: „Wie sollte Gott wissen,
Und Wissen inwohnen dem Höchsten?!
- 12 Siehe die da sind gottlos,
Und ewig sorglos haben sie hohe Macht erlangt!
- 13 Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert
Und wusch in Unschuld meine Hände,
- 14 Und war doch geplagt den ganzen Tag,
Und meine Züchtigung war alle Morgen da.“ — —
- 15 Hätt' ich gedacht: ich will gleicherweise reden,
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
- 16 Doch wenn ich nachsann, es zu enträthseln:
Allzuschwierig war es in meinen Augen —
- 17 Bis ich einging zu Gottes Heiligtümern,
Recht Acht gab auf ihr Ende:
- 18 Fürwahr auf Schlüpfrigem läßt du sie stehen,
Du stürzest sie zu Trümmern.

- 19 Wie sind sie zu Wüsten worden augenblicklich,
Verendet, vergangen von Schreckensgeschicken!
- 20 Wie einen Traum, sobald man aufwacht,
O HErr, entschlängst du, rege werdend, dich ihres Bildes.
- 21 Wenn sich erbitterte mein Herz
Und in meinen Nieren es mich stäche:
- 22 Ich wär' ein Dummer und verstandlos,
Ein Unthier wär' ich gegen dich.
- 23 Aber ich bleibe stets an dir,
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
- 24 Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten
Und hernach in Ehren mich hinnehmen.
- 25 Wen hab' ich in den Himmeln?
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde.
- 26 Mag hinschwinden mein Fleisch und mein Herz —
Meines Herzens Hort und mein Theil ist Elohim auf ewig.
- 27 Denn siehe, die dir sich Entfremdenden werden umkommen,
Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.
- 28 Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,
Ich setze in den Allherrn, Jahve, meine Zuflucht,
Zu erzählen alle deine Fügungen.

Nach dem Einen Asafps. des 2. Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73 bis 83 deren noch elf. Sie sind sämtlich elohimisch, während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42 — 84 und sind auf beiden Seiten von Jahveps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen, durch welches sich der D. nicht zum Heidentum (Hitz.), sondern zu jener Freigeisterei abzufallen versucht fühlte, welche sich in der Heidenwelt nicht minder der *δαιμονία*, wie innerhalb Israels des Glaubens an Jahve entledigte. Ein volksgesch. Hintergrund, welcher dem *הַשָּׁמַיִם* widerspräche, kommt nirgends zum Vorschein, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt noch außer dem Gesichtskreis. Deshalb gilt uns der Ps. nicht in gleicher Weise wie Klosterm. als ein Denkmal der selbstgewissen Hoffnung auf künftige Erlösung der Frommen aus dem Tode. Aber je verschleierter dem D. noch das jenseitige Leben ist, um so bewunderungswürdiger ist der feste Glaube, der gern alles daranebend an Gott festhält, und die reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht. Uebrigens hält Klosterm. auf Grund falscher Deutung des v. 10 den Ps. für nachexilisch.

Das Strophenschema des Ps. ist vorherrschend oktastichisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Seine zwei Hälften sind v. 1—14. 15—28.

V. 1—2. *אֵל*, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbietenden Glaubens gehörig, bed. urspr. „so = nicht anders“ und vereinigt deshalb affirmative und restriktive oder nach Umständen auch adversative Bed. (s. zu 39, 6); man kann also übers.: nur gut oder: ja gut,

gewißlich gut (Symm. $\pi\lambda\eta\nu \delta\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$) — beides ist Aussage eines gewissen Sachverhalts. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut gegen sie, wenn er ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt (Thren. 3, 25). $\text{יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים}$ ist nicht mit Klosterm. nach Gal. 6, 16 ($\tau\omicron\nu\tilde{\nu} \text{ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ}$) zusammenzunehmen; das A. T. kennt diese Begriffsverbindung (nach dem überh. verhältnismäßig seltenen Schema יְהוָה צְבָאוֹת) nicht; auch lautet die rechte Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit nicht: „nur gut gehts dem Israel Elohims“, sondern: „nur gut ist gegen Israel Elohims“. Das Israel, welches in jeder Bez. einen gütigen Gott hat, wird ^{1b} auf die Herzensreinen (24, 4. Mt. 5, 8) beschränkt. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innerstem Personleben alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in stetem Heiligungstreben v. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ist, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegentheils beinahe zu Falle gekommen. Das *Chethib* נָשִׁירִי רִגְלִי (vgl. Num. 24, 4) oder נָשִׁירִי (vgl. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenen kann nicht mit einem solchen Participialsatze beginnen, welcher durch דִּיחִי zu ergänzen wäre (Riehm) und בְּמָעַט hat in solchem Sinne (*non multum absuit quin*, wie בְּאַיִן *nihil absuit quin*) immer das Perf. nach sich 94, 17. 119, 87. Gen. 26, 10. Spr. 5, 14. Es ist also נָשִׁירִי (nach der nicht bloß bei großen Distinctiven, wie 36, 8. 122, 6. Num. 24, 6, sondern auch bei Coniunctiven außer Pausa z. B. 57, 2 vgl. 36, 9. Dt. 32, 37. Iob 12, 6 üblichen volleren Form für נָשִׁיר) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt, wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglichen meine Füße. Dagegen ist das *Chethib* שִׁפְכָה unantastbar; der weibliche Sing. erscheint häufig als Präd. sowol eines voranstehenden (18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch bes. eines nachgestellten mehrheitlichen Subj. z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte werden hingegossen, wenn man „ausfährt“ und zu Boden fällt.

V. 3—6. Es folgt nun der Anlaß der Anfechtung: das Glück der Gottentfremdeten. Seinem trüben Gegenstande gemäß trübt sich auch der Stil und häuft die dunklen Suff. *amo* und *emo* (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12. 14), beides nach davidischem Vorbild. כִּיָּא mit כִּי des Gegenstandes, an welchem der Eifer entbrennt (37, 1. Spr. 3, 31), ist hier vom Eifer neidischer Misgunst gemeint. Ueber הוֹלֵל s. 5, 6. Unter welchen Umständen der Neid sich regte, sagt ^{3b}, vgl. syntaktisch 49, 6. 76, 11. In v. 4 ist הִרְצִבוֹתַי (von הִרְצַב = הִצַּב v. הִצַּב wurzelverw. עֲצַב *wov. עֲצַב* Schmerz, arab. *‘asābe* Strick, vgl. הִבֵּל *ōdís* u. הִבֵּל *σχῶλιον*) in gleichem Sinne wie lat. *tormenta* (v. *torquere*) von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Um aber den Sinn zu geben: keine Qualen haben sie (zu leiden) bis zu ihrem Tode, dürfte (angenommen auch daß לֵב , welches zuweilen, s. 59, 14., für עֵד gebraucht wird, in so exclusivem Sinne den *terminus ad quem* bed. könnte) לִבִּי nicht

fehlen. Auch „keine Qualen gibts zu ihrem Tode d. i. ihnen todtbringende“ müßte לָהֶם לְמָוֶת heißen. Der Satz wie er lautet besagt, daß ihr Sterben keine Qualen hat d. i. ein qualloses ist, aber dieses Aussage stimmt nicht allein nicht zu v. 18 f., sondern ist hier auch verfrüht, da der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann. Man lese also mit Ew. Hitz. Böttch. Olsh.:

כִּי אֵין חֲרָצְבוֹת לָמוֹ
הֵם וּבְרִיא אוֹלָם

d. i. *sie haben* (leiden) *keine Qualen, vollkräftig* (הֵם wie הם Lob 21, 23. לָמוֹת Spr. 1, 12¹) *und feist ist ihr Wanst*, wodurch das misliche לָמוֹת beseitigt und das finstere Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert wird.

אֵין, hier in verächtlichem Sinne, bed. den Körper wie arab. ^سآل, ^عآل (v.

آل, transponirt ^عآل, sich verdichten, Consistenz gewinnen). Und בָּרִיא bed., wenn auf בָּרָה einhauen = essen; *Hi.* zu essen geben zurückgehend, wolgenährt (synon. מְרִיא), ist aber viell. auf בָּרָא schneiden = schneidend glätten, בָּרִי בָּרָא glatt, rein, gesund w. zurückzuführen.

Die Beobachtung 4^a wird in v. 5 weiter verfolgt: während man denken sollte, daß die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die aller Mühsal und Plage entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינִימוּ, nicht אֵינִימוּ zu schreiben. Darum ist Hoffart ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. עֵנֶק ist Denom. von עָנָק = *αὐχὴν*: den Nacken umgeben; der Nacken ist der Sitz des Stolzes (*αὐχστῶν*): ihren Nacken umgibt (gleich עֵנֶק Halsgeschmeide) Hoffart. Anders Klosterm.: Uebermut ist ihr Halsschmuck עֵנֶקְהֶמוּ, aber aus עֵנֶקוֹת Richt. 8, 26 ist kein Sing. עֵנֶקָה (= *معنقة*) in

der Bed. *collare* zu erschließen, den das Semitische nicht kennt. 6^b sind mehrerlei Constructionen möglich: er thut sich Unbills-Anzug an (שִׂיתָ *חָמַס* wie בָּגְדֵי נָקָם Jes. 59, 17), oder: er hüllt um als Anzug die ihm (ihnen) eigne Unbill, wonach accentuirt ist, oder: es überdeckt als Anzug Unbill sie. Diese dritte Erklärung ist die ansprechendste, denn לָמוֹ ist dann Plur. wie mit Ausnahme weniger Stellen (s. zu 11, 7) mehr als vierzig mal und der immerhin lästige Absprung von persönlichem Plur. zu persönlichem Sing. wird vermieden, indem wir *חָמַס* als Subj. und שִׂיתָ als Prädicatsacc. fassen; עֵצָה לְ aber ist ebenso statthaft wie לְ בִפְסָה (einem Andern als Hülle, Decke dienen). שִׂיתָ Anzug (Klosterm.

1) Das V. *חָמַס* bed. urspr. lücken- und mangellos, geschlossen, voll s.; die sinnliche Grundbed. ist an חָמָם ersichtlich, dem Namen der Pflanze (einer Art Fennichgras *Panicum*), mit deren langen schilfartigen Blättern die Ritzen der Lehm- und Holzzelte gestopft werden.

gegen den Wortsinn: Prunk) ist durch die von Hitz. zu Spr. 7, 10 übersehene Stelle Ex. 33, 4 vollkommen gesichert.

V. 7—10. Für die LA $\text{יָצִיטוּ הָאֲדִימָה אֶת־עֵינָיו}$ LXX (vgl. Zach. 5, 6 das von LXX ebenso übersetzte עֵינָיו), für welche Hitz. Böttch. Olsh. sich entscheiden: „hervordringt aus fettem Herzen, schmeerichem Innern ihre Missethat“ spricht 17, 10 wo הִלָּב ebendiese Bed. durch die Verbindung mit סָגַר gewinnt, die es hier als Ausgangsort der Sünde gewinnen würde, vgl. $\text{ἐξέρχεται ἐκ τῆς καρδίας}$ Mt. 15, 18f., und der Parall. entscheidet ihren Vorzug. Jedoch gibt auch die überlieferte LA einen passenden Sinn, nicht (da Fett die Augen eher tiefer liegend erscheinen läßt): ihre Augen treten heraus *prae adipe*, sondern: sie glotzen hervor *ex adipe* aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts, מִחֶלֶב s. v. a. מִחֶלֶב Iob 15, 27 — ein treu nach der Natur gezeichneter Charakterzug. Ferner: wie überhaupt $\text{τὸ περισσεύμα τῆς καρδίας}$ in Geberden und Reden überquillt Mt. 12, 34., so ist auch mit ihren „Herzens-Schauungen oder Gebilden“ (v. שָׁכָה wie שָׁכָר der Hahn mit seiner Divinationsgabe als *speculator*): die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach außen, sie fluten stromgleich über¹, näml. wie v. 8 sagt: in maßlos stolzen Reden (Jer. 5, 28. Lth.: *Sie vernichten alles* (gleichs. sie machen es zu Moder, v. מָצָק). Aber הִמִּיק ist hier s. v. a. aram. מִיָּק (μωχᾶσθαι): sie höhnen und offen sprechen sie בָּרַק (mit \bar{a} bei *Munach* transformirt aus *Dechî*) in böser Gesinnung (vgl. Ex. 32, 12) Unterdrückung d. i. ihren dahin zielenden Entschluß aus. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden oder diktiren מִמְרוֹם von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere hoch erhaben dünken. Böttch. Klosterm. setzen den Vershalbirer zu בָּרַק (LXX Trg. Aq. Vulg. Lth.), aber בָּרַק דָּבָר statt רַע דָּבָר sagt man nicht und „hochher reden“ ist kein der Ergänzung bedürftiger Begriff. Selbst an den Himmel droben setzen sie שָׁכָה wie 49, 15 statt שָׁרַי , dort nach Masora und Grammatikern *Milel*, hier *Mitra*) ihren Mund, selbst dieser bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. v. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge die Erde hienieden, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; הִחֲלָה wie Ex. 9, 23 ein nicht nach üblicher Weise (הִחֲלָה) chatefirtes *Kal* in der Bed. *grasari*. In v. 10 ist das *Chelhâb* חֲשִׁיב (darum wendet er, dieser Menschen-schlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) verwerflich, weil הִלָּם dazu nicht paßt; עָמִי ist Subj., das Suff. geht nicht auf Gott

1) Dagegen erklärt Redslob, DMZ 1860 S. 675: es laufen über die Umhegungen des Herzens, v. שָׁכָה in der Bed. durchstecken, einstecken (*infigere*) mit Vgl. von קִרְוֹת לִבִּי Jer. 4, 19 und ἐκτος ὀδύνης . Er hält מְשִׁכִּית und Mosaik für Ein Wort, wie das ital. *ricamare* (sticken) und רָקַם Ein Wort ist. Allerdings hat die זָכַר זָכַר den Grundbegriff des Stechens (vgl. זָכַר) und auch der Begriff der Reinheit, den sie gewinnt, geht von der Vorstellung des in die Augen stechenden Glanzes aus, aber der Grundbegriff von שָׁכָה ist der des Stechens, Durchstechens, Durchschneidens (wov. שָׁכָה wie מִחֲלָה Messer v. חֲלָה Richt. 5, 26).

(de W. Stier), den Klosterm. sogar auch zum Subj. von **יָשִׁיב** macht; der Name Gottes ist nicht vorausgegangen, das Suff. von **עָמִי** geht zusammenfassend auf die Menschen des geschilderten Schlags: es ist das Volk gemeint, welches ebendamit daß es sich hierhin wendet (**שׁוּב** nicht: zurückkehren, sondern: sich zukehren wie z. B. Jer. 15, 19¹⁾ sein d. i. dieses Gelichters Volk wird (vgl. für diesen eventuellen Sinn des Suff. 18, 24. 49, 6. 65, 12). Sie gewinnen einen Anhang (49, 14) solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht, daß dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbiert wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten (**לְמִן אֲנֹתִים** = **ὅπ' αὐτῶν**) wird eingeschlürft oder eingesogen (**מִצָּה** / **מִצָּה**, wov. zunächst **מִצָּה** **מִצָּה** saugen) **יִי מִלֵּא** Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maßes (vgl. 74, 15 Ströme des Dauernden = nichtversiegende), welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, vgl. Iob 15, 16. Um die stolzen Freigeister sammelt sich ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht, als wäre es das rechte Lebenswasser, gierig einschlürft. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servum imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für die **לְצִים** war die weltförmige Zeit Salomo's.

V. 11—14. Die Sprechenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, bethört durch das Glück und die Freidenkereie der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben. Ueber den hier wie Iob 22, 13 modalen Sinn des **יָדַע** *quomodo sciverit* s. zu 11, 3. Gen. 21, 7. Jes. S. 398. Mit **יָדַע** setzt sich die Zweifelfrage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist im Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14. Richt. 6, 13), aber erst leugnen sie Gottes thatsächliches Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Hupf. faßt v. 11 als Rede der beschriebenen Uebermütigen, v. 12 als auf sie bezügliche Schlußfolgerung, v. 13 als Rede eines durch sie Irre gewordenen; aber **יִאמְרוּ** 11^a geht naturgemäß auf die v. 10 gezeichneten Parteigänger und in deren Mund paßt Alles von **אֵיכָה** bis **לְבָקִירִים**, worauf in v. 15 mit dem auf das **יִאמְרוּ** zurückgreifenden **אִם-יִאמְרוּ** die dieser Rede der Irregeleiteten entgegentretende Rede des D. beginnt. So auch Baur mit Rückkehr zu de Wette's früherer Ansicht, Klosterm., Moll. Man erkl. v. 12 nicht: siehe solche sind (ihrer sittlichen Beschaffenheit nach) die Gottlosen (**אֲנִי** *tales* wie **יָדַע** 48, 15. Dt. 5, 26 vgl. **הָיָה** Jes. 56, 11); auch nicht was dem Parallelgliede 12^b und der Tendenz des Ps. gemäß: siehe so ergeht den Gottlosen (solche sind sie ihrem Ergehen nach, wie Iob 18, 21 vgl. Jes. 20, 6), sondern, was sich als Begründung der Skepsis v. 11 besser anschließt, entw. gemäß der Acc.: siehe die Gottlosen da etc. oder, da es nicht **הֵרֵשִׁים** heißt: siehe die da sind gottlos, und ewig sorglos (Jer. 12, 1) haben sie große Macht gewonnen. Mit dem bitteren **הִנֵּה** — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Wie sollte Gott

1) Ueberh. bed. **שׁוּב** nicht nothwendig zurückkehren, sondern wie arab. *ʿāda*, pers. *gāsten*, auch in einen neuen (thätigen oder leidentlichen) Zustand eintreten.

allwissender Weltregent sein — die Gottlosen in ihrer fleischlichen Sicherheit werden ja hoch- und vielvermögend, die Frömmigkeit aber, weit entfernt belohnt zu werden, ist mit eitel Misgeschick verbunden. Mein Heiligungsstreben (vgl. Spr. 20, 9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung (vgl. Spr. 26, 6) — sagt der Irregeordnete — ist schlechthin (אֵיךְ wie 1 S. 25, 21) umsonst gewesen; ich war dennoch (Ew. §. 345^a) unaufhörlich geplagt (vgl. v. 5) und mit jedem Morgenanbruch (לְבֹקְרִים wie 101, 8 vgl. לְבֹקְרִים Job 7, 18) erneuert sich mein Züchtigungsleiden. Man denke nun zufolge v. 10 den Schluß hinzu: Darum habe ich mich auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

V. 15—18. Der Zweifel ist für solche der Uebergang zum Abfall geworden; ganz anders hat sich dem D. das Räthsel so ungleicher Vertheilung der Geschicke gelöst. Statt בְּמוֹהָם v. 15 בְּמוֹהָם (Böttch.) oder בְּמוֹהָ (Klosterm.) oder besser mit Herausnahme des folg. הִנֵּה, die sich schon Saadia gegen die Accente gestattet (مثل هذا) (Ew.) zu lesen ist unnöthig, da Präpositionen zuweilen elliptisch (בְּצֵל Jes. 59, 18) oder auch ohne weiteres (Hos. 7, 16. 11, 7) als Advv. gebraucht werden, was also auch für בְּמוֹ = בְּמֶה (obwol weder im Hebr. noch im Arab. Aethiop. oder sonstwo belegbar) als möglich zu gelten hat (LXX οὕτως, die Andern: τοιαῦτα). Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. Die subjunktive Bed. der Perf. in dem hypothetischen Vorder- und Nachsatze v. 15 (vgl. Jer. 23, 22) geht lediglich aus dem Zus. hervor; Futt. statt der Perf. würden *si dicerem . . perfide agerem* bed. הוּר בְּנִיָּהּ ist die Gesamtheit derer, in denen das sohnschaftliche Verhältnis, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, das wahre Israel v. 1., das הוּר צִדִּיק 14, 5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14, 1. Hos. 2, 1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der *νόθεσία* das N. T. vom Alten, daß im A. T. nur immer Israel als Volk בֶּן oder als Gesamtheit בָּנִים heißt, daß aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbständig, es ist noch die Zeit der minoren *νηπιότης*, und die Kindschaft ist noch volklich vermittelt, das Heil ist noch in der Schranke des Volkstums, seine gemeinmenschliche Gestalt ist noch nicht erschienen. Das V. בְּנִיָּהּ mit בָּ bed. treulos (*tecte* = *subdole*) an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier begnügt es sich in diesem Sinne bösslicher Verlassung mit dem bloßen Acc. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der Freidenker sich außerhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (זֹאת), wenn er sie denkend zu durchdringen (לְרַעֲיָה) suchte, für ihn מְאֵל Mühsal d. i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Räthsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man הוּא oder הִיא lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das *Keri* הוּא bevorzugt wie Job

31, 11 das attraktionelle Genus. Daß נֶאֱחָשְׁבָה s. v. a. נֶאֱחָשְׁבָה sei (Ew. Hupf.), ist weder hier noch Iob 30, 26 und anderwärts anzunehmen; die cohortative Futurform bildet hier wie öfter (Ges. §. 128, 1) mit oder ohne Bedingungspart. (139, 8. 2 S. 22, 38. Iob 16, 6. 11, 17. 19, 18. 30, 26) einen hypothetischen Vordersatz: und (doch) wenn ich nachsann, Symm. (nach Montfaucon) εἰ ἐλογίζομην. Das Denken allein — bem. Vaih. — gibt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er Licht und Ruhe. Das Fut. nach יָד hat häufig subjunktive Imperfektbed. Iob 32, 11. Koh. 2, 3 vgl. Spr. 12, 19 (*donec nitem* = nur einen Augenblick), auch in solchem hist. Zus. wie Jos. 10, 13. 2 Chr. 29, 34 ist es subjunktiv gedacht (*donec ulcisceretur, se sanctificarent*), zuweilen jedoch indicativisch wie Ex. 15, 16 (*donec transibat*) und a. u. St., wo יָד das objektive Ziel einführt, an welchem das Räthsel seine Lösung fand: bis ich einging .. (geflissentlich) achtete auf (ל) wie in der Grundstelle Dt. 32, 29 vgl. Iob 14, 21) auf ihren Lebensausgang. Der Cohortativ ist hier nicht anders als in נֶאֱחָשְׁבָה gebraucht, aber mit dem hier zusammenhangsgemäßen Nebenbegriff des Geflissentlichen. Er ging in Gottes hehres Heiligtum (Plur. wie 68, 36 vgl. מִקְדָּשׁ in den Asafps. 74, 7. 78, 69), hier betete er um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, hier wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, hier der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Ew. Hitz. versteht unter Gottes Heiligtümern seine Geheimnisse, aber ohne Halt im Sprachgebrauch. Und ist das nicht ein ganz zusammenhangs- und erfahrungsgemäßer Ged., daß ihm ein Licht aufging, als er sich aus dem Wirrwarr der Welt in die Stille der Stätte Gottes zurückzog und da andächtig aufmerkte? — Die Str. schließt mit summarischem Bekenntnis des dort empfangenen Aufschlusses. יָדִיתִי ist mit ל construiert, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* ist (s. 6^b). Klosterm. ergänzt שְׁהוֹת, 'die Fundamente ihres Glücksgebäudes', aber es ist nichts zu ergänzen, הָשִׁיב trägt sein Obj. in sich selber: Gott gibt den Frevlern zu stehen auf glatten, schlüpfrigen Stellen, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6. Jer. 23, 12). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמִשְׁאוֹת in Trümmer *fragores* = *ruinae*, v. שָׂא = שָׂאָה wirr, wüste s., dröhnen (wie מְשֹׁשׁ v. מָשַׁח und viell. מְהוֹחִים v. הוֹחַ), nur scheinbar v. שָׂא: Berückungen, Ueberfälle (Hitz.), was 74, 3 noch schlechter paßt als hier; Verwüstung und Zertrümmerung läßt sich auch von Personen sagen, wie הָרָם 28, 5. וַיִּשְׁבְּרוּ Jes. 8, 15. נִץ Jer. 51, 21—23. Eine andere Theodicee als diese kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37. 39. Jer. 12 u. B. Iob). Die spätere Prophetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgem. Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes; Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit sind auch da noch nicht recht geschieden.

V. 19—22. Der D. gibt sich bei der Räthsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen. Auf den Standpunkt des

Endes sich stellend, sieht er wie die Gottlosen im Nu grausigem Untergang verfallen; כָּרַגָּע bed. um einen Augenblick = augenblicklich, der Augenblick ist in רָגַע nach dem Zwinken, wie in dem nachbibl. כְּהִרְגָה צֶנֶן nach dem Senken (Niederschlagen der Augenlieder) des Auges benannt, vgl. ἐν ῥύπῃ ὀφθαλμοῦ. Sie enden (כָּפָה v. סָפָה, nicht כָּפָה), es ist aus mit ihnen (בָּמֵי) infolge (כִּי wie 76, 7 und unverbunden wie 18, 4. 30, 4.

2 S. 22, 14) schrecklicher Begegnisse (בְּהִרְגָה v. בָּלָה בְּלָה außer Fassung gerathen, verblüfft w., ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (כִּי wie 1 Chr. 8, 8) man erwacht ist. Man entschlägt sich da des Traumbildes seiner Nichtigkeit halber Iob 20, 8. So sind die μετὰ πολλῆς γαντασίας (Act. 25, 23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צֶלֶם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr, aufwacht d. i. nach langmütigem Zusehaun sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stößt es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: *So machstu HERR jr Bilde in der Stad verschmecht.* Aber weder hat das *Kal* בָּהָה die doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch ist hier die Erwähnung der Stadt am Orte. Auch Hos. 11, 9 gibt בָּצִיר in der Bed. *in urbem* keinen rechten Sinn, es bed. die Zornwut, wie Jer. 15, 8 die Angstglut, und erstere Bed. (s. zu Ps. 139, 20) *in fervore (irae)* behauptet Schroeder auch hier, aber die Vocalisation בָּצִיר ist ihr entgegen. Deshalb ist בָּצִיר mit Trg. für synkopirt aus בְּהִצִיר zu halten (vgl. לָבִיא Jer. 39, 7. 2 Chr. 31, 10., בְּהִצִיר Spr. 24, 17 u. dgl.), nicht aber zu erklären: wenn sie erwachen, näml. vom Todesschlaf (Trg.¹), oder nach 78, 38: wenn du sie erweckest, näml. aus ihrem Sicherheitsschlaf (de W. Kurtz), sondern nach 35, 23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich.“, aber weder läßt sich הִתְחַמֵּץ der Tempusfolge nach als Imperf. fassen, noch בִּי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr (בִּי *seq. fut.* = *éav*) seiner Anfechtung und verurtheilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungerer*, הִתְחַמֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich w., הִתְחַמֵּץ mit dem näher bestimmenden Acc. בְּלִוְחֵי gestachelt, piquirt, gereizt w.² Mit וְאִנִּי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . wäre geworden (Perf. wie v. 15 nach Ges. §. 126, 5). Ueber לֹא יָדַע *non sapere* s. 14, 4. בְּהִמּוּחַ läßt sich als *compar. decurtata* für בְּהִמּוּחַ fassen, indes hat der D., wie sich aus Iob 40, 15 zu ergeben scheint, wol den *p-ehe-mou* Was-

1) Dessen Uebers. lautet: „Wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlaf erwacht, wirst du, o HErr, am Tage des großen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmut ihr Gebilde der Schmach preisgeben.“ Der Text unserer Ausgaben ist so nach Bechai (zu Dt. 33, 29) und Nachmani (in seiner Schrift הגמול ושעור) zu berichtigen.

2) Hieronymus übers. אש חיוני nach Aquila (*velut ignis fumigans* אש חיוני (DMZ XX, 192).

serochsen d. i. den Hippopotamus im Sinne, welcher hebraisirt **הַחֲמוֹשׁ** heißt und als plumper Fleischkoloß zugleich ein Bild kolossaler Dummheit ist (Mr. Hitz.). Nicht ein Mensch — meint der D. — würde er im

Verh. zu Gott, Gotte gegenüber sein (**עָם** wie 78, 37. Iob 9, 2 vgl. **עָם** in Vergleich mit), wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem dümmsten Viehe, welches Gotte gegenübersteht unfähig solcher Erkenntnis, wie Er sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mittheilt.

V. 23—26. Aber so tief erniedrigt er sich nicht: nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfaßt und ihn der Gefahr des Fallens (v. 2) entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottenfremdende Anwandlungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich gibt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimnis des Planes (**סֵדְרָה**) dieser Leitung durchschaut: er weiß, daß ihn Gott nachher (**אַחֲרָיִם** mit *Mugrasch*: Adv. wie 68, 26) d. i. nach diesem dunklen Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen (**לִקְחָהּ** wie 49, 16 und von Henoch Gen. 5, 24) wird **כְּבוֹדָהּ**. Die Vergl. von Zach. 2, 12 ist beirrend; dort ist **אַחֲרַיִם** als Präpos. accentuirt: hinter Herrlichkeit her hat er mich ausgesandt (s. Köhler) und hier als Adv., denn obwol der adv. Sinn des **אַחֲרַיִם** eher die Wortstellung **כְּבוֹדִי אַחֲרַיִם** erwarten ließ, so ist doch „hinter Herrlichkeit aufnehmen“ (vgl. umgekehrt Jes. 58, 8) oder auch hinter Herrlichkeit d. i. zur Erlangung solcher erfassen (Schultz) ein verschrobener Ausdruck. **כְּבוֹדִי**, als Adj. „herrlich“ (Hofm.) der Sprache fremd, ist keinesfalls Acc. des Präd.: als Herrlichkeit d. i. Verherrlichten (Klosterm.), sondern entw. Acc. des Zieles (Hupf.) oder, was eine mehr alttest. Formulierung ergibt, Acc. der Weise (Lth. mit *ehren*). In **אַחֲרַיִם** faßt der D. was seiner am Ziele der diesseitigen göttlichen Führung wartet in einen Gesamtblick zus.; die Zukunft ist ihm dunkel, aber durch die gewisse Zuversicht gelichtet, daß sein jenseitiger Weg nicht hinab, sondern hinauf gehen (Spr. 15, 24 vgl. 12, 28) und daß der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsellösung sein wird. Es ist hier wie anderwärts der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein Gotteswort von himmlischem Triumphe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Jahve-Name schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts außer Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. v. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgültig lassende große Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen

Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitztum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Faßt man בְּאֶרֶץ noch genauer dem בְּשָׂמִים parallel, ohne es von רִפְצֵהִי abhängig zu machen: und dich besitzend find ich keine Lust auf Erden: so bleibt der Sinn wesentlich derselbe, aber wenn man בְּאֶרֶץ sprachgebrauchgemäß von רִפְצֵהִי regiert sein läßt, so gelangt man zu diesem Sinne auf dem nächstliegenden Wege. Himmel und Erde mit Engeln und Menschen gewähren ihm keine Genüge — sein einiger Freund, seine einige Lust und Liebe ist Gott. Die Gottesliebe, welche David 16, 2 in dem kurzen Worte ausspricht: „Herr, du bist; du bist mein höchstes Gut“ entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben“; nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäß fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist doch du mein Zuversicht“, oder mit Paul Gerhard: „Du sollst sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben“. Denn das hypothetische Per. בְּלֹא sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt: *licet defecerit*. Mag sein äußerer und innerer Mensch vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt; Er bleibt sein Theil d. i. das Besitztum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott בְּעוֹלָם, er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äußersten Fall, daß sein äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mitten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, daß er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Todten Mt. 22, 32.

V. 27—28. Noch einmal spricht der D. hier die großen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise vertheilt sind. Der Schwerpunkt der mit בִּי eingeführten Begründung liegt in v. 28. „Deine sich Entfernenden“ war mit רָחֹק untersch. v. רָחֹק auszudrücken; וְזֶה hat מֵן für מִתְּחִיל oder מֵאַחֲרֵי nach sich. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte sich bundbrüchig entziehen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.; Gottesnähe d. i. Gottverbundenheit ist ihm gut d. i. (vgl. Spr. 16, 16. 25, 14 aber auch Ps. 119, 72) achtet er für sein Glück; קִרְבָּה (hier und Jes, 58, 2) ist n. act. n. d. F. וְעָמָה יִקְרָה, Gehorsam und נִצְרָה Wacht 141, 3 und

wesentlich gleichbed. mit *kurb*, der arab. Bez. der *unio mystica* (DMZ XX, 33), sinn- und wurzelverw. mit קָרַבָּה in לְקָרַבָּה, vgl. Jac. 4, 8 ἐγγύστατε τῷ Θεῷ καὶ ἐγγίετ' ὑμῖν.¹ Wie קרבת אלהים dem רחוק, so steht לִי טוב dem יאברו und הצמחה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht (מַחֲסִי, nicht מַחֲסִי) setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können alle seine מַלְאָכוֹת d. i. die Bethätigungen oder Bewerkstellungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schließt mit einem invoraus dankbar anbetenden Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oftmals wunderbar führt, aber stets selig, näml. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Anrufung Gottes gegen tempelstürmende Religionsverfolgung.

- 1 Warum, Elohim, hast du verstoßen auf immer,
Rauchet dein Zorn wider die Herde deiner Weide?
- 2 Gedenke deiner Gemeinde, die du erkaufst uralters,
Eingelöst zum Stamme deines Eigentums —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
- 3 O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum.
- 4 Gebrüllt haben deine Widersacher innerhalb deiner Offenbarungsstätte,
Ihre Zeichen zu Zeichen eingesetzt.
- 5 Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt
Im Gehölz-Dickicht Äxte,
- 6 Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusamt
Mit Beil und Barten hauten sie los.
- 7 Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erd' entweiht deines Namens Wohnort,
- 8 Gesprochen in ihrem Herzen: wir wollen zusamt sie niederzwingen,
Verbrannt alle Gottesdienst-Stätten im Lande.
- 9 Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig,
Kein Prophet ist mehr,
Und unter uns ist Keiner welcher wüßte: bis wann? —
- 10 Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,
Höhlen der Feind deinen Namen auf immer?
- 11 Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?
Aus deinem Busen drinnen hole Vertilgung! —
- 12 Und doch ist Elohim mein König von uralters,
Hülfreich wirksam im Bereich der Erde.
- 13 DU hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
- 14 DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüsthieren.

1) Die Milel-Betonung des קָרַבָּה an beiden Stellen, für welche Kimchi im *Michlol* das masoretische Werk *Ochla we-Ochla* citirt, ist ohne ersichtlichen Grund.

- 15 DU hast gespalten Quellen und Bäche,
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
16 Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,
DU hast bereitet Nachtgestirn und Sonne.
17 DU hast festgestellt alle Marken der Erde,
Sommer und Winter hast DU gebildet.
18 Gedenke deß: Feinde schmähen Jahve
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.
19 Ueberlasse nicht dem Thiere die Seele deiner Turtel,
Deine armen Thierlein vergiß nicht auf immer.
20 Blicke hin auf den Bund,
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatsstätten.
21 Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
22 Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,
Gedenk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
23 Vergiß nicht des Geschrei's deiner Widersacher,
Des Gedröhns deiner Empörer, das aufsteigt immerdar!!

Auf den **מִזְמוֹר** 73 folgt hier ein **מְשִׁכִּיל** (s. 32, 1), welches mit jenem das hervorstechende seltene Wort **מִשְׁוֹאֵר** (74, 3. 73, 18), aber auch das asafische Gepräge gemein hat. Wir finden hier die asaf. Lieblingsanschauung Israels als einer Herde und die Vorliebe der asaf. Ps. zu urgeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., welcher die gleiche Zeitlage spiegelt.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) u. a. St. erinnert. Auch die Klage **אֵין עֹד נְבִיא** 74, 9 lautet, wenn man das folg. **וְלֹא-אֶחָד יָדַע עַד-מָה** damit zusammennimmt, ähnlich wie Thren. 2, 9. Bei der reproduktiven Weise Jeremia's und seiner Gewohnheit, sich durch die Originalstellen, die ihm vorschweben, mittelst Ideenassociation zu neuen Gedanken veranlassen zu lassen (vgl. **כִּיּוֹם מִיָּד** Thren. 2, 7 mit **מִקְרֵב מִיָּדָה** des Ps.) liegt es nahe, den beiden asaf. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht bloß in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochos IV Epiphanes (175—164) das durch Jason insurgirte Jerusalem aufs grausamste, betrat, von dem höfischen Hohenpriester Menelaos geleitet, den Tempel und nahm die kostbaren Geräthe, auch das Gold der Wände und Thüren, mit sich fort. Tausende von Juden wurden damals niedergemetzelt oder als Sklaven verkauft. Als dann während des vierten äg. Feldzugs (168) des Antiochos in Jer. wieder eine ptolemäisch gesinnte Partei sich erhob, entsandte er zur Bestrafung der Schuldigen den Apollonios (167), dessen Truppen mit Feuer und Schwert die Stadt verwüsteten, Häuser und Mauer zerstörten, mehrere Tempelthore niederbrannten und viele Zellen niederrissen. Auch diesmal wurden Tausende niedergemacht und gefangen weggeführt. Dann begann Antiochos' Versuch, das jüd. Volk zu hellenisiren. Ein alter Athêner war mit Durchführung dieser Maßregel betraut. Man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Chislev des J. 167 (145 der von 312 v. Chr. datirenden seleucidischen Aera) wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer

Altar gestellt, und am 25. Chislew wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jahve's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Mattathias sammelte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps., zumal in Ps. 74, mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, daß das Prophetentum verstummt sei 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hießen, wie 79, 2., חסידים Ἀσιδαῖοι. Man sah damals, wie 1 Macc. 4, 38 sagt, τὸ ἁγίασμα ἡρρωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας, καὶ ἐν ταῖς ἀνταῖς φτυτὰ πεφρυγμένα ὡς ἐν θρυμῶ ἢ ὡς ἐν ἐνὶ τῶν ὀρέων, καὶ τὰ παστοφόρια καθηρημένα. Die Thorflügel des Tempels waren eingäschert (vgl. 2 Macc. 8, 33. 1, 8). Die religiösen חורוֹת 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jahve's. Auf dem Altar des Vorhofs stand das βδέλυγμα ἐρημώσεως; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls חורוֹת des Heidentums, angepflanzt und die פְּסָחוֹת (pastophoria) lagen in Trümmern. Als später unter Demetrios Soter 161 Alkimos (ein Abtrünniger, den Antiochos zum Hohenpr. ernannt hatte) und Bacehides mit Friedensverheißungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht heranzogen, ging ihnen eine Schar von Schriftgelehrten, die ersten der Ἀσιδαῖοι Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε. Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων (= Ps. 79, 2 f. LXX vgl. 9, 23 mit Ps. 92, 8 LXX). Die Anführungsformel κατὰ τὸν λόγον ὃν (τοὺς λόγους οἷς) ἔγραψε, besonders das ἔγραψε, welches als Aorist nicht die Schrift (ἡ γραφή) und, da das Citat ein Gebet zu Gott ist, nicht wol Gott, sondern nur den ungenannten Psalmdichter zum Subj. haben kann (s. jedoch die Varianten, welche Δαυιδ, Ἀσαφ oder ὁ προφητὴς beifügen, bei Grimm und Fritzsche zu d. St.), lautet so, als ob der Geschichtschreiber ein unter den damaligen Drangsalen entstandenes Schriftstück anzuführen sich bewußt sei. In der That konnte keine Zeit sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweißsagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerzeit des A. B., welcher das B. Daniel eine hohe heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so ist doch andererseits auch manches erst jüngst wieder von Moll geschickt Hervorgehobene der Bez. beider Ps. auf die maccab. Zeit entgegen. In Ps. 79 widerstrebt nichts der Bez. auf die chaldäische Zeit und 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist ihr sogar günstig. Und in Ps. 74, in welchem 4^b, 8^b, 9^b sich am befriedigendsten aus der maccab. Zeit erklären, erklärt sich hinwieder anderes besser aus der chaldäischen. Denn was 7^a sagt: *sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel* gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern, nicht von den Syrern. Und der Gebetsruf 74, 3: *erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern* scheint eine Verwüstung seit wenigstens Jahrzehnten vorauszusetzen, wie die macc. Zeit, obwol bei der Erhebung der Maccabäer Jer. ἀοίκητος ὡς ἔρημος war (1 Macc. 3, 45), sie nicht aufzuweisen hat. Hitz. übers. zwar: *Erhebe deine Tritte zu den Ueberfällen ohn' Ende*, aber die beiden Stellen, wo מַשְׁיָאוֹת vorkommt, sichern diesem wechselseitig die Bed. „Verwüstungen“ (Trg. Symm. Hier. Saad.). Wäre aber die chald. Katastrophe gemeint, so ließe sich der Verf. beider Ps. auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44

vgl. 11, 22 für einen Asafiten der Zeit des Exils halten, obwol sie auch von irgendwem in asafischer Psalmweise gedichtet sein könnten. Und was ihr Verh. zu Jeremia betrifft, müßten wir uns damit bescheiden, daß Jeremia, dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern und hier vom Psalmisten reproducirt werde.

Nichts ist gewisser als daß der Physiognomie dieser Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrophe entspricht. Der Versuch Vaihingers, sie aus der Zeit der Schreckensregierung Athalja's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Jehoram, aber keine Einäscherung. Da auch die Entweihung des Tempels durch den persischen Feldherrn Bagoses (Jos. arch. XI, 7), auf welche Ew. früher diese Ps. bezog, mit keiner Beschädigung, geschweige Einäscherung verbunden war, so bleibt nur die Wahl zwischen der Verwüstung Jerusalems und des Tempels im J. 588 oder im J. 167. Wir haben uns oben S. 9—11 die Anerkennung einiger macc. Einschaltungen im Psalter offen erhalten. Da nun in beiden Ps., abgesehen von dem מִשְׁאֵת נֶצַח, alles zur macc. Zeit stimmt, während bei der Bez. auf die chaldäische das wissenschaftliche Gewissen in mannigfaches Gedränge kommt (bes. bei 74, 4. 8. 9. 79, 2. 3), welchem Ebirt (1869) sich vergeblich zu entwinden sucht, so weichen wir der Macht des Eindrucks und legen beiden Ps. die Lage des jüd. Volkes unter Antiochos und Demetrios unter. Ihr Inhalt deckt sich mit dem Gebete des Judas Maccabäus 2 Macc. 8, 1—4.

V. 1—3. Der D. beginnt mit der flehentlichen Bitte, daß Gott sich seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge. Warum auf immer (v. 10. 79, 5. 89, 47 vgl. 13, 2) ist s. v. a. so andauernd und wie es scheint endlos: das Prät. bez. den Akt der Verstoßung, das Fut. 1^b den dauernden Zustand derselben; לִמָּה wird bei folg. gutturalem Anlaut, zumal wenn dieser einen bloßen Halbvocal hat (obwol auch sonst Gen. 12, 19. 27, 45. Hohesl. 1, 7), entdagesst und auf *ult.* betont, um (wie Mose ha-Nakdan ausdrücklich bem.) die Verschluckung des *ah* zu verhüten, vgl. zu 10, 1. Ueber das Rauchen des Zorns s. 18, 9. Das charakteristisch asafische מִרְעִיתוֹ צֶאֱן ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In v. 2 wird Gott an das erinnert, was er für seine Volksgemeinde einst gethan hat; קָדַם weist wie 44, 2 in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קָנָה (Ex. 15, 17) als Erkaufung und in גָּאֵל (77, 16. 78, 35. Ex. 15, 13) als Loskaufung (*redemptio*) vorgestellt ist; שָׁבַת נְחֻלָּתָהּ ist Factitiv-Obj., שָׁבַת heißt das Gesamtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern wie Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. יָהּ 2^b ist mit Recht von מִגְרָשׁ (Mugrasch) getrennt, es steht geradezu für אָשֶׁר wie 104, 8. 26. Spr. 23, 22. Iob 15, 17., vgl. aeth. *za* welcher; בּוֹ hat regelrechtes *Dag. forte conj.* Die Volksgemeinde und ihre Centralstätte befinden sich wie von Gott vergessen in einem gegen ihre Erwählung abstechenden Zustande. מִשְׁאֵת נֶצַח heißen Ruinen (s. 73, 18) im Zustande so gänzlicher Zerstörung, daß alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; נֶצַח blickt hier vorwärts (vgl. 9, 7) wie עוֹלָם (חרבות) Jes. 58, 12. 61, 4 rückwärts. Möge denn Gott hoch emporheben seine Füße (מַעֲמִים poet. für רַגְלָיו vgl.

58, 11 mit 68, 24) d. i. in langen eiligen Schritten unaufhaltsam sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinzubewegen, daß sie in Kraft seines Einschreitens wieder erstehet. Hat doch der Feind schonungslos gehaust; Alles (כל wie 8, 7 Zef. 1, 2 für הכל oder את-כל) im Heiligtum hat er übel zugerichtet (הרע wie 44, 3) — wie könnte dieser tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

V. 4—8. Der D. beschreibt nun näher, wie der Feind gehaust. Da קדש v. 3 der Tempel ist, so müßte מועדך v. 4 gleichfalls den Tempel mit Bez. auf die einzelnen Vorhöfe meinen, aber der Plur. (Hutter Nissel Norzi u. A.) wäre hier (vgl. 8^b) beirrend; mit Recht hat Baer auf Grund der Masora und ältester HSS so wie LXX Syr. Hier. und der Zeugnisse Parchons und Kimchi's (*Michlol* 189^a) מועדך aufgenommen: מועד wie Jes. 33, 20. Thren. 2, 6 f. der stiftungsgemäße (Num. 17, 19) Ort des Verkehrs Gottes mit seiner Gemeinde (vgl. מיעד Stelldichein). Was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שני Jer. 2, 15) sagt, ist hier auf einen kürzeren Ausdruck gebracht. Unter אזהרתם 4^b lassen sich nicht militärische Abzeichen verstehen; die Scene des Tempels und die Verdrängung der dort befindlichen national-israel. Abzeichen durch Substituierung anderer fordert für das Wort die religiöse Bez., in welcher es von Beschneidung und Sabbat (Ex. 31, 13) gebraucht wird; solche heidnische אזהרה, die dem Tempel und der Gemeinde Jahve's als fortan gültige obtrudirt wurden, waren die 1 Macc. 1, 45—49., bes. der sogen. Greuel der Verwüstung ebend. v. 54. Mit יקר v. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: קמביא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer im Holz-Dickicht die Axt eingehen macht d. i. dahinein oder darauf los schlägt. Der Plur. בקרבם drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen heidnischen Krieger sind, welche wie Jer. 46, 22 f. mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von בסך-עץ (nach anderer Schreibart בשבך) nennt Norzi חטוף, die Verbindungsform wäre dann die Verkürzung von סבה (Ew. Olsh.), denn das lange ā von סבה leidet keine Verkürzung; nach anderer Ansicht ist *bi-sbāch-ēz* zu lesen, wie Est. 4, 8 *k'tāb-hadāth* (mit Gegenton-*Metheg* beim langen Vocal wie z. B. עץ-העץ Gen. 2, 16). Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende יצה (viell. accusativisch gedachtes יצה, *Kerī* יצהה wie Ez. 23, 43)² einführt. In v. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomūn* 6^b (hie und da *jahlomūn* punktirt) hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zersplittern; das Suff. von פהותיה (die Schnitzwerke davon) geht dem Sinne nach auf

1) So in dem Erfurter und Hallischen Verzeichnis der Wörter mit ש und ש von Josef ha-Nakdan.

2) Dagegen wird dreimal יצה punktirt, wo man יצהה erwarten sollte Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14.

מוֹדֵד. LXX die maccab. Deutung begünstigend: ἐξέχοσαν τὰς θύρας (Symm. πύλας) αὐτῆς (פְּתָחֶיהָ). Auf diese Zertrümmerung des Getäfels folgt v. 7 die Verbrennung, zunächst, wie sich denken läßt, jenes Getäfels selbst, so weit es aus Holz besteht. Die verbürgte LA ist hier מִקְדָּשְׁךָ, nicht מִקְדָּשֶׁךָ. שָׂלַח בָּאֵשׁ bed. in Brand stecken *immitttere igni*, versch. v. בָּ אֵשׁ שָׂלַח Feuer anlegen *immitttere ignem*. Zu לִפְנֵי חֲלָלִי vgl. Thren. 2, 2. Jer. 19, 13. Den Ausruf der Feinde יִנָּקִים leitet Hitz. nach LXX Symm. Trg. Hier. von יָנִי ab: ihr ganzes Geschlecht (näml. wollen wir ausrotten)! Aber יָנִי heißt die Nachkommenschaft, warum also nur die Jungen und nicht die Alten? Und wozu Ausdruck des Obj. und nicht vielmehr der Handlung, deren Obj. sich von selbst verstehen würde? יִנָּקִים ist *fut. Kal* v. נָקָה hier = *Hi.* הִנָּקָה vergewaltigen, despotisiren und, wie im späteren Hebr. אָנַס, gewaltsam zwingen; statt יִנָּקִים (v. יִנָּקָה wie יִרְפָּה) lautet hier die Futurform יִנָּקִים, wie יִנָּקִים Num. 21, 30., vgl. Ex. 29, 30. Dt. 7, 15 (auch Ex. 34, 19., wo aber הִנָּקָה zu lesen ist) und zu 118, 10—12. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempelgerüsts die Rede gewesen, kann מִקְדָּשֶׁךָ nicht wieder die Offenbarungsstätte nach ihren Abtheilungen (Hgst.) bez., noch weniger die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כָּל nicht paßt. Moll billigt deshalb Ehrts Conj. שָׂפָה וְכָלִי, aber zu שָׁבַח (den Sabbat abschaffen) ist נָקָה kein passendes Wort, und übrigens ist diese Conj. eine tendentiöse Ausflucht. Der Ausdruck lautet, was man nicht bestreiten sollte, anscheinend auf Synagogen, wie Aq. übers. Denn an die von Propheten geleiteten Sondergottesdienste im nördlichen Reiche (2 K. 4, 23) läßt sich nicht denken, weil dieses zur Abfassungszeit des Ps. keinesfalls mehr bestand; auch nicht an die בְּמִזְבֵּחַ, deren Verbrennung kein frommer Israelit beklagen durfte; auch nicht an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen h. Stätten, welche nirgends מוֹדֵדִים heißen und seit Gründung des Centralheiligtums nur als Sitze falscher Culte erscheinen — der Ausdruck führt (wie בֵּית וְיָד Sota IX, 15) auf religiöse Versammlungsorte, auf Gotteshäuser, also auf Synagogen — eine schwerwiegende Instanz für die maccab. Herleitung des Psalms.

V. 9—11. Das Schlimmste, was der D. zu klagen hat, ist, daß sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt. „Unsere Zeichen“ ist der gerade Gegens. zu „ihren Zeichen“ v. 4., weshalb nicht nach 86, 17 Zeichen die Gott thut zu verstehen sind; das Suff. fordert ohnehin etwas Stätiges, es sind die stiftungsgemäßen gottesdienstlichen Ordnungen, mittelst welcher Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft stehen will und deren es nun nicht mehr ansichtig wird, weil die Feinde sie beseitigt haben. Die Klage אֵינִי יָדוּר נְבִיאָה würde in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremden, denn Jeremia's Thätigkeit währte darüber hinaus, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, daß die babyl. Herrschaft und beziehentlich das Exil 70 J. dauern werde; zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) beruhigt nicht,

denn dort wird doch vorausgesetzt, daß Propheten da seien, was hier geleugnet wird. Nur etwa als eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte (vgl. Hos. 3, 4. 2 Chr. 15, 3 und dazu *Cant. tr. puer.* v. 14: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγούμενος) wirklich so wunderlos war und des proph. Zuspruchs ermangelte, ließe sich v. 9 begreifen; die 70^a J. Jeremia's waren damals noch ein Räthsel ohne offenkundige Lösung (Dan. c. 9). Sind aber 8^b Synagogen gemeint, so klingt nun auch v. 9 mit der gleichlautenden Klage in der antiochischen Drangsalszeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41 zusammen. In v. 10 wendet sich der D. mit der Frage „wie lang“ an Gott selbst: wie lange soll dieses (anscheinend) endlose Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte d. h. warum lässest du sie feiern, ohne uns zu helfen (vgl. E. Gerlach zu Thren. 2, 3). Die Synonymenverbindung יְהוָה יִמְיִינֶךָ ist wie 44, 4. Sir. 33, 7 ein vollerer Ausdruck für Gottes allmächtige Thatkraft. Diese feiert jetzt, 11^b ruft sie zu hülfreicher Gerichtsthat auf. „Aus deinem Busen drinnen vertilge“ ist prägnanter Ausdruck für: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge“. Das *Chethib* חִיךְ hat viell. gleichen Sinn, denn חִיךְ חֶץ bed. wie חֵץ חֵץ das Um-

schließen, dann das Umschließende. Statt מְחִיכֶךָ (Ex. 4, 7) heißt es מְחַיֵּךְ, weil dort im Bereiche des Busens die Strafgerechtigkeit Gottes zur Zeit gleichsam schlummert. Zu dem äußerlich objektlosen בָּלָה vollziehe Vertilgung oder: mach ein Ende (S. Qu. συντέλεσον αὐτούς) vgl. 59, 14.

V. 12—17. Mit dieser Bitte um Vertilgung der Feinde durch Gottes Eingreifen schließt die 1. Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Gottes zu Israel zum Inhalt hat. Der D. schöpft nun Trost, indem er in die Zeit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilsthaten entfaltete; בְּמִקְרָב הָאָרֶץ nicht im Umkreis nur des h. Landes, sondern z. B. auch in dem Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen v. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäußerungen Gottes v. 16—17. Hgst. will auch v. 13—15 in letzterem Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26, 11—13. Aber wie Jesaia 51, 9 vgl. 27, 1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht überträgt, so auch hier der D. in v. 13—15. Der מִצְרֵי (der langgestreckte Saurier) ist bei Jes. wie bei Ez. (חֲתָמִים 29, 3. 32, 2) Emblem des Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der לִיָּרֶךְ, das eig. Naturwunder Aegyptens. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil, wenn sie mit dem Kopfe emporkommen, durch mächtigen Schlag getödtet werden, hat Gott der Aegypter Köpfe zerschmettert, so daß das Meer ihre Leichen auswarf (Ex. 14, 30). Die צִיִּים Steppenbewohner, denen diese zur Speise wurden, sind nicht die Aethiopen (LXX Hier.) oder vielmehr Ichthyophagen (Bochart Hgst.), welche nach Agatharchi-

des sich *ἐκ τῶν ἐκτριπτομένων εἰς τὴν χέρσον κητῶν* nährten, aber keine Menschenfresser waren, sondern die Wüstenthier, welche, wie Spr. 30, 25 f. die Ameisen und die Klippdachse, *עס* heißen; *לצירים* ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begr. *לעס*: einem (seltsamen) Volke, näml. den Steppenthieren, wenn nicht das *ל* von *לצירים* wie auch das *ל* von *לשרים* Jes. 32, 1 ein alter (schon von LXX vorgefundener) Schreibfehler ist. Auch noch v. 15 ist nicht von Schöpfungs-, sondern Heilsgeschichtswundern gemeint, 15^a von den Wasserspenden aus dem Felsen 78, 15 und 15^b von dem Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan (*הַיַּרְדֵּן* wie Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1). Das Obj. *מִצְרָן* ist eventuell gemeint: so daß das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloß. *נְהַרְוֹת* sind die Strömungen des Einen Jordan; der attributive Gen. *אֶרֶץ* bez. sie als solche von nicht versiegender Fülle. Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht und die Gestirne beider sind seine Creaturen. Im Anschluß an die zu zweit genannte Nacht geht der Mond, ihr *מָאִיר*, der Sonne voraus, vgl. 8, 4., wo *בִּינָן* dasselbe was hier *הַכֵּן*. Irrig erklärt man: Lichtkörper und insbes. die Sonne, was *מֵאוֹרוֹת* vor dem specialisirenden *ו* erwarten ließe. *גְּבוּלוֹת* sind nicht blos die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin Jer. 5, 22., sondern nach Dt. 32, 8. Act. 17, 26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. *כִּרְץ* *חֶרֶף* sind die zwei Jahreshälften: der Sommer mit Einschluß des Frühlings (*אָבִיב*), der im Nisan, dem Lenzmonat, um die Frühlings- Tag- und Nachtgleiche anfängt, und der Herbst mit Einschluß des Winters (*סֶתִי*), nach dessen Ablauf die eigentlich lenzliche Vegetation beginnt (Hoheisl. 2, 11). Die Jahreszeiten sind personificirt und heißen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

V. 18—23. Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner. Da immer gegenwärtige Schöpfungsthatsachen vorausgegangen sind und nur weiter hinauf geschichtliche Großthaten Gottes, so weist vielmehr vorwärts auf das Lästern der Feinde, welches er jetzt ungeahndet hingehen läßt, als ob er keine Kenntnis davon nähme. *חֶרֶף* hat *Pasek* hinter sich, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung *עַם-נֶכֶל* erinnert an Dt. 32, 21. In 19^a ist *חַיָּה* nach den Acc. Absolutiv (Urform v. *חַיָּה*, s. zu 61, 1): übergib, überlasse nicht dem Thiere (Gethiere) die Seele deiner Turtel, wahrsch. richtig da *לַחַיָּה נֶפֶשׁ* „dem gierigen Gethier“, diese Umkehrung des bekannten *נֶפֶשׁ חַיָּה*, welche vielmehr den Sinn *vita animae* ergibt, ein unwahrsch. beispielloser Ausdruck ist; noch um vieles zweideutiger freilich wäre *אֶל־חַיָּה חֵרֶף* „übergib nicht der Gier des Thieres deine Turtel“ gewesen. Hupf. glaubt die „alte dumme LA“ mit Einem Schlage zu heilen, indem er *חַיָּה חֵרֶף* liest und

das übers.: „gib nicht der Wut das Leben deiner Turtel“, aber wo wäre ein Beleg für dieses לַפֶּשׁ „der Wut“ oder vielmehr (Psychol. S. 202) „der Gier“? Das Wort in so isolirter Stellung kann das nicht bed. — Turtel תוֹר heißt Israel, welches auch 68, 14 mit einer Taube verglichen wird. In 19^b hat תָּחִי, trotzdem daß Riehm diese Deutung geschmacklos findet (indem er statt לַחִי mit Schrader לְמִי zu lesen vorzieht), gleiche Bed. wie 19^a und gleichen Sinn wie 68, 11 (vgl. 69, 37): das Gethier deiner Elenden d. i. deine elenden, armen Thierlein, eine bildliche Bez. der *ecclesia pressa*. Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Thierwelt zu bez. Sitte der Asafps. ist, befindet sich gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf הָבֵט לְבָרִיָּה ergeht aus einer Lage wie die maccabäische war; בָּרִיָּה ist der Abrahams- und Sinaibund, besiegelt mit Blut der Beschneidung und des Bundesopfers (Sach. 9, 11), die seleucid. Verfolgungszeit stellte den Glauben auf die harte Probe, daß gerade die Beschneidung, dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten. Im B. Daniel 11, 28. 30 vgl. 32 Jes. 56, 4 ist בָּרִיָּה geradezu die Religion Israels und deren Bekennerschaft. Auch der Begründungssatz 20^b entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2, 26 ff. 2 M. 6, 11., aber dort von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die Schlupfwinkel *κρυφτοι* 1 M. 1, 53 des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Die Verbindung נִאֲוֹת הָקִטִּים ist wie נִאֲוֹת הַשָּׂדֵה Jer. 25, 37 vgl. Gen. 6, 11. Von hier verläuft der Ps. in gewohnteren Psalmenklängen. אֶל-רֵשֶׁב v. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag“ ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. עֹלֶה הָקִמִּיר „aufsteigend“ (1 S. 5, 12., nicht: anwachsend 1 K. 22, 35) immerfort“ ist obwol artikellos nicht Präd., sondern Attribut (s. zu 57, 3). Die Fassung der Bitte ist überaus gemäßigt, um so gewaltiger aber diese ihre Selbstbegründung.

PSALM LXXV.

Die Nähe des Richters mit dem Zornkelch.

- 2 Wir danken dir, Elohim, wir danken,
Und nahe ist dein Name:
Man erzählt deine Wunder.
- 3 Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,
Ich, in Geradheit werd' ich richten.
- 4 Wenn in Auflösung die Erde und all ihre Bewohner —
Ich, ich stelle zurecht ihre Säulen“. (*Sela*)
- 5 „Ich spreche zu den Ruhmredigen: Ruhmredet nicht!
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
- 6 Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,
Nicht redet gereckten Halses Freches!“

- 7 Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang
Und nicht von der Wüste der Berghöhen her —
8 Nein, Elohim schafft Recht,
Den wird er niedrigen und den erhöhen.
9 Denn ein Becher ist in der Hand Jahve's
Und er schäumt von Wein, ist voll von Mischtrank,
Und er schenket draus, ja die Hefen davon schlürfen,
Austrinken müssen alle Frevler der Erde.
10 Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,
Will lobsingeln dem Gotte Jakobs,
11 Und alle Hörner der Frevler werd' ich herunterschlagen,
Erhöht werden müssen die Hörner der Gerechten.

Was Ps. 74 erleht: *Steh auf, Jahve, führe deine Sache* (v. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Gottes über die stolzen Sünder wird ihm Quelle des Lobpreises und triumphirenden Mutes. Das prophetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, (nach der Weise:) Verdirb nicht* (s. zu 57, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* bewährt sich. In HSS der LXX fand schon Theodoret den Zusatz *πρὸς τὸν Ἀσάφου*, den Origenes tilgte. Daß der Ps., wie מְזַמֵּר שִׁיר besagt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סִלְחָה, und dem לְאַסָּף entspricht sein ganz und gar asafischer Charakter, der bes. stark an Ps. 50 erinnert, von dem sich Ps. 75 aber dadurch unterscheidet, daß durch die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit proph. Gewißheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchblickt, dem Anschein nach die der assyrischen Völkergerichtszeit, aber nicht die Zeit nach der Katastrophe, sondern vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war, wie auch Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen betrachtet, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugnis des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm. Hitz. dagegen eignet sowol Ps. 75 als Ps. 76 Judas dem Maccabäer zu, welcher in dem einen den Sieg über Apollonios, in dem andern den Sieg über Seron feiere; „man darf sich vorstellen, daß er die Worte 75, 11 redet, indem er das erbeutete Schwert des gefallenen Apollonios schwingt.“ Aber die Wahrscheinlichkeit der Bez. auf die assyrische Zeit hält der auf die maccabäische mindestens die Wage (s. 75, 7. 76, 5—7), und wäre die Zeit Hizkia's aufzugeben, so wäre eher auf die Josafats zurückzugehen, denn die beiden Lieder sind zu urtümlich, um als Nachklänge und nicht vielmehr als Vorbilder der späteren Prophetie zu erscheinen. Nur Einfluß des Liedes Hanna's macht sich in Ps. 75 bemerklich.

V. 2—6. Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt. Schwierig ist die Anknüpfung mit הִנֵּה in הִנֵּה יְהוָה. Daß הִנֵּה hier gleichbed. mit הִנֵּה sei, ist weder hier noch irgendwo anzunehmen, aber allerdings könnte auch כִּי dafür stehen. Denn die Erklärungsversuche Hupfelds: „und „nahe ist dein Name“ haben erzählt deine Wunder“, und Hitzig: und du deß Name nahe ist, sie erzählen deine Wunderthaten, sind zweifelt; eine solche Personification der Wunder ist nicht im Geiste der hebr. Poesie und ein solcher Relativsatz liegt jenseit des syntaktisch

Möglichen. Wollte man aber יקריב שמך nach 50, 23 als Folge der Danksagung fassen (Campensis), so bliebe unbestimmt, wofür gedankt wird, und קריב von der inneren Gegenwärtigkeit zu fassen (Hgst.) geht auch nicht, da dies nach Jer. 12, 2 vgl. Dt. 30, 14 einen Zusatz erfordern würde, welcher der Nähe diese Bez. auf Mund oder Herz gibt. So bleibt also nur übrig, die Nähe des Namens Gottes als äußere Tatsache in Bez. zu der angelegentlichen Danksagung zu setzen. Die Gemeinde hat die Verheißung einer bevorstehenden richterlich-erlöserischen Gottesoffenbarung empfangen und sagt nun: „Wir danken dir, danken und nahe ist dein Name“, sie bewillkommt die künftige Gottesthat mit brünstigem Danke, alle die ihr angehören erzählen invoraus Gottes Wunder. So stand es wirklich als in Hizkia's Zeit die assyr. Bedrängnis aufs äußerste gestiegen war — es lagen damals Jesaia's Verheißungen einer göttlichen Wunderrettung vor und die Gläubigen begrüßten invoraus dankend den „kommenden Namen Jahve's“ (Jes. 30, 27). Erst v. 3 folgt das nach הידיני (vgl. z. B. 100, 4 f.) zu erwartende בִּי. Gott selbst übernimmt die Begründung des ergehenden Dankes und Lobes in unmittelbarer Ankündigung der begrüßten nahen Hülfe (85, 10). Man übersetze nicht (wie z. B. Moll): wenn ich ergreifen werde u. s. w., denn 3^b hat nicht den Bau eines Nachsatzes, und v. 3 und 2 klaffen dann auseinander. בִּי begründet und wie man auch erkläre schlägt die Rede der Gemeinde plötzlich in Rede Gottes um. מוֹדִיעַ ist in der Sprache der Prophetie, bes. der Apokalyptik stehender Ausdruck für den Termin des schließlichen Gerichts (s. zu Hab. 2, 3). Wenn dieser Zeitpunkt im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird sich Gott seiner hemächtigen (לָקַח) in dem ungeschwächten urspr. Sinne thatkräftigen Erfassens vgl. 18, 17. Gen. 2, 15): Er selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (מִישָׁרִים adv. Acc., vgl. במִישָׁרִים 9, 9 u. ö.). Wenn es dahin gekommen, daß die Erde und alle ihre Bewohner zerflossen (vgl. Jes. 14, 31. Ex. 15, 15. Jos. 2, 9) d. i. unter dem Drucke der Ungerechtigkeit (wie aus 3^b zu schließen) entmutigt, auseinandergesprengt und wie in Auflösung begriffen sind (auch Hitz. nach Spr. 29, 9 und Riehm fassen 4^a als Umstandssatz): so wird Er (das absolute Ich אֲנִי) dieser Auflösung steuern, Er stellt zurecht die Säulen d. i. innern Pfeiler (Iob 9, 6) der Erde, ohne Bild: er bringt wieder zur Geltung die grundlegenden Ordnungen ihres Bestandes. תִּבְנִיָּה ist Modus der Gewißheit und 4^a nach Art der lat. *ablativi abs.* vorausgeschickter Umstandssatz; Hitz. vergleicht treffend Spr. 29, 9., auch Jes. 23, 15 läßt sich nach diesem Satzverhältnis verstehen. Die Rede Gottes setzt sich auch hinter dem Sela fort. Es ist nicht das Volk Gottes, welches sich v. 5 auf Grund der göttlichen Verheißung warnend an seine Feinde wendet (Hgst.); der D. hätte dann אֲמַרְתִּי oder wenigstens אֲמַרְתִּי עַל־יָדָם sagen müssen. Gott selber redet und seine Rede lautet wie 50, 16 ff. vgl. 46, 11 noch nicht peremptorisch verdammend, sondern warnend und drohend, weil ja nicht der bereits zum schließlichen Gericht Erschienenene, sondern der seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit אֲמַרְתִּי sagt er den in

Größenwahnsinn befangenen Prahlhansen und den das Horn oder das Haupt¹ erhebenden Frevlern was er ihnen einfürallemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne, vgl. Jes. 37, 23; das ל hat wie dort und Zach. 2, 4 (s. Köhler) ל den Sinn feindlicher Richtung. ל beherrscht auch noch 6^b: „redet nicht erhobenen Halses Freches.“ Man verbinde nicht עָרָק בְּצִנָּאֵר mit steifem Halse: Parallelen wie 31, 19. 94, 4 und bes. die Grundstelle 1 S. 2, 3 zeigen, daß עָרָק Objektsbegriff ist und das בְּצִנָּאֵר für sich allein (womit auch die Accentuation übereinstimmt, da *Munach* hier Vicarius eines Trenners ist) nach Iob 15, 26 den Sinn von *τραχηλιῶντες* oder *ὕπεραυχοῦντες* hat.

V. 7—9. Die Gemeinde setzt hier, wieder in das בִּי v. 3 einsetzend (vgl. das בִּי 1 S. 2. 3), Gottes Rede fort. Eine Midraschstelle sagt: $\text{כָּל הָרִים שֶׁבְּמִקְרָא הָרִים הוּא מִזֶּה}$ (überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es *harim* Berge außer dieses hier) und demnach wird von Raschi, Kimchi, Alschêch u. A. erklärt, daß der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne.² So nach der LA מִמְדָּבָר , obwol Kimchi auch bei der LA מִמְדָּבָר so erklären zu dürfen behauptet, indem er auf מְרָמִם (Jes. 10, 6) u. dgl. hinweist. Man sieht aber nicht ein, warum zum Ausdruck der Vorstellung „von irgendwo“ drei Himmelsgegenden mit Weglassung des Nordens aufgeboten sind (vgl. dagegen Jes. 49, 12 wo die ungenannte Himmelsgegend durch מִרְחֹק vertreten ist); diese drei Himmelsgegenden, welche die irdischen Quellen der Macht repräsentiren sollen (Hupf.), sind ein Rahmen ohne Bild, und der Ged.: „von keiner Seite (näml. keiner irdischen) her kommt Erhöhung“, an sich quer im Ausdruck, bietet zu der vorausgegangenen Abmahnung eine schiefe Begründung; was aber die Gemeinde ersehnt, ist nicht zunächst Erhöhung, sondern Erlösung. Dagegen übers. LXX Targ. Syr. Vulg. *a deserto montium* (*desertis montibus*) und schon Abenezra faßt das richtig als palästinische Bez. des Südens, indem er die Aposiopese durch מִי שְׂוִיטָנָם (biblischer רִבְּאָ עֲזָרָתִי vgl. 121, 1 f.) ergänzt. Daß der Norden ungenannt bleibt, wird ebenso seinen Grund haben wie daß Dan. 8, 4 der Osten: es verräth sich dadurch (worin Moll uns beistimmt) daß es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermütig mit dem Untergang bedroht und gegen welche dieses weder von Ost und West noch vom Süden her Hülfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypten (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste des peträischen

1) Das Haupt heißt sanscr. *çiras*, zend. *çaranh* = ἀρά , das Horn sanscr. *çrînga* d. h. (nach Burnouf, *Études* p. 19) das aus dem Haupte (*çiras*) Hervorgehende und Hervorstehende, zend. *çrva* = ἀράς קָרֶן (*karn*). Aber für das semitische Sprachbewußtsein weist קָרֶן קָר den Wurzelbegriff des Festen oder Festverbundenen auf, und nicht anders verhält es sich auch mit den indogerm. Namen des Horns, s. Friedrich Delitzsch a. a. O. S. 89.

1) z. B. *Bamidbar rabba* c. 22., wogegen nach *Berêschith Rabba* c. 52 הָרִים s. v. a. הָרִים ist.

Arabiens, sondern allein von Jahve nach der jes. Losung: **ה' שִׁפְטָנִי** Jes. 33, 22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem zu dem entgegengesetzten bejahenden fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich sinnfällig durch den Reim **הָרִים** und **רָרִים** aus. Das **בִּי** v. 8 begründet die Verneinung aus dem Gegentheil des Verneinten, das **בִּי** v. 9 begründet diese Begründung. Wäre zu übers.: „und der Wein schäumt“, so würde es **הִיָּין** heißen; zudem zeigt **מִסֵּךְ**, welches ohne Zweifel Acc. ist, daß **יָי** auch nicht anders gedacht ist: und er (der Becher) schäumt (**הִיָּין** wie **אֶחָד** gähren) von Wein, ist voll von Misch-

trank. Dem antiken Sprachgebrauch nach, welchem auch der arabische folgt, ist das im Untersch. von *merum* mit Wasser gemischter Wein, arab. *chamr memzûge*; man mischte den Wein mit Wasser nicht bloß um ihn dünner, sondern auch um ihn angenehmer zu machen, **מִסֵּךְ** bed. deshalb geradezu s. v. a. einschenken (s. Hitz. zu Jes. 5, 22). Es ist also unnöthig, Würzwein (talm. **קִינְדִּירִין** *conditum*) zu verstehen, da auch mit der Wasserbeimischung sich nicht nothwendig die Nebenvorstellung der Schwächung verbindet. **מִיָּה** geht auf **בּוֹס**, welches wie Jer. 25, 15 männlich gebraucht ist; das Wort ist sonst Fem. wie der Weinname

חֶמֶר und wechselt auch hier in **שִׁמְרִיהָ** (vgl. Ez. 23, 34) demgemäß sein Geschlecht, obwol sich das weibliche Suff. auch mit Hitz. Riehm Moll dem Sinne nach auf **מִסֵּךְ** beziehen läßt. In dem *ful. consec.* **יִיָּר** ist die histor. Bed., wie häufig, der consecutiven gewichen. **אֶף** in **אֶף** umzuändern (Olsh. Baur) ist unnöthig: es affirmirt die ganze folg. Aussage. Des Bechers Hefen — eine *dira necessitas* — werden schlürfen (Jes. 51, 17), austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von J., dem als Richter Erschienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf das Letzte (Ez. 23, 34). Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes, welcher schon 60, 5 sich andeutete und bei den Proph. immer großartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia v. 16 vgl. Iob 21, 20 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, bei Jes. Hab. Ez. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., wo es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jahve's ist (indem **הִיָּה** und **הִיָּר** Zornglut und berauschender feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszuliden gegebene Zorngericht.

V. 10—11. Der D. kehrt nun dankend und getrost aus der prophetisch vergegenwärtigten Zukunft zu seiner wirklichen Gegenwart zurück. Mit **יָאֵיִי** stellt er sich als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde ihren stolzen Bedrückern entgegen: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; **לְעַלְמִים** sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, gibts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa*, so wird er auch Glied der *triumphans* sein, denn *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν* (2 Tim. 2 12). In der Gewißheit dieses *συμβασιλεύειν* und in Gottes Kraft, die schon jetzt in

in dem Schwachen mächtig ist, mißt er v. 11 sich bei was er v. 8 als Gottes Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17. Thren. 2, 3 und bes. die vier Hörner im zweiten Gesichte Zacharja's 2, 1 f.; der Plur. lautet ebensowol קַרְנֵיהֶם als קַרְנֵי, weil nichthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte zu Trutz und Schutz. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schließt so subjektiv als er begonnen. Das prophetische Bild ist lyrisch eingeraht.

PSALM LXXVI.

Lob Gottes nach ergangenem Zorngericht.

- 2 Kundgeworden in Juda ist Elohim,
In Israel ist groß sein Name.
- 3 Er schlug in Salem auf sein Zelt
Und seine Wohnstätte in Zion.
- 4 Dort zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild und Degen und Kriegswehr. (*Sela*)
- 5 Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!
- 6 Entwaffnet wurden die beherzten Starken,
Schlummerten hin in ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Tapfren ihre Hände.
- 7 Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,
Ward tiefbetäubt wie Wagen so Roß zusamt.
- 8 Du, du bist furchtbar,
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
- 9 Vom Himmel ließest du Gericht erschallen —
Die Erde fürchtete sich und wurde stille,
- 10 Beim Aufstehn Elohim's zum Gerichte,
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes. (*Sela*)
- 11 Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,
Indem du mit übrigem Vorrath von Grimmesfülle dich gürtest.
- 12 Gelobet und entrichtet Jahve eurem Gotte,
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
- 13 Er mähet ab das Schnauben der Gewaltherrn,
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Kein Ps. hatte ein größeres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung* (s. 4, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* überschriebene. Gleiche Ausdrücke (*Gott Jakobs* 75, 10. 76, 7., *Fromme, Frevler der Erde* 75, 9. 76, 10) und durchaus gleiches Gepräge sprechen für Einheit des Verf. Auch sonst bilden sie ein Paar: Ps. 75 bereitet auf die göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermaßen (LXX πρὸς τὸν Ἀσάφιον) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereignis unter Josafat beziehen, näml. auf die von dem Asafiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzlung (s. zu 46 u. 83). Auch in Ps. 76 würden die „Raubes-Berge“, von den seiritischen Raubritterbergen ver-

standen, auf dieses Ereignis deuten. Aber wie sich in Ps. 75 die Bez. auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia durch die Nichterwähnung des Nordens v. 7 verrieth, so legt in Ps. 76 sowol das *שָׁמַר* v. 4 als die Beschreibung der Katastrophe selbst ebendiese Bez. nahe; die Berührungen mit Jesaia und zum Theil mit Hosea (vgl. v. 4 mit Hos. 2, 20) und Nahum erklären sich daraus, daß mit der Prophetie jener Zeit die Lyrik Hand in Hand ging, wie Jesaia für die Zeit, wo J. seinen Grimm über Assur entladen wird, verheißt 30, 29: *Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.*

Der Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmäßigen Strophenbaues.

V. 2—4. In Gesamtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (hier nach 2^b Particip, wogegen 9, 17 Finitum), indem er sich kundgemacht (vgl. *הָיָה* Jes. 33, 13); sein Name ist da groß, indem Er sich als Großen erwiesen hat und als Großer gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den uralten Pforten (24, 7), hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. *שָׁלֵם* ist der alte Name Jerusalems; denn das Salem Melchisedeks ist eine und dieselbe Stadt mit Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott *סִכּוֹ* sein Zelt (= *שָׁכַן* Thren. 2, 6 = *סָכַן* wie 27, 5), dort *מִשְׁכְּנוֹ* seine Wohnstätte, ein sonst von dem Lager des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches Wort, vgl. zur Wortwahl Jes. 31, 9. Das Fut. der Folge *יִגְדֹּר* ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt, daß Gott in Juda kund und sein Name groß in Israel ist. Wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat, sagt v. 4. *שָׁמַר* (mit der Accusativendung *a*, nunirt im aram. *תִּמְרָן*) dortwärts, dortselbst ist (wie überhaupt der Acc. sowol auf die Frage wo als wohin gebraucht wird) nur die vollere Form für *שָׁם* wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 u. ö. *רֶשֶׁת־קֶשֶׁת* (mit aspirirtem *פ*, vgl. dagegen Hohesl. 8, 6¹) sind die blitzschnell von dem Bogen ausgehenden (Iob 41, 20) Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in *מִלְחָמָה* zusammengefaßt (vgl. Hos. 2, 20). Gott hat die gegen Juda gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also (gemäß der Weiss. Hos. 1, 7 und Jes. c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8) sein Volk ohne dessen Zuthun durch unmittelbares Eingreifen gerettet.

V. 5—7. Die „Raubes-Berge“, wofür LXX *ὀρέων ἀλωπίων* (רָמִים?), ist emblematische Benennung der hochfahrenden und jeden der ihnen nahe kommt ausraubenden Machthaber² oder Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus. Er ist *נֹאזֵר* (vgl. zu Form und Passivbed. *נָבִין*, *נָבִין* u. dgl.) *illustris*, eig. erleuchtet, von Gott gesagt: lichtumflossen, lichtumwallt im Sinne von Dan. 2, 22. 1 Tim. 6, 16. Er ist der *אֲדִיר*, welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen

1) Die Punktation ist hier so inconsequent wie in *יִגְדֹּר* und dagegen *מִרְהוֹת*.

2) Ein Vers eines schönen Gedichts des *Muhammel*, welches *Ibn Dūchī*, der Phylarch der *Beni Zumeir*, ein gefeierter Dichter der Steppe, dem Consul Wetzstein diktirte, lautet: Die Edlen sind wie eine hochehabene Berghalde, auf der du, wenn du zu ihr kommst, Abendbrot und Schutz (*العشا وذرى*) findest.

muß (Jes. 10, 34). Den Atlas nennen die Mauren nach Solinus (*ed. Mommsen* p. 124) *Addirim*. Dieses Erliegen wird v. 6 f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind ausgezogen, entwehrt worden, *exuti*; אֲשֶׁחִיזֵלֶיךָ (mit orthophonischem Gaja)¹ ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֲתִחַבֵּר 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16. Jes. 63, 3) in pass. Bed. Aus 6^{ac} sieht man, daß der Eintritt der Katastrophe geschildert wird und also נָמַד (mit Ton auf *ult.* wie Nah. 3, 18 vgl. Luzzatto, *Gramm.* §. 507) inchoativ gemeint ist: sie sind in ihren Schlaf verfallen, näml. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39. 57), wie Nahum sagt: *es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen*. In 6^c sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzuraffen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: diese sind gelähmt, unbeweglich, starr und todt, vgl. die RAA Jos. 8, 20. 2 S. 7, 27 und talmudisch: „er fand seine Hände und Füße nicht im Schulhaus“ d. h. er war ganz verdutzt und verblüfft.² Dieses Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְנָצַר בּוֹ Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowol Streitwagen als (וְ — וְ) in Regungslosigkeit und Bewußtlosigkeit versunken — eine Anspielung auf Ex. 15 wie Jes. 43, 17: *Der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Helden — zusamt sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen*.

V. 8—10. Dieselbe Folgerung, wie v. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; נִצְחָה אֲפָקָה (vgl. Rut 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, dem וְ 2, 5., wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: sofort (vgl. zur Tempusfolge 48, 6 und zu Hab. 3, 10) war er beschwichtigt: die Erde gerieth in Furcht und ihr Aufruhr mußte sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes duldendes Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Noth Jes. 33, 2 erfüllte.

V. 11—13. Die eben erlebte Thatsache wird v. 11 aus einer allgem. Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muß zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen, indem dir, näml. (11^b syntaktisch wie 73, 3^b) immer eine שְׁאָרִית d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht bloß von חֶמֶת, sondern von חֶמֶת verbleibt, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen; שְׁאָרִית חֶמֶת heißt der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrath. Oder viell. noch besser und dem Begriffe von שְׁאָרִית genügender: es ist der, wenn menschlicher Grimm (חֶמֶת) sich ausgetobt hat, indem Gott die Titanen ruhig und lachend 2, 4 gewähren läßt, auf Gottes Seite übrige und nun sich entladende Vorrath unendlicher Grimmesfülle. Bei der Erklärung:

1) s. Baer, Metheg-Setzung in Merx' Archiv 1868, 2 S. 207.

2) Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191.

mit dem Rest des Grimmes (der feindlichen Menschen) wirst du dich gürten d. i. er dient dir nur zum Schmucke (Hupf). bleibt der Wechsel von חָמַת und חָמַת unerklärt und חָמַת wird seinem durch den Zus. erforderten kriegerischen Sinne (Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21) entfremdet. Ew. Böttch. lesen mit LXX חָמַת ἔορτάσει σοι, wobei, abgesehen von dem schwülstigen Ausdruck, שְׂאִירֵה חָמַת (ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου) den sich plötzlich in sein Gegentheil verwandelnden Feindseligkeits-Rest bez. müßte und man nicht absieht, weshalb was 11^a vom Grimme sagt hier auf dessen Rest beschränkt wird. Richtig Trg. Hier. wie auch Jefeth: *reliquiis irarum accingeris*. Eine solche Unerschöpflichkeit göttlicher Zornmacht hat sich in dem jüngst Erlebten gezeigt. So sollen denn die zu Gottes Volk gehören geloben und bezahlen d. h. (indem das Uebergewicht auf den zweiten Imper. fällt) ihre Gelübde bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker כָּל-סְבִיבָיו Subj. zum Folg., wonach auch accentuirt ist) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der מוֹרָא d. i. Inbegriff des Furchteinflößenden ist. So heißt Er Jes. 8, 13., die Aufforderung stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jahve's an Aussur sich selbst Ihn als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13^a vgl. Jes. 25, 1—5. 33, 11. 18, 5.: Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er kappet es, er schneidet es ab, so daß es erfolglos bleibt. Es ist das von Joel 4, 13 skizzirte, dann von Jesaia ausgemalte und Apok. 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigem übermütigen Gebaren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der von allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schließlich Gottes und seines Christus.

PSALM LXXVII.

Geschichtstrost in Leidensjahren.

- 2 Ich rufe zu Elohim und will schreien,
Ich rufe zu Elohim, daß er auf mich horche.
- 3 An meinem Drangsalstage such' ich den Allherrn,
Meine Hand ist Nachts hingegossen ohne Nachlaß,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
- 4 Gedenk' ich Elohims, so muß ich stöhnen;
Sinn' ich nach, so schmachtet hin mein Geist. (*Sela*)
- 5 Offen hältst du meine Augendecken,
Es stößt mich hin und her und ich bin sprachlos.
- 6 Ich überdenke Tage vor Alters,
Jahre der Urzeit,
- 7 Will gedenken meines Saitenspiels des Nachts,
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.
- 8 Wird auf ewig verwerfen der Allherr
Und nicht weiter gnädig sein fortan?

- 9 Ist denn dahin auf immer seine Gnade,
Ists aus mit der Verheißung in Geschlecht und Geschlecht?
- 10 Hat Gott vergessen hold zu sein,
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?! (*Sela*)
- 11 Drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das,
Jahre der Rechte des Höchsten.
- 12 Preisend gedenk' ich der Thaten Jäh's,
Denn gedenken will ich von Alters her deines Wunderthuns,
- 13 Und erwägen all dein Werk,
Und will über deine Thaterweise sinnen.
- 14 Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,
Wo ist ein Gott, groß wie Elohim?
- 15 Du bist allein Gott, wunderthätig,
Hast offenbart unter den Völkern deine Macht.
- 16 Du hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,
Die Söhne Jakobs und Josefs. (*Sela*)
- 17 Es sahn dich die Wasser, Elohim,
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
- 18 Es strömten Wasser die Wolken,
Es dröhnten die Aetherhöhn,
Dazu fuhren deine Pfeile hin und her.
- 19 Dein Donner erscholl in Wirbelwind,
Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und erbebte die Erde.
- 20 Im Meere ging dein Weg
Und dein Pfad in großen Wassern,
Und deine Fußstapfen waren nicht zu erkennen.
- 21 Du hast geleitet einer Herde gleich dein Volk
Durch die Hand Mose's und Ahrons.

Die Erde fürchtete sich und ward stille sagt 76, 9.; es zitterte und bebte die Erde sagt 77, 19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. läßt sich von Ps. 77 sagen, daß der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Aeg. tröstet. Uebrigens aber bleibt es dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches ihn treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; keinesfalls ist es ein rein persönliches Leiden, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, Mitliden mit der Gesamtheit seines Volkes. Inmitten des hymnischen Rückblicks bricht der Ps. plötzlich ab, so daß Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Aber so mit einem Geschichtsbilde zu schließen, ohne die Gedankenlinie zu ihrem Anfang zurückzuwenden, ist wie Ps. 77. 81 zeigen asafische Weise. Wo unser Ps. aufhört, schließt sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Proph., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat, von welcher die alte überstrahlt wird. Wenigstens so viel ist also einleuchtend, daß Ps. 77 älter als Habakuk ist. Hitz. freilich nennt den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3, und Philipponson betrachtet sogar das Wechselverhältnis als ein zufälliges, auf allgem. Aehnlichkeit einiger Ausdrücke

beschränktes. Wir glauben aber im Comm. zu Habakuk (1843) S. 118—125 bewiesen zu haben, daß das Wechselverhältnis ein in Habakuks prophetischem Typus tiefbegründetes ist und daß der Psalm bei Habakuk durchklingt, nicht Habakuk beim Psalmisten, wie überh. die Asafps. voll sind von kühn skizzirten Entwürfen zu späteren prophetischen Ausführungen. Auch jetzt noch fragen wir: wie konnte an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps. 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhörung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gegenbildlich erneuert?

Mehr als dies, daß der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, läßt sich nicht behaupten. Denn daß ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, läßt sich aus v. 16 und v. 3 vgl. mit Gen. 37, 35 nicht schließen. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Hervorhebung der josefitischen Stämme ist jedoch dem asafischen Liederkreise eigen.

Die Aufgabe des Sangmeisters wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (*Chithib*: Jedithun) zugetheilt, denn mit על 62, 1 wechselt ל 39, 1., und daß ידותרון die Gesamtheit der Jeduthunäer bezeichne („Vorsteher über.“) wäre möglich, ist aber ohne Beispiel.

Das Strophenschema des Ps. ist 7. 12. 12. 12. 2. Die drei ersten Strophen oder Stichengruppen schließen mit סלה.

V. 2—4. Der D. will unablässig beten und betet, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstände des Einst und Jetzt. Der Vocalisation nach scheint יהאצין Imper. nach der neben יהאציל vorkommenden Form יהאציל sein zu sollen, vgl. 94, 1. Jes. 43, 8. Jer. 17, 18. Thren. 5, 1 und die Schreibung יהאציל 142, 5. 2 K. 8, 6 u. ö., also *et audi* = (vgl. 2 S. 21, 3) *ut audias*. Aber die so vereinzelte Aureda ist unleidlich; man wird יהאצין mit allen alten Uebers. als *perf. consec.* im Sinne von *ut audiat* anzusehen haben, obgleich diese Umlautung von יהאצין in יהאצין bei hinzutretendem *Waw consec.* sich sonst nicht belegen läßt und Kimchi sich deshalb das Unmögliche einredet, daß יהאצין lautlich für יהאצין stehe; sie ist aber ebenso möglich wie umgekehrt der *inf. constr.* יהאצין für יהאצין Jer. 31, 32. Die Prätt. v. 3 sind Ausdruck des Angehobenens und Fortdauerns. Der D. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HERRN, der sich ihm entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile hingegossen oder ergossen (nicht: ausgegossen, was נגר nicht bed., dessen Wurzelbed., wie das Syrische zeigt, sich längs hinziehen *protrahere* ist), ohne zu ermatten und nachzulassen; sie ist fest und beharrlich (אמינה, wie es Ex. 17, 12 heißt) himmelan gestreckt. Seine Seele ist trostlos und aller Trost prallt bis jetzt an ihr ab (vgl. Gen. 37, 35. Jer. 31, 15). Gedenkt er Gottes, der ihm einst nahe war, so muß er stöhnen (vgl. 55, 18. 3 und zu der Cohortativform von einem V. ל"ה Ges. §. 75, 6), weil er sich ihm verborgen hat; sinnt er nach, um ihn wiederzufinden, so umflort sich sein Geist d. h. er sinkt in Nacht

und Ohnmacht (עָרַרְתִּי wie 107, 5. 142, 4. 143, 4). Die je zwei Glieder von v. 4 sind Vorder- und Nachsatz, s. über diese affectvolle Art des Satzbau's Ew. §. 357^b.

V. 5—10 „Schirme meiner Augen“ nennt er seine Augenlider. Der diese hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den D. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Hupf. u. A.: Du hast gehalten d. i. fort dauern lassen die Nachtwachen meiner Augen — was affektirt im Gedanken und Ausdruck. Die Prät. besagen Zeitheriges was noch kein Ende genommen. Er erleidet nach wie vor in seinem Innern Püffe und Stöße, als ob er auf dem Ambos (עֲבֹרָה) läge, und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenerweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er sich jetzt in der Nacht geflissentlich die Zeit ins Bewußtsein zurückruft, wo freudige Dankbarkeit ihn zu Lobgesang mit Saitenspiel drängte (בְּלִלָה nach den Acc. nicht zu נִינְרִי, sondern zum Verbum gehörig, obwol freilich jene Verbindung sich durch Parallelen wie 16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10 sehr empfiehlt), an dessen Stelle jetzt Schreien und Seufzen und dumpfes Schweigen getreten ist; er gibt sich „bei seinem Herzen“ d. i. in Zurückgezogenheit auf sein Innerstes dem Sinnen hin, indem er seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormal's herüber- und hinüberschweifen läßt, und demzufolge (*ful. cons.* wie 42, 6) verlegt sich sein Geist auf Scrupuliren (was LXX mit *σκάλλειν*, *Aq. σκαλεύειν* wiedergibt) — seine Anfechtung steigert sich. Es folgen nun die Zweifelfragen des Angefochtenen; er fragt in mannigfachen Wendungen v. 8—10 (vgl. 85, 6), ob es denn mit Gottes Gnade und Verheißung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, daß dies doch mit der Unveränderlichkeit seines Wesens (Mal. 3, 6) und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. אָפֶס (nur als 3. *praet.* vorkommend) wechselt mit אָמַר (12, 2). הָיָה ist nach Art der Vv. הָיָה gebildeter *inf. constr.*, der aber auch als *inf. absol.* vorkommt (שָׁמַר Ez. 36, 3., vgl. zu 17, 3. Iob 19, 17); Ges. Olsh. (welcher diese Infinitivform bezweifelt §. 245^f) sehen darin, wie AE u. Kimchi, den Plur. von einem Subst. הָיָה, aber bei Ez. a. a. O. (s. Hitz.) ist ein solcher substantivischer Plural syntaktisch unmöglich. אָפֶס הָיָה heißt das Mitgefühl zusammen- und zurückziehen, so daß es sich nicht äußert, wie wer nicht geben will die Hand יָדָא Dt. 15, 7 vgl. oben 17, 10.

V. 11—16. Mit אָמַר führt der D. den Selbstzuspruch ein, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdrängten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des הָיָה (mit regelrecht vor folg. Monosyllabum zurückgegangenen Ton) schwankt schon das Trg. zwischen מְרַעֲבִי (mein Leiden) u. בְּעִיָּה (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11^u zwischen אֲשֶׁתִּנְיִי (verändert haben sich)

und שְׁנֵי (Jahre). Keinesfalls kann שְׁנֵי Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: *Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern*, nur das Andersgewordensein (LXX Theod.: ἀλλοίωσις, S. und die Syrer falsch: Wiederholung δεινέρωσις), wonach Mr. Hupf. Hitz.: mein Leiden ist dies, daß sich geändert (hat oder: habe) die Rechte des Höchsten. Aber nachdem wir שְׁנֵי v. 6 als dichterischen Plur. v. שְׁנֵי Jahr gelesen, ist doch vorerst zuzusehen, ob er hier nicht gleiche Bed. habe. Und da bieten sich mancherlei Erklärungen dar. Man kann erkl.: „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten“ (näml. daß solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen); aber dieser Ged. eignete sich nicht zur Einführung mit וְאֵיךְ. Entweder hat man zu erkl.: meine Kränkung, näml. von Seiten Gottes d. i. die von ihm mir widerfahrende Anfechtung, das von ihm über mich verhängte Leiden, Aq. ἀσθένεια μου, ist das (vgl. Jer. 10, 19), oder da in diesem Falle unzweideutiges חֲלוּתִי statt des Pi. gesagt wäre: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh ist das, S. τρωδεις μου (inf. Kal v. חָלַל 109, 22 n. d. F. חֲלוּתִי v. חָנַן, nicht Plur. wie Theod. Qu.: ὠδίνες μου) — es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5, 6), gestaltet und mir zugemessen hat. Bei dieser Auffassung von 11^b schließt sich nun auch 12^a wolvermittelt an. Der D. sagt sich selbst, daß das ihm beschiedene Leiden seine Zeit hat und nicht ewig währt. Darin liegt eine Hoffnung, welche den Rückblick in die bessere Vergangenheit für ihn zum Trostquell macht. In 12^a ist das Chethib אוֹכִיר beizubehalten, denn so erkl. sich am besten das כִּי 12^b: „Ich bringe in Erinnerung d. i. verkünde rühmend (Jes. 63, 7) die Thaten Jäh's, denn gedenken will ich von Ur her deines Wunderthuns“ — die Trauer über den Abstand der Gegenwart wird nun von der Hoffnung gemildert, daß Gottes Rechte, die jetzt erniedrigende, seiner Zeit auch wieder erhöhn wird. Darum will er an dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her sich nun, wie der Fortgang vom Indicativ zum Cohortativ (vgl. 17, 15) besagt, recht trösten und laben. יָהּ heißt in kernhaftester Benennung der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre neubeleben und herrlich hinausführen wird. Ihm der da war und der da kommt bringt der D. nun Lob und Preis. Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3, 6 חֲלִיבוֹת, sein erlöserisches. Daß בְּקֹדֶשׁ nicht „im Heiligtum“ (LXX ἐν τῷ ἁγίῳ), sondern „in Heiligkeit“ (S. ἐν ἁγιασμῷ) zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig und herrlich in Lieb und Zorn wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Größe sich kein Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter messen kann. Er ist הָאֵל Gott schlechthin und ausschließlich, ein wunderthätiger עֲשֵׂה פֶלֶא, nicht עֲשֵׂה פֶלֶא vgl. Gen. 1, 11¹) und ebendamit sich

1) Der Anschluß des zweiten vornbetonten und logisch verbundenen Wortes an das erste auf *ult.* betonte (dessen Ton unter Umständen auf *penult.* zurückgeht

als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarer; er hat seine Allgewalt kundgemacht unter den Völkern, näm., wie v. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes d. i. eine Selbstthat seiner Macht, durch die er sich בְּעַמִּים unter den Völkern als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14); בְּזֵרוֹצַי (über die Schreibung s. Baers kritische Note im *Psalt.* 1873) *brachio* scil. *extenso* (Ex. 6, 6. Dt. 4, 34 u. ö.) so wie 75, 6 בְּצִנְאָר *collo* scil. *erecto*. Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Overture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten.

V. 17—20. Als dieser seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da geriethen die Wasser gleichzeitig wie in Geburtswehen (וְיָחִילִי wie Hab. 3, 10., nicht וְיָחִילִי), auch erzitterten die Wasserschwalle der Tiefe: denn vor der inmitten der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Regeln des gew. Naturlaufes aus ihren Fugen. Es folgen nun v. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der D. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jahve's traten, als er Aeg. richtete und Israel befreite. זֶרֶם *Poël* v. זֶרֶם (verw. זָרַב, זָרָה, aeth. יִנֵּם regnen) bed. steigernd: in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit der bes. bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle זֶרֶם מִן עֲבֹר. Das Gedröhn, welches זֶרֶם הַקִּים¹ erschallen lassen (vgl. 68, 34), ist der Donner. Die Pfeile Gottes (הַצִּיָּדָה, Hab. הַצִּיָּדָה) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יִהְיֶה) malt ihr geschäftiges Hin- und Wiederfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist, ob גִּלְגִּל das Donnergeroll (AE. Mr. Böttch.) bez.: deines Donners Hall erging rollend (vgl. 29, 4), oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind (Hitz.); der Sprachgebrauch (83, 14., auch Ez. 10, 13.,

נָסִיג אַחֲרָי) oder einsylbige mittelst erhärtender Dagessirung (das sogen. רָחִיק) tritt nur ein, wenn jenes erste auf הָ oder הַ, nicht wenn es auf הֵה auslautet.

2) Wir haben zu 18, 12. 36, 6 angedeutet, daß die שְׁחִיקִים von der Düntheit benannt sind, was aber Stellen wie 18, 12 und die unsere nicht begünstigen. Man möchte meinen, daß eber auf سَحَقٌ entfernt s. (wov. *suhk* Ferne, *sahik* entfernt) zurückzugehen sei und שְׁחִיקִים die Fernen bed., wie שְׁמִיִּם die Höhen, v. שְׁחָק = *suhk* im Untersch. von שְׁחָק Stäubchen (*Wetzsl.*), aber das Hebräische weist keine Spur dieses Verbalstammes auf, wogegen שְׁחָק سَحَقٌ *contundere*, *comminuere* (Nes'wân: zu Staub zerstoßen z. B. von Apothekewaaren) ebenso hebräisch als arabisch ist. Und mit diesem Verbum wird das Wort wirklich vom arab. Sprachbe-

wußtsein zusammengedacht, indem سَحَابٌ سَحَقٌ (*nubes tenues, nubila tenuia*) durch سَحَابٌ رَقِيقٌ erklärt wird. Demnach bed. שְׁחִיקִים seinem Grundbegriff nach dünn und fein sich weithin Erstreckendes und dem Sprachgebrauch nach im Gegens. zu den dichten und schweren פְּנֵי הָאָרֶץ die oberste Luftschicht und dann

das Gewölk, wie auch אֲעָנָן und das kollektivische עָנָן (s. Jes. S. 92 Anm. 1) nicht zunächst das Gewölk, sondern die uns zugewandte Außenseite des Himmels ist. F7.

syr. *golgolo*) ist für das Letztere. Zu 19^{bc} vgl. den Nachklang 97, 4. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt J. durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Er nahm seinen Weg durchs Meer und schlug seinen Pfad (*Chethib* pluralisch שְׁבִי־לָיָהּ wie Jer. 18, 15) durch große Wasser ein (oder ließ nach Hab. seine Rosse hindurchgehen), ohne daß hinterdrein die Fußspuren (עֲקֵבוֹתָ mit *Dag. dirimens*) des Hindurchschreitenden und Hindurchgeschrittenen nachzuweisen waren.

V. 21. Haben wir richtig getheilt, so ist dies der abgesangartige Schluß. Einer Herde gleich geleitete Gott sein Volk durch Mose und Ahron (Num. 33, 1) zum verheißenen Ziele. Bei diesem Lieblingsbilde, welches wie das Monogramm der Psalmen Asafs und seiner Schule ist, bleibt der D. stehen, in die alte Erlösungsgeschichte sich versenkend, welche ihm Trost in Fülle gewährt und ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft ist.

PSALM LXXVIII.

Der Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David.

- 1 O vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr den Aussprüchen meines Mundes.
- 2 Oeffnen will ich mit Spruchrede meinen Mund,
Ausströmen Räthsel aus der Vorzeit.
- 3 Was wir gehört und in Erfahrung gebracht
Und unsre Väter uns erzählet,
- 4 Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern,
Der Nachwelt erzählend die Ruhmesthaten Jahve's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.
- 5 Aufgerichtet hat er ein Zeugnis in Jakob
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
- 6 Auf daß darum wüßte die Nachwelt, die nachgeborenen Kinder,
Daß sie aufständen und es weitererzählten ihren Kindern,
- 7 Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht
Und nicht vergäßen Gottes Thaten,
Und seine Gebote beobachteten —
- 8 Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete
Und deß Geist nicht treu war gegen Gott.
- 9 Die Söhne Efraims, die bogengewappten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
- 10 Sie wahrten nicht den Bund Elohim's,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.
- 11 Und vergaßen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn ließ.
- 12 Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.

- 13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
14 Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in feurigem Lichte.
15 Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und gab zu trinken wie Meeresfluten reichlich,
16 Und brachte hervor Gießbäche aus dem Felsen,
Und ließ herunterfließen Strömen gleich die Wasser.
- 17 Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrer Lande.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
19 Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
20 Sieh er schlug Gestein, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“
- 21 Darum, dies hörend, entrüstete sich Jahve,
Und Feuer entloderte in Jakob,
Und auch Zorn stieg auf wider Israel.
22 Denn sie glaubten nicht an Elohim
Und vertrauten nicht in sein Heil.
23 Dennoch gebot er dem Aether droben
Und des Himmels Thüren that er auf,
24 Regnete auf sie Manna zu essen
Und Korn des Himmels gab er ihnen.
25 Brot der Engel aß der Mensch,
Reisekost sandt' er ihnen in Uebergenüge.
- 26 Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
28 Niederfiel es im Umkreis seines Lagers,
Rings um seine Gezelte.
29 Da aßen sie und wurden übersatt,
Und ihr Geiüst' erfüllt' er ihnen.
- 30 Noch ließen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
31 So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
32 Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht an seine Wunder.
33 Da ließ er schwinden im Hauch ihre Tage
Und ihre Jahre in jäher Eile.
- 34 Wenn er sie tödtete, fragten sie nach ihm,
Kehrten um und suchten Gott emsig,
35 Und besannen sich, daß Elohim ihr Hort
Und Gott der Höchste ihr Erlöser.
36 Sie begütigten ihn mit ihrem Munde
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
37 Aber ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.

- 38 Doch er ist barmherzig —
Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
Und hat oftmals Einhalt gethan seinem Zorn
Und erregte nicht allen seinen Grimm.
- 39 Er gedachte, daß Fleisch sie se en,
Ein Windhauch, der hinfährt und nicht wiederkehrt.
- 40 Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
Bekümmerten ihn in der Einöde!
- 41 Und immer wieder versuchten sie Gott,
Und kränkten den Heiligen Israels.
- 42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
- 43 Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
- 44 Er wandelte in Blut ihre Nile,
Und ihre Fließwasser konnten sie nicht trinken.
- 45 Er entsandte wider sie Bremsen, die fraßen sie,
Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
- 46 Er gab der Grille ihre Feldfrucht
Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
- 47 Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
Und ihre Maulbeerfeigen durch Schloßen,
- 48 Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
Und ihre Herden den Blitzen.
- 49 Er ließ auf sie los seines Zornes Brand,
Ingrimm und Wüten und Drangsals,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
- 50 Ebnete Bahn seinem Zorne,
Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele,
Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
- 51 Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
Die Erstlinge der Mannskraft in Chams Gezelten.
- 52 Dann ließ er hinziehn Schafen gleich sein Volk
Und führte sie der Herde gleich in der Wüste,
- 53 Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
- 54 Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
Dem Berge, den erworben seine Rechte;
- 55 Er vertrieb vor ihnen her Nationen
Und verlooste sie als zugemessen Erbe,
Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.
- 56 Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.
- 57 Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,
Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.
- 58 Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen,
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Rifer.
- 59 Es hörte Elohim und entrüstete sich
Und ward Israels gar überdrüssig.
- 60 Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,
- 61 Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
- 62 Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.

- 63 Seine Jünglinge fraß Feuer,
Und seinen Jungfrau sang man kein Brautlied.
64 Seine Priester durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.
65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubelnd von Weine,
66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande that er ihnen an —
67 Und verschmähte das Zelt Josefs,
Und den Stamm Efraim erkor er nicht.
68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er lieb gewonnen.
69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligtum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe;
71 Hinter Säugenden weg holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
72 Und er weidete sie nach der Redlichkeit seines Herzens,
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Herde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Herde, die von David lauterem Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. begegnen sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das לִאֲכָפָה beider erwarten läßt. Ps. 78 heißt מִשְׁכֵּל eine Betrachtung. Das Wort wäre hier auch in der Bed. Lehrgedicht passend. Denn die Gesch. Israels wird hier von der Ausführung aus Aeg. durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar mit der Nutzenanwendung für die Gegenwart, tren an J. zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesamtvolk werden nach der Weise der Asafps. die Efraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowol, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit welcher es um die Oberhoheit Efraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschahn war. Man hat die altasaf. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich v. 9 auf den Abfall Efraims und der anderen Stämme, also auf die Reichsspaltung beziehe — aber diese Bez. ist in v. 9 willkürlich hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmut, ja Nationalhaß gegen Efraim verrathe, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei — aber die Entfremdung und Eifersucht Efraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Die nördlichen Stämme hatten schon infolge ihrer der Berührung mit der Heidenwelt ausgesetzteren Lage ein anderes Gepräge, als das in patriarchalischer Verborgenheit lebende Juda; sie konnten sich einer bewegteren, kriegerischeren, thatenreicheren Geschichte rühmen, in der Richterzeit zumal ist von Juda fast gar keine Rede. Deshalb galt ihnen Juda wenig, zumal dem mächtigen und sich als Vorstamm aller Stämme ansehenden Efraim. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids aber, in welchem zuerst das strengere südliche Princip mit dem laxeren efraimitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft geräth, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thaten, welche einen tiefen Riß zwischen Juda und den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Efraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, daß sich in dem Ps. feindliche Stimmung gegen Efraim ausspreche, so würde das nichts gegen seine altasaf. Herkunft be-

weisen, indes der Psalmist gründet sich ja auf Thatfachen und, ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, betrachtet er die Sünde Efraims ohne jüdische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesamtvolks. Gegen Asaf, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht v. 69, denn Asaf kann recht wol den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben, und daß auch nicht der Gottesname **קדוש ישראֵל** gegen ihn spricht, hat Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Luth. Zeitschrift 1844, 3., gezeigt. Wie tiefeingetaucht die Sprache Jesaia's in die der Asafps. ist, haben wir bei Ps. 76 gesehen. Es kann nicht befremden, wenn Asaf im Gebrauch des **קדוש ישראֵל** Jesaia's Vorgänger ist. Daß aber der D. des Psalms Worte und Farben seiner Erzählung aus allen fünf Bb. des Pentateuchs mit Ausnahme des Lev. entnimmt, ist unserer Ansicht von der Entstehungsweise des Pent. nicht entgegen, sondern günstig; der Verf. des B. Job, mit dem er v. 64 wörtlich zusammentrifft, gilt uns als jünger, und die Berührungen mit anderen **לדור קרוּה** und **לְבַנֵי קָרוּה** überschriebenen Ps. lassen sich, da der D. keinesfalls ein unselbständiger Nachahmer ist, nicht zur Ermittlung seiner Zeit verwenden.

Die Darstellungsweise des Ps. ist épisch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in 2 Haupttheile v. 1—37, 38—72 — der 2. geht von dem gottversucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Canaans über. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe.

V. 1—11. Der D. beginnt ähnlich wie der von Ps. 49. Er tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine **הוֹרָה** an; so heißt auch jede menschliche Lehre oder Unterweisung, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende prophetische Predigt. Asaf ist Prophet, weshalb v. 2 Mt. 13, 34 f. als *ὁ γὰρ ἐν διὰ τοῦ προφήτου* citirt wird.¹ Er erzählt hier dem Volke seine Geschichte **מִיְיָ-קָדְם** von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbständigkeit und eigentümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeuerlichkeit der Geschichte, sondern um ihren Lehrgehalt zu thun. **מִשְׁלֵי** (v. **משל** *مثل* stehen, sich darstellen, ähnlich s.) heißt die Gleichnisrede *παραβολή*, insbes. der Sinnspruch als eigentümliche Dichtungsart der Chokma und dann überh. ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Stils. **הִיָּדָה** (v. **הידה** *حاد* *flectere plectere*) ist Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes, *perplexum dictum*. Ueber das **ב** von **בְּמִשְׁלֵי** s. 49, 5. Spr. 31, 26: es ist das des Mittels. Der D. will nicht sagen, daß er eig. Sinnsprüche vortragen und Räthsel aufgeben, sondern daß er die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vortragen will, so daß sie zu einer Parabel d. i. Lehrgeschichte und ihre Geschehnisse zu Fragezeichen und Notabene's für die Gegenwart werden. Die LXX übers. *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγγεσθαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*. Das Matthäusevangelium hat dafür: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα*

1) Die LA *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* ist, obwol irrig, doch alt, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

ἀπὸ καταβολῆς (κόσμου), und erkennt in diesem Psalmwort eine Weiss. auf Christus, weil es so passend für den Mund desjenigen gestaltet ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Prophetie, sondern auch des Prophetenberufes ist. Mit אָפֶשֶׁר v. 3 folgt kein Relativsatz zu den „Räthseln aus der Vorzeit“, denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern der Objektssatz zu נִבְחָר; es beginnt damit (vgl. 69, 27. Jer. 14, 1 u. ö.) eine neue Periode: Was wir gehört und infolge deß erkannt und was unsere Väter uns erzählt (wörtlich wie 44, 2. Richt. 6, 13), das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern (vgl. Iob 15, 18). Die Accentuation ist vollkommen richtig. Das *Rebîa* bei מְבַיְיחֵם hat größeren Trennungswerth als das bei אֶחָדָם (לְרִיר), also: dem späteren Geschlechte (welches eben mit den Epigonen der Väter gemeint ist) erzählend die Ruhmesthaten Jahve's u. s. w. Das *ful. cons.* וַיִּבְרָא schließt sich an אָפֶשֶׁר עָשָׂה an. Ruhmesthaten, Machterweisungen, Wunder hat er ausgeführt und in Zus. damit eine Mahnung in Jakob aufgestellt, eine Weisung in Israel niedergelegt, die er unseren Vätern anbefohlen, näml. die Erinnerung an jene Großthaten überlieferungsweise fortzupflanzen Ex. 13, 8. 14. Dt. 4, 9 u. a. St.; וְהוֹדִיעֵתָם hat gleiches Obj. mit וְהוֹדִיעֵתָם Dt. 4, 9. Jos. 4, 22. Es steht nicht die Gesetzgebung im Allgem. in Rede, als deren Zweck vor allem die Beobachtung der Gesetze genannt sein müßte, sondern eine Gesetzbestimmung, deren Zweck die Weiterverkündigung der *magnalia Dei* und mittelbar die Förderung des Gottvertrauens und der Gesetzestreue war, vgl. 81, 5 f., wo die besondere Gesetzbestimmung über die Laubenfestfeier als in Josef niedergelegte עֲדוּת bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten um seine Thaten wissen und auch selber auftreten (וַיִּקְוִי wie z. B. Dt. 32, 38. Jps. 18, 4., nicht, was minder gut in den Absichtssatz paßt, wie z. B. Richt. 2, 10 vgl. רָבִאי 22, 32: erstehen, ins Dasein treten) und sie weiter an ihre Kinder erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzten (שִׁים בָּסֵל wie שִׁים מְחִסָּה 73, 28) und nicht vergäßen der Großthaten Gottes (77, 12) und seine Gebote beobachteten, gewarnt durch den Ungehorsam der Väter. Das Geschlecht dieser heißt וְיִמְרָה סוֹרֵר wie Dt. 21, 18 der zu steinigende ungerathene Sohn. וְיִמְרָה סוֹרֵר sein Herz richten d. i. ihm die rechte Richtung geben, es in die rechte Verfassung setzen ist nach v. 37. 2 Chr. 20, 33. Sir. 2, 17 zu verstehen. Unbequem und räthselhaft ist der nun in diese Schilderung zwischeneintretende v. 9. Daß בְּנֵי-אֶפְרַיִם Benennung Gesamtisraels sei, widerlegt sich durch v. 67 f.; die Verwerfung Efraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בְּנֵי-אֶפְרַיִם Gesamtisrael bez.? Und doch gilt was hier von den Efraimiten gesagt wird, auch wie v. 57 zeigt von den Israeliten insgemein. Daß aber aus dem הוּא Gesamtisraels die Efraimiten namentlich herausgehoben werden, begreift sich aus dem bes. Interesse, welches die Asaf's an den josefitischen Stämmen nehmen, und hier zudem aus der Absicht, auf die weiterhin erzählte Verwerfung Silo's und Efraims pragmatisch vorzubereiten. Von

den Efraimiten reden auch noch v. 10. 11 und erst mit נָגֵד אֲבוֹתָם v. 12 wird zum Gesamtvolke zurückgelenkt. Die Efr. heißen נִשְׁקֵי רֹמִי-קָשֶׁת in dem Sinne von נִשְׁקֵי קָשֶׁת רֹמִי קָשֶׁת; die zwei participialen Verbindungsformen stehen nicht in Unterordnung, sondern Nebenordnung wie Jer. 46, 9. Dt. 33, 19. 2 S. 20, 19., wie auch sonst zwei Substantive, deren eines wie Erklärung des andern ist, annexionsweise verbunden werden Iob 20, 17 vgl. 2 K. 17, 13 *Keri*, also: die den Bogen Rüstenden d. i. damit sich Wappnenden (נָשַׁק anreihen, anfügen, anlegen¹ wie 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17), den Bogen Werfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abschießenden (רָמָה רָם in die Höhe, dann auch in die Tiefe und Weite werfen, hier mit dem das Werkzeug angehenden Gen. קָשֶׁר wie Jer. 4, 29), vgl. Gen. 21, 20 קָשֶׁת רָבָה „ein Schütz, näml. ein Bogen-schütz.“ Was von den Efraimiten ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הִפְּתוּ wie Richt. 20, 39. 41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffenfähigkeit. Ist damit gemeint, daß der kriegerische mächtige Stamm Efraim in dem Werke der Eroberung Canaans (Richt. c. 1) laß ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten ließen? Da der historische Rückblick erst von v. 12 an sich besondert, so käme diese specialgeschichtliche Beziehung hier zu frühe; die Aussage wird also allgemeiner und nach v. 57 bildlich zu verstehen sein: Efr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Gottes kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es ließ sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Thora zu wandeln (לִלְכֹת vgl. לִלְכֹת Koh. 1, 7) und vergaßen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

V. 12—25. Es wird nun erzählt, wie wunderbar Gott die Väter dieser Efraimiten, welche als Vorstamm Israels sich so schlecht bewährten, in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnaden-erweisen fortfuhr. Das nach Num. 13, 22 uralte *Zoan* (Trg. טַאֲנִיס *Tanis*), kopt. *Gane*, am Ostufer des davon benannten tanitischen Nilarms war die Residenz der im östlichen Delta herrschenden Hykschos-Dynastien, wo nach deren Sturze Ramses II, der Pharao des Druckes, um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung, zu versöhnen, dem dort von König Apophis gestifteten Baal-Cult huldigte. Das kolossale Sitzbild Ramses II im Säulenhofe des kgl. Museums in Berlin — sagt Brugsch, Aus dem Orient 2, 45 — ist das Bild, welches Ramses selbst dem Baalstempel in Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt hat. Dieser gewaltige Koloß ist ein Zeitgenosse Mose's, der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, als er, wie Ps. 78 sagt „Wunder that in Aegyptenland, im Felde Zoan.“ Der altäg. Name der Stadt ist *īā* oder *īān* (*ī* = א), eine Inschrift nennt einen Vorsteher der Orte des Gefildes von *T'an* (*sechet t'an* = שֶׁחֶת צַן),

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 54.

die Stadt führte auch noch viele andere Namen, darunter *pa rameses* die Ramses-Stadt.¹ Der Psalmist schließt sich übrigens in seiner Reproduktion der Auszugsgeschichte eng an die Thora an und zwar so, daß sie ihm in der Gesamtheit ihrer Bestandtheile, der deuteronomischen, elohistischen, jehovistischen, vorgelegen haben muß. Ueber die Regel nach welcher *ʿāsa fēle* punktirt ist s. zu 52, 5. Die Grundstelle zu 13^b (vgl. נִזְלִים v. 16) ist Ex. 15, 8; יָרַ Stapel d. i. aufgetürmter Haufe wie 33, 7. Und v. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21. In v. 15 f. faßt der Verf. die beiden Felsenwasserspendsungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; das *Pi*. יִבְקַע und der Plur. צָרַר entsprechen dieser Zusammenfassung; die LA ברהמות sagt zu viel. רָבָה ist nicht Adj. (nach רָהוּם רָבָה), sondern Adv. wie 62, 3., denn das Tränken bedarf einer Maßbestimmung, nicht aber רַהֲמוֹת einer Steigerung. וַיִּיָּצֵא hat *i* statt *e* wie 105, 43 und sonst noch dreimal. Daß v. 17., ohne daß schon einer Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיִּסְרֹף fortgefahren wird, erklärt sich daraus, daß sich mit den Felsenwasserspendsungen die Erinnerung an jenes Murren verknüpft, auf welches die Namen *Massa u-Merîba* und *Merîbath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) zurückweisen: sie fuhren an ihm zu sündigen fort עוֹד trotz der erlebten Wunder; לְמִרוֹת ist wie Jes. 3, 8 aus לְהִמְרוֹת synkopirt. Wie in v. 15 die beiden Felsenwasserspendsungen, so faßt der D. in v. 18. die Aeüßerungen des Misvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Sie versuchten Gott indem sie ungläubig und trotzig forderten (לְשָׁאֵל *postulando* Ew. §. 280^d) statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; בְּלִבָּבָם weist auf den bösen Quell des Herzens und לְנַפְשָׁם bez. ihr Verlangen als sinnliches Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie selbe zum Ausgangspunkte neuer Zweifel. Der D. kleidet was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. 21, 5 lesen in poetisches Gewand. In לָצִמּוֹ erreicht der Unglaube seine äußerste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der beiordnenden Satzverbindung „darum hört’ es J. und ergrimmt“ vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6, 17. Gemeint ist der Zornbrand von Tab’ēra Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Denn daß v. 21 und Num. 11, 1 sich decken ist augenscheinlich, indem וַיִּתְעַבֵּר וַאֲשׁ hier durch das dortige וַאֲשׁ וַיִּתְעַבְרֶם veranlaßt und אֵף עָלָה der Gegensatz des dortigen וַאֲשׁ וַיִּתְעַבֵּר ist. Eine Feuersbrunst brach damals im Lager aus, zugleich aber Gottes Zorn; die Verknüpfung des Zorns und Feuers ist hier eine äußerliche, dagegen Num. 11, 1 eine innerliche. Die Begründung des Zornverhängnisses, die sich dort nur andeutet, gibt hier v. 22 ausführlicher: sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruhten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, näml. das in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und

2) s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 498 ff. vgl. Petermanns Mittheilungen 1866 S. 296—298.

dadurch für weiter verbürgte. Wenn nun aber auf Tab^cera hier erst die Mannaspendung v. 23—25, dann die Wachtelspendung v. 26—29 folgt, so ist der Gang der Ereignisse verschoben, da jener Feuersbrunst die Mannaspendung vorausgegangen war und nur die Wachtelspendung folgte; diese Zusammenschiebung der beiden Spendungen vernothwendigte sich durch die in v. 18—20 vorausgegangene Zusammenfassung des vor beiden lautgewordenen Verlangens nach reichlicherer Nahrung. Ungeachtet des Unglaubens Israels blieb Er doch treu: er ließ aus den aufgethanen Himmelsthüren (vgl. die Himmelsfenster Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal. 3, 10), also in reichster Fülle, das Man herabregnen, welches Korn (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot) des Himmels heißt, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte. אֲבִירִים לָהֶם übers. LXX richtig ἄρτον ἄγγέλων (אֲבִירִים = גִּבּוֹרִי 103, 20); das Manna heißt „Engelbrot“ (Weish. 16, 20) als Brot vom Himmel (v. 24. 105, 40), der Engelwohnung, als *mann es-semâ* Himmels Geschenk, sein arabischer Name, welcher auch dem infolge des Stichs des *Coccus maniparus* aus *Tamarix mannifera* ausfließenden und für die Bewohner der Sinaiwüste noch heute unschätzbaren Pflanzenmanna zukommt. אִישׁ ist Gegens. zu אֲבִירִים, denn wenn es „jeder“ bedeutete, würde אִכְלוּ gesagt sein (Hitz.). יָצִיָּה wie Ex. 12, 39.; לְשִׁבְעַת wie Ex. 16, 3 vgl. 8.

V. 26—37. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene erste Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der zweiten: וַיִּפֹּט (er ließ aufbrechen) nach Num. 11, 31. Ost und Süd gehören zusammen: es war ein Südostwind vom älanitischen Golf her. „Herabregnen“ ist Tropus reichlicher Spendung von oben. „Sein Lager, seine Gezelte“ sind die Israels Num. 11, 31 vgl. Ex. 16, 13. Das zweimalige תִּפְּאוֹת v. 29. 30 (vom Gegenstande des Begehrens wie 21, 3) deutet auf תִּפְּאוֹת הַתִּפְּאוֹת, die Scene dieser fleischlichen Lüsterheit; הִבִּיֵּא ist das Transitiv des בִּיא Spr. 13, 12. In v. 30. 31 schließt sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an (vgl. auch זָרִי mit לִזְרָא Aversion, Ekel Num. 11, 20); וְ verknüpft Simultanes, eine Construction, welche auch den Vortheil ermöglichter Subjektshervorhebung bietet. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermäßigen Genusses war und der auch die Wolgenährtesten und Jugendkräftigsten erlagen. Indem der D. fortfährt v. 32, daß sie בְּכִלְיוֹתָא trotz dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Widerspenstigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, vgl. 32^b mit Num. 14, 11. Und v. 33 bez. sich auf das damals allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an בְּהִבָּל in hauchartiger Bestandlosigkeit und בְּהִלָּה in haltloser Ueberstürzung; die Ausdrucksweise 31, 11. Iob 36, 11 gibt dem D. hier Anlaß zu einem eindrucksvollen Wortspiel. Wenn nun ein sonderliches Strafgericht unter dem ohnehin dahinsterbenden Geschlecht gewaltsam plötzlich aufräumte, wie Num. 21, 6 ff., da fragten sie nach

ihm, sie bewarben sich wieder um seine Gunst, die inmitten dieses Sterbens erhalten Gebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צור Dt. 32, 15. 18. 37 und als צל Gen. 48, 16 erwiesen. Und wie nun weiter? Welcherlei Folge sie diesem Ansätze zur Umkehr gaben, sagt v. 36¹. 37: sie begünstigten ihn mit ihrem Munde, will sagen: sie suchten, indem sie sich Gott so anthropopathisch dachten, ihn mit schönen Reden für sich zu gewinnen (פה פתח offen, empfänglich, geneigt machen) und mit ihrer Zunge heuchelten sie ihm, ihr Herz aber war gegen ihn (כס wie צל v. 8) nicht aufrichtig d. i. gerade auf Ihn gerichtet und sie bewiesen sich nicht beständig (πιστοι oder eig. βέβαιοι) in dem Bundesverhältnisse zu ihm.

V. 38—48. Es beginnt nun der 2. Theil des Ps.: Gott thut dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt, aber das gottversucherische Gebaren Israels setzte sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fort und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreiung aus Aeg. erfolgt war, kamen in Vergessenheit. Mit יהי v. 38² beginnt ein Adversativsatz, der bis ישתחית allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Was in יהי liegt entfaltet 38^b: er sühnt Verschuldung und wehrt, indem er Gnade für Recht ergehen läßt, dem Verderben des Sünders. Mit יהרהר (Ges. §. 142, 2) wird diese allgem. Wahrheit aus der Gesch. Israels erhärtet: er hat, wie diese zeigt, seinen Zorn oftmals zurückgeholt d. i. diesen in seinem Laufe gehemmt, und erregte nicht seine ganze Zornglut (vgl. Jes. 42, 13) d. i. diese in ihrer ganzen Fülle und Intensität. Daß 38^{cd} geschichtlich gemeint ist, sieht man bes. daraus, daß, wenn der ganze v. 38 abstract gemeint wäre, v. 39 in unzureichender Weise die Folge ausdrücken würde, die sich aus diesem Verhalten Gottes für Isr. ergab. Geht aber 38^{cd} auf sein Verhalten gegen Isr., so bringt v. 39 den Bestimmungsgrund nach und zwar in Form einer aus solchem Verhalten gegen Isr. hervorgehenden Folgerung. Er ermäßigte seinen Zorn gegen Isr. und zog somit die menschliche Ohnmacht und Vergänglichkeit in Betracht. Daß der Mensch Fleisch ist (was nicht bloß seine physische Gebrechlichkeit, sondern auch seine sittliche Schwäche besagt Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und daß er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, bestimmt Gott zur Langmut und Milde; es war ja sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Der Ausruf „wie oft“ v. 40 gibt die Preiswürdigkeit des unverdienten Verschonens zu bedenken. המרה bed. Widerspenstigkeit zeigen und העצב (v. עצב עצב einschneiden, durch schneidende Rede verletzen) Kränkung verursachen. Mit v. 41 aber beginnt das Sündenregister von neuem. Beziehung dieses v. 41 auf das letzte im Pentateuch berichtete Beispiel der Unbot-

1) Dieser v. 36 ist nach der Zählung der Masora der mittelste der 2527 Vv. des Psalters (Buxtorf, *Tiberias* 1620 p. 133).

2) Dieser v. 38 ist nach *Kidduschin* 30^a der mittelste der 5896 פסוקיך פסוקים des Psalters. Nach *Maccoth* 22^b wurden Ps. 78, 38 und vorher Dt. 28, 58. 59. 29, 8 recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geißelhiebe, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal bekommen hat.

mäßigkeit Num. 25, 1—9 (Hitz.) ist durch nichts angezeigt. Der D. kommt noch einmal auf die Beleidigungen Gottes durch das Israel der Wüste zurück, um den gottvergessenen Undank bloßzustellen, der sich in diesem Verhalten offenbarte. הִתְחַהּ ist das Causativ v. חָהּ = פָּחַד reuen, schmerzen, LXX (Syr. Hier.) παρωξύναν. Die Wunder der Erlösungszeit werden nun ausführlich vergegenwärtigt *ad exaggerandum crimen tentationis Dei cum summa ingratitude conjunctum* (Venema). Die Erlösungszeit heißt יוֹם wie Gen. 2, 4 das Hexaëmeron. שִׁיר אֱלֹהִים (syn. עֲשָׂה, חָהּ) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. מִי־צָר lasen wir schon 44, 11. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—25., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht v. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, dem צָרִיב (LXX *κρυόμια*), einer lästigen und verderblichen Fliegenart, über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26—8, 11.; צִפְרִידִּים ist der Frosch, arab. ضفدع *dofda* v. صَفَد sich zusammenziehen als dicke bauchige Masse (s. Volck, Segen Mose's S. 26), urspr. Gattungsname aller Frosch- und Krötenarten; Seetzen (Reisen 3, 492—495) beschreibt unter dem Namen ضفدع eine Kröte (*Bufo Mosaicus*) aus den Wässerungsbrunnen, wogegen der (S. 490—492 beschriebene) بقرو (Rana Nilotica) ein Nilfrosch ist, dessen sich die Fischer als Köders bedienen. Hierauf kommt er v. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken חֲסִיל (gewählterer Name der Wanderheuschrecke für נֶאֱרָבָה Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Mücken und Schnacken בָּקִים, bleibt unerwähnt über der ähnlichen vierten. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Thiere ist nun geschlossen und es folgt v. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35.; חֲנָמִל (mit pausalem á, nicht ā, vgl. Ez. 8, 2 das ähnlich gebildete הַחֲנָמִל in der Bed. Reif (πάχνη LXX Vulg. Saad. Jefeth Abulw., vgl. Aq. Hier. *χρῦσι frigore*) oder Heuschrecken (Trg. בְּרוֹבָא = חֲנָב) oder Würmer (Symm.) oder Ameisen (JDMich.) stimmt nicht zur Geschichte; auch heißt der Reif בָּפֹר, der Wurm תּוֹלֵעַ, die Ameise נִמְלָה (collect. im Arab. *neml*); wir verstehen es mit Parchon-Kimchi von Hagelsteinen oder Schloßen, obwol wir uns nicht zu der talmudischen Etymologie מוֹלֵל בחנייתו (= חנה ומל) „durch seinen Niederfall zerschellend“ beken-
nen. Mit dicken klumpichten Eisstücken streckte er Reben¹ und Maulbeerfeigenbäume (das *Fajùm* hieß altäg. „Gau der Sykomore“) nieder; חָרַג (*opp.* חָזָה Hos. 14, 8) geht von der bibl. Anschauung aus, daß die Pflanze ihr eigentümliches Leben hat. In v. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Zwei HSS bieten לְבָרִי statt לְבָרִי, aber gesetzt auch daß רִשְׁפִּים die Fiebergluten der Pest bed. könnte (s. zu Hab. 3, 5), so folgt ja die Erwähnung der Pest v. 50 und die Verwüstung, die der Hagel nach Ex. 9, 19—22 unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, ist hier an ihrem Orte. Auch wird Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt, daß

1) Ueber den Weinbau im alten Aegypten s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 479—481.

zusammengeballtes Feuer unter dem Hagel war; **רָשָׁמִים** sind also flammende lohende Blitze.

V. 49—59. Indem diese Plagen sich aufs Aeüßerste steigerten, ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheißung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste. Der D. rückt v. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgeborenen (**מִצְרַח בְּכֹרֹת**) Ex. c. 11—12., zusammen. 49^a lautet wie Iob 20, 23 (vgl. unten v. 64). **מִלְאֲכֵי רָעִים** sind nicht böse Engel, wogegen Hgst. auf die schriftgemäße Thesis Jac. Ode's in seiner Schrift *de angelis* verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos*, sondern unglückbringende; die Verbindungsweise gehört in das Capitel der Genitivunterordnung des Adjektivs unter das Substantiv, **אֲשֶׁת רָע** Spr. 6, 24. vgl. 1 S. 28, 7. Num. 5, 18. 1 K. 10, 15. Jer. 24, 2 und arab.

مَسْجِدُ الْجَامِعِ die Moschee des Versammelnden d. i. die versammelnde (gemeindliche) also: Engel (nicht der Bösen = böse Engel, was es anderwärts bed. könnte, sondern) der Schlimmen = schlimme, unglückbringende (Ew. §. 287^a, vgl. zu 143, 10. Hitzig zu Sach. 11, 2. Philippi, Stat. const. S. 121). Der D. umschreibt so das collectiv gefaßte **הַמְשִׁחִיָּה** Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. In v. 50^a ist der Zorn als Feuerstrom gedacht, in 50^b der Tod als Executor, in 50^c die Pest als Feind. **רָאשֵׁי** (Gen. 49, 3. Dt. 21, 17) ist was der Mannskraft (*plur. intensivus*) zuerst entsprossen war. Aegypten heißt wie in Ps. 105 u. 106 **הָם** nach Gen. 10, 6 und nennt sich auch selbst altäg. *kemi*, kopt. *chêmi*, *kême* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33).¹ Indem nun über die Aeg. solche ihren Phrao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte herdengleich (**בְּצֶדֶק** wie **בְּצֶדֶק** Jer. 31, 24 mit *Dag. implicitum*) d. i. wie ein Hirte die Herde seines Volkes (das Lieblingsbild der Asafps.) durch die Wüste, geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, zu seinem h. Gebiete hin, dem Berge, den (**יְה** wie Spr. 23, 22) seine Rechte erworben, oder nach den Acc. (vgl. zu 9, 16): nach dem Berge da (**יְה**), welchen etc. Es ist nicht der Zion gemeint, sondern wie in der Grundstelle Ex. 15, 16 f. dem Parallelismus (obwol dieser nicht zwingend) und dem nach Jes. 11, 9. 57, 13 unbestreitbaren Sprachgebrauch gemäß das ganze h. Gebirgsland (vgl. Dt. 11, 11). **בְּהַבְלֵה נְחֻלָּה** ist poet. s. v. a. **בְּנְחֻלָּה** Num. 34, 2. 36, 2 u. ö.; das **ב** ist *Beth essent.* (hier in gleicher syntaktischer Stellung wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 und wol auch Iob 22, 24): er machte sie (die Heiden, d. h. wie Jos. 23, 4 ihre Gebiete) anheimfallen (näml., was der Ausdruck andeutet, loosweise **בְּגִירָה** als Schnur des Erbes d. i. (wie 105, 11) als zugemesenes Erbtheil. Erst in v. 56 (noch nicht v. 41) geht die Erzählung auf das abfällige Treiben der Kinder des Geschlechts der Wüste, also

1) Stade, *De Isaias vaticiniis aethiopicis* p. 7., kehrt den Sachverhalt um und macht den Noachiden **הָם** zur Personification des äg. Namens Aegyptens,

des Israels Canaans, über. Statt עֲדִיתָיו v. צִדְתָּי heißt es hier צִדְתָּי v. צִדָּה (Derivat v. עִיד, nicht צִיד). Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken. קִשְׁת רַמְיָה v. 57 nicht: Bogen der Schlawheit, sondern Bogen des Trugs, denn Vergleichspunkt ist nach Hos. 7, 16 die Verfehlung des Ziels: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuß thut; das V. רַמְיָה bed. nicht allein schlaff herunterhängen lassen (verw. רָפָה), sondern auch, nach ähnlicher Vorstellung wie *spe dejicere*, täuschen, versagen. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt verkehrten sie sich (Jer. 2, 21) gleich einem Absicht und Erwartung täuschenden fehlschießenden Bogen. Der Ausdruck v. 58 ist wie Dt. 32, 16. 21. שָׁמַע geht auf ihr Gebet zu den Ba'alen Richt. 2, 11. Auch das 3mal in diesem Ps. vorkommende הִרְעִיבֵר ist deuteronomisch Dt. 3, 26. Absichtlich lautet v. 59 ganz so wie v. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestoßen wie von den Vätern, mußte hier wie dort in Zornerregtheit übergehen.

V. 60—72. Verwerfung Silo's und des dort anbetenden Volkes, weiterhin aber, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen. In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1., es war also dort das Centralheiligtum des Gesamtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 hervorgeht, zu einem festen Tempelgebäude geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f. vgl. Jer. 7, 12—15 wahrsch. erst in der assyrischen Zeit. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte thatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligtums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, daß die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearim niedergesetzt ward 1 S. 7, 2. Der Attributivsatz שָׁבֵן בְּאֶרֶם gebraucht שָׁבֵן wie הִשְׁבִּין Jos. 18, 1.; שָׁבֵן ist das Causativ des *Kal* Lev. 16, 16. Jos. 22, 19 und die Aenderung שָׁבֵן (Hitz.), obwol sprachlich erleichternd (vgl. Dt. 12, 5), doch nicht nöthig. Macht und Glorie Gottes v. 61 heißt die Bundeslade (אֲרוֹן עֵדוּת 132, 8 vgl. קִבּוּר 1 S. 4, 21 f.) als Ort ihrer Gegenwart in Israel und Vehikel ihrer Offenbarung. Dennoch gab J. in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Afek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriestertum der Ithamariden die Entheiligung seiner Ordnungen zu strafen, und es fielen in jener Schlacht 30000 Mann Fußvolk, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hofni und Pinehas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer v. 63 ist das Kriegsf Feuer wie Num. 21, 28 u. ö. Der Vorgang 1 S. 6, 19 bleibt billig (s. Keil) außer Betracht. Mit הוֹלִיכוֹ לָא (LXX Symm. Hier.: *nemo luxit* = הוֹלִיכוֹ, wie auch Syr. mit Löschung des לָא) sind die Hochzeitlieder gemeint (vgl. talm. הַלְיָלָא das Trauzelt und הַלְיָלִים das Hochzeithaus).

Richtig Jefeth: مَا غُرْسَنَ *non sunt desponsatae*. „Seine (des Vol-

kes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinen nicht“ (wörtlich wie Iob 27, 15) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint: sie überleben ihre Gatten (was mit Absehn von solch einem Falle wie 1 S. 14, 19—22 vorausgesetzt wird), aber ohne diesen die letzte Ehre erweisen zu können, weil die Schrecknisse des Krieges (Jer. 15, 8) sie verhindern. Mit v. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, daß er die Bevorzugung Efraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwacht wie nach langem Schläfe (44, 24 vgl. 73, 20), denn zu schlafen schien er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmut durch den stärkenden und erheiternden Genuß des Weines noch erhöht ist (Sach. 11, 7); הַחַיּוֹץ ist nicht *Hithpal.* von רָץ in der dem Hebr. fremden arab. Bed. siegen, deren wir weder hier noch Spr. 29, 6 (s. Schulzens) bedürfen und die auch zur Reflexivform (Hitz. ohne Beleg: der sich besiegen lassen vom Weine) nicht paßt, sondern *Hithpo.* von רָץ: innerlichst aufjauchzen, nach Art der Reflexiva הִתְחַיֵּץ, הִתְחַיֵּר, הִתְחַיֵּץ. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck v. 66 gestaltet sich nach 1 S. 5, 6 ff.: die Philister schlug Gott recht eigentlich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfaßt v. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Philister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Efraims, sondern Juda und den Zionsberg, den er lieb gewonnen (47, 5), des benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheißung (Dt. 33, 12) und Landesvertheilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem.¹ Dort erbaute Gott seinen Tempel בְּמִזְבְּחֵי יְרֵמִים. LXX Trg. lesen יְרֵמִים ὅς μοι κεχώρτων, was geschmacklos. Hitz. schlägt בְּמִזְבְּחֵי vor, aber wenn יְרֵמִים 16, 6 *amoena* so kann יְרֵמִים *excelsa* bed. (vgl. Jes. 45, 2 הַרְרִים, Jer. 17, 6 הַרְרִים) und dichterisch s. v. a. מְרִימִים sein: beständig wie Himmelhöhen, fest wie die Erde, die er gegründet auf ewig. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radicaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne der A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65, 17), so gilt das לְעֵלְיָם nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenbarungsstätte Jahve's und der Verheißung, daß Er in Israel und zwar Juda eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von der zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so ewig als das Königtum auf Zion, mit welchem der Ps. schließt. Die Erwählung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge. Es ist echtafisch, daß so geflissentlich ausgemalt wird, wie der Hirt der Herde Isai's der Hirt der Herde Jahve's wurde, der nun Alt und Jung in Israel mit derselben

1) Nach *Menachoth* 53^b baute Jedidja (Salomo ■ S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie bisher die Schaflämmer, hinter denen er herging (עֲלֹוֹר wie Gen. 33, 13 und רֵעָה vgl. 1 S. 16, 11. 17, 34 wie רֵעָה u. dgl.). Der D. kann auch schon rühmen, daß er laueren Herzens und mit einsichtsvoller Meisterschaft diesen Beruf erfüllt hat. Und damit schließt er. Lyrik und Prophetie Israels sind seit Davids Hingang rückwärts und vorwärts auf David gerichtet.

PSALM LXXIX.

Flehgebet in einer Zeit der Verwüstung, des Blutvergießens und der Verhöhnung.

- 1 Elohim, eingedrungen sind Heiden in dein Erbe,
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhaufen.
- 2 Sie haben die Leichen deiner Knechte zur Speise gegeben des Himmels
Vögeln,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
- 3 Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser
Rings um Jerusalem, und niemand begräbt sie.
- 4 Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,
Spott und Hohn unserer Umgebung.
- 5 Bis wann, Jahve, zürnst du auf immer,
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
- 6 Gieß deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!
- 7 Denn man hat Jakob aufgefressen,
Und seine Wohnstätte haben sie verwüstet.
- 8 Gedenk uns nicht die Verschuldungen der Vorfahren,
Eilends komm' uns entgegen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.
- 9 Hilf uns, Gott unsres Heils, um deines Namens Ehre willen,
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
- 10 Warum sollen die Heiden sagen: wo ist nun ihr Gott? —
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergoßnen.
- 11 Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,
Nach der Größe deines Arms laß überbleiben die Kinder des Todes.
- 12 Und gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, damit sie dich, o HErr! geschmähet.
- 13 Und wir, dein Volk und die Herde deiner Weide,
Wir wollen dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

Dieser Ps. ist in jeder Bez. das Seitenstück von Ps. 74. Die Berührungen sind nicht bloß stilistisch (vgl. 79, 5 *wie lange auf immer* mit 74, 1. 10.; 79, 10 יִיְיָ mit 74, 5.; 79, 2 die Hingabe an Gethier mit 74, 19. 14.; 79, 13 Vorstellung Israels als einer Herde, worin sich Ps. 79 sinnig an 78, 70—72 anschließt, mit 74, 1 und auch mit 74, 19). Aber die Wechselbeziehungen liegen noch tiefer: beide Ps. haben gleich asafisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältnis zu Jeremia und klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine Zerstörung des Tempels und Jerusa-

lems, wie sie neben der chaldäischen Zeit¹ nur die seleucidische (1 Macc. 1, 31. 3, 45. 2 Macc. 8, 3) und in Verbindung mit Entweihung des Tempels und Hinschlachtung der Knechte Gottes, der חסידים (1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6), ausschließlich die seleucidische aufzuweisen hat. Das Tempelzerstörungswerk, welches in Ps. 74 im Gange ist, erscheint in Ps. 79 als vollzogen und hier wie dort bekommt man nicht den Eindruck der Greuel eines Krieges, sondern einer Verfolgung: es ist geradezu die Religion Israels, um welcher willen die Heiligtümer der Zerstörung und die Bekenntnistreuen der Niedermetzlung verfallen.

Abgesehen von andern auffälligen Anklängen, wiederholen sich v. 6. 7 bei Jeremia 10, 25 wörtlich. Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. und hat, wie Hgst. richtig bem., auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10, 24 aus Ps. 6, 2 stammt und daß der Zus. im Ps. ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps. keine vormaccabäische Geschichtslage entspricht², so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten, und in der That verräth sich in v. 6. 7 des Ps. der Entlehner dadurch daß das correkte על Jeremia's in אל, das feinere מִשְׁפָּחוֹת in מַמְלָכוֹת, der Plural אֲכָל in אָכַל umgesetzt und die schwunghafte Fülle des jeremianischen Ausdrucks durch Weglassung einiger Worte beeinträchtigt ist.

V. 1—4. Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung. Ihr Anfang lautet wie Thren. 1, 10. Die Verunreinigung (d. i. Entheiligung Ez. 25, 3) schließt die Einäscherung nicht aus, ist vielmehr mit geflissentlicher Brandstiftung von selbst gegeben 74, 7. Die Klage 1^c erinnert an die Weiss. Micha's 3, 12., die ihrer Zeit so viel Aergernis erregte Jer. 26, 18., und v. 2 an Dt. 28, 26.; צַדִּיקֶיךָ gibt den Hingemordeten die Ehre des Martyriums. LXX übers. לצירים εἰς ὁπωροσφύλακιον, ein Schnörkel aus Jes. 1, 8. Ueber das Gedächtnis-Citat 1 Macc. 7, 16 f. s. die Einl. zu Ps. 74; der Uebers. des urspr. hebräischen ersten Maccabäerbuches verräth auch sonst Bekanntschaft mit dem griechischen Psalter (vgl. 1 Macc. 1, 37 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος). „Wie Wasser“ d. i. (vgl. Dt. 15, 23) ohne Werth darauf zu legen und sich ein Gewissen daraus zu machen. יְיָשָׁלֵם hat wie auch sonst noch siebenmal Kamez außer Pausa. In v. 4 wiederholt sich 44, 14; zur Zeit der chald. Katastrophe galt dies insbesondere von den Edomitern.

V. 5—8. Aus der klagenden Frage, wie lange Gott, ob denn endlos, zürnen und seinen Eifer gleichwie Feuer (Dt. 32, 22) fortbrennen lassen wolle, erwächst die Bitte v. 6., daß er seinen Zorn gegen die ihm entfremdeten und feindlichen Heiden kehren wolle, deren er sich jetzt als Zornesstecken gegen sein Volk bedient. Durch Lockerkeit der Gedankenverknüpfung verräth sich die Herübernahme von v. 6. 7 aus

1) Die Ps. 79 u. 137 sind nach *Sofrim* c. 18 §. 3 die des Kīnoth-Tages d. i. des 9. Ab, des Erinnerungstags an die chaldäische und römische Zerstörung Jerusalems.

2) Cassiodor und Bruno bemerken: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram*. Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum (daz êrra buôch) machabeorum gelêsen hâbent. dien ist si* (nämlich, die im Ps. beklagte Verstörung) *chûnt*.

Jer. 10, 25 nicht, aber in sich selbst lauten diese 4 Zeilen bei Jer. ursprünglicher und der Stil ist ganz der dieses Proph., vgl. Jer. 6, 11. 2, 3 u. ö. 49, 20. Das auf שָׁפָה folg. אֶל für עַל ist incorrekt; der Sing. אֶל faßt wie Jes. 5, 26. 17, 13 massenhaft zus. Daß der heidnischen Welt solche Gewalt über Isr. gegeben, hat seinen Grund in dessen Sünden. Aus v. 8 läßt sich schließen, daß dem Abfall, welcher früher grassirte, jetzt gesteuert ist. רָאשֵׁינָם ist nicht Adj. (Iob 31, 28. Jes. 59, 2), was עֲוֹנוֹתֵינוּ הָרָאשִׁינָם ausgedrückt sein würde, sondern Gen.: die Missethaten der Vorfahren (Lev. 26, 45 vgl. 39). Zu 8^c vgl. Richt. 6, 6. Wie aus v. 9 ersichtlich, meint der D. nicht, daß das gegenwärtige Geschlecht, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büßen habe (wegen Dt. 24, 16. 2 K. 14, 6. Ez. 18, 20) — er betet als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der sündevergebenden und erlösenden Gnade.

V. 9—12. Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, daß die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermütig triumphire. Mit Nachdruck wiederholt sich nach der Figur der Epanaphora שָׁמָּה am Ende der Bitte v. 9. עַל-דָּבָר = לְמַעַן wie 45, 5 vgl. 7, 1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: לָמָּה יִאֲמָרוּ kommt schon in der Thora vor Ex. 32, 12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9, 28. Hier (vgl. 115, 2) stammt es aus Jo. 2, 17. Der Wunsch 10^{bc} fußt auf Dt. 32, 43.: der D. wünscht mit den Zeitgenossen als Augenzeugen zu erleben was Gott uralters verheißen: seiner Knechte Blut rächen zu wollen. Die Bitte v. 11 lautet wie 102, 21 vgl. 18, 7.; אֲסִירֵי heißen individualisirend die Fortgeschleppten und Eingekerkerten, בְּנֵי חַמְצָה die welche, wenn Gott sie nicht vermöge der Größe (גָּדֹל vgl. גָּדֹל Ex. 15, 16) seines Armes d. i. seiner weithinreichenden Allmacht erhält, der Macht des Todes wie einer *patria potestas* erliegen.¹ Daß die Bitte v. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, daß diese, die am ehesten zur Erkenntnis des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die größte Schuld wegen seiner Schmähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes auffaßt und festhält Lc. 6, 38; אֶל (עַל) יְהִיב (שָׁלַם) wie Jes. 65, 7. 6. Jer. 32, 18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4, 15. 24) ist strafrichterlich sich erschöpfende, denn Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes.

V. 13. Haben wir bis hierher die Formtheile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen, so schließt das Klagelied mit diesem tristichischen Dankgelübde.

1) Das Arabische hat eben diesen Begriff in activer Wendung: *benî el-môt* = die Helden (Würger) in der Schlacht.

PSALM LXXX.

Gebet für Jahve's Weinstock.

- 2 Hirte Israels, o horche,
Der du führst nach Herden-Weise Josef,
Ob den Cheruben thronest, o erscheine!
- 3 Vor Ephraim und Benjamin und Manasse her
Mache rege deine Heldenkraft
Und komme doch zu Hülfe uns!
- 4 Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.
- 5 Jahve Elohim Zebaöth,
Wie lange schnaubest du bei deines Volkes Beten?!
■ Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
- 7 Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
- 8 Elohim Zebaöth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.
- 9 Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
- 10 Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
- 11 Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
- 12 Er dehnte seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schößlinge.
- 13 Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Daß ihn berupfen alle die des Weges ziehn.
- 14 Es frißt ihn ab der Eber aus dem Walde,
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
- 15 Elohim Zebaöth, o blicke wieder vom Himmel und sieh,
Und nimm dich an dieses Weinstocks!
- 16 Und sei Schirm deß, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir fest erwählet.
- 17 Verbrannt mit Feuer, hinausgefegt,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
- 18 O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
- 19 Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
- 20 Jahve Elohim Zebaöth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Wir sind dein Volk und die Herde deiner Weide schließt Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: *Einzuwüben, nach „Lilien das Zeugnis . .“, von Asaf ein Psalm s. zu 45, 1 g. E.* Die LXX übers. *eis tò télos* (auf das Ende), *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (sinnlos und sprachwidrig = אֱלֹהִים-שֶׁנִּשְׁחָדָה), *μαρτύριον τῷ Ἀσάφ* (wie auch die Accentuation diese Worte eng durch *Tarcha* verbindet), *ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* (vgl. 76, 1), viell. Uebers. von אֱלֹהִים-שֶׁנִּשְׁחָדָה, einer (in It. und Syro-hex. fehlenden) Beischrift, welche den „Eber aus dem Walde“ als Emblem Assurs faßte. Dieser Fingerzeig ist wichtig.

Er löst das Räthsel, weshalb in v. 2 Josef Gesamtsrael vertritt und in v. 3 gerade die josefitischen Stämme genannt werden, und inmitten derselben Benjamin, den gleiche Abstammung von Rahel und der nie ganz verwundene Unmut wegen des Verlustes des Königtums zu den josefitischen Bruderstämmen hinzog. Auch war der St. Benjamin seit der Reichsspaltung nur theilweise dem Hause Davids verblieben¹, so daß man diese Trias als Entfaltung des יוסף ansehen muß. Nachdem das nördliche Reich in endlosen Fehden mit dem damascenischen Syrien seine Kräfte erschöpft hatte, erlag es infolge der schweren Heimsuchungen, die sich an die assyr. Königsnamen Phul, Tiglatpileser, Salmanassar knüpfen, im 6. J. Hizkia's dem assyr. Weltreich. Der Psalmist betet, wie es scheint, in einer Zeit, in welcher bereits der Druck Assurs erdrückend auf dem Reiche Ephraim lastete und Juda, wenn diese Vormauer gefallen sein würde, sich selbst mit dem Untergang bedroht sah. Wir dürfen jedoch nicht unbemerkt lassen, daß unser Ps. die Bez. des Volkes nach den josef. St. mit anderen vorexil. Asafpsalmen (77, 16. 78, 9. 81, 6) gemein hat. Es ist eine dieser ganzen Psalmgruppe gemeinsame Eigentümlichkeit. War viell. Asaf, der Begründer dieses Liederkreises, aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Ephraim od. Manasse gebürtig?

Der Ps. besteht aus 5 Achtheilern, deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schließen: „Elohim, stelle uns wieder her, laß leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen.“ Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das 1. Mal mit אלהים, das 2. Mal mit אלהים צבאות, das 3. Mal mit verdreifachtem אלהים צבאות womit auch die zweite Str. (v. 5) anhebt.

V. 2—4. Die 1. Str. enthält reine Bitte. Zuerst heißt das Volk als das von Jakob stammende ישראל, dann wie 81, 6 יוסף, was, wo es von יעקב oder יהודה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs (s. Caspari zu Ob. v. 18) oder doch der nördlichen Stämme ist (77, 16. 78, 67 f.). Daß diese auch hier vorzugsweise gemeint sind, zeigt v. 3. Die Partt., benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Daß Jakob gerade im Segen Josefs Gott יצחק nennt Gen. 48, 15. 49, 24., steht viell. nicht außer Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen. In der dritten fließt das Thronen im Heiligtum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen היכל bis zur Verschwimmung beider bewußt. Die פריצים, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מרכבה des Weltregierers (s. 18, 11). Der D. fleht mit הופיעה (v. יפע hervorragen, hervor- emporleuchten / ירה ירה ragen wie in dem Asafps. 50, 2), daß er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. Sowol die

1) Zwar lesen wir, daß Benjamin nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite stand 1 K. 12, 21., Juda und Benjamin erscheinen als Theile des Reiches Juda 2 Chr. 11, 3. 23. 15, 8 f. u. ö., aber wenn nach 1 K. 11, 13. 32. 36 dem Hause Davids nur שבט אהרן verbleibt, so ist dies Juda, indem Benjamin nicht ganz unter david. Scepter blieb und Simeon außer Rechnung bleibt (vgl. Genesis S. 522); die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho gehörten dem nördlichen Reiche, aber wie Rama 1 K. 15, 21 f. nicht unbestritten (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), die Grenzen waren also schwankend, s. Ewald, Gesch. III (Ausg. 3) S. 439—441.

Vergleichung **בְּצֵאֵן** als das V. **נִהַג** sind asafisch 78, 52 vgl. 26. Ebenso die Benennung des Volkes. An **יִרְסָה** schließt sich die Bez. Israels nach **מְנַשֶּׁה** und **אֶפְרַיִם**, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruder in ihre Mitte, welcher mit Josef, dem Vater Efraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat; auch Num. c. 2 haben diese Drei ungetrennt im Westen des Stiftszeltes ihr Lager. Möge Gott vor diesen drei Stämmen her (**לִפְנֵי**, nicht etwa **לְבָנֵי**), d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine **גְּבוּרָה**, deren thatkräftiges Eingreifen sich jetzt vermissen läßt, wieder in Regsamkeit versetzen, was **עִזְרָר** (*excitare*) im Untersch. von **הִעִיר** (*expergefacerere*) bed. **לְבָה** ist auffordernder Imper. ¹; über **וְשִׁעְרָהּ** s. zu 3, 3., die Verbindung mit **ל** spricht so wenig gegen die accusativisch-adverbiale Fassung des *ah* als das **ל** von **לְשִׁאוּלָהּ** 9, 18 und das **ב** von **בְּהִרְשָׁהּ** (im Walde) 1 S. 23, 15., s. Böttchers Neue Aehrenlese No. 221. 384. 449. Mit **וְשִׁבְּנוּ** wird nicht um Zurückholung aus dem Exil gebeten, obwol sich **וְשִׁבְּנוּ** und **שׁוּבָה** wie *reducere* und *restituere* verhalten; denn das Volk befindet sich nach dem Gesamteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, aber es ist in seiner dormaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheißungsgemäßen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (**וְנִשְׁעָרָהּ**).

V. 5—8. In der 2. Str. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem. Die Uebertragung des Rauchens **עֲשֵׂן** von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn, aber im Geiste der biblischen Anschauung des Zornes Gottes (s. zu 18, 9), so daß man nicht durch Herbeiziehung des syr. **עֲשֵׂן** stark, mächtig s. (warum bist du hart, verhärtetest dich ...) auszuweichen braucht. Das Perf. nach **עֲרִיבְתִּי** hat wie Ex. 10, 3 vgl. **עֲרִיבְתָּהּ** Ex. 16, 28. Hab. 1, 2 den Sinn eines Praesens mit Rückblick. Die Verbindung von **עֲשֵׂן** mit **ב** ist nicht nach **בָּרָהּ** (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in Zornrauch, durch den es nicht hindurchzudringen vermag. Die LXX haben **בַּחֲפֹלַת עֲבָרֶיךָ** gelesen, denn sie übers. **ἐπὶ τῇ προσευχῇ τῶν δούλων σου** (wofür **τοῦ δούλου σου** die gewöhnliche LA ist). Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des Betenden und Fastenden herabrinnend, sind seine Speise und sein Trank. **הִשְׁקָהּ** c. acc. bed. etwas zu trinken geben, seq. **ב** mittelst etwas tranken (Ges. §. 138 Randbem.); man übersetze aber nicht: *potitandum das eis cum lacrymis trientem* (de Dieu v. Ortenb. Hitz.); **שְׁלִישׁ** (talm. das Drittel) ist Acc. der näheren Bestimmung (Vatablus Ges. Olsh. Hupf.): drittel-

1) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es Talmud, Midrasch u. Masora (s. Norzi) fassen, weshalb j. *Succa* 54^c geradezu **לָךְ** geschrieben wird. Ein solches **לָכָה** = **לָךְ** heißt in der Sprache der Masora und schon im Midrasch (*Ex. Rabba* c. 3) **לָכָה וְדִאִיָּהּ** (s. Buxtorf, *Tiberias* p. 245).

maßweise (LXX ἐν μέτρον, S. μέτρον), denn ein Drittel-Éfa ist zwar ein winziges Maß für den Staub der Erde Jes. 40, 12., aber für Thränen ein großes.¹ Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, denen Israel מִדְּבָר Gegenstand, Zielscheibe der Bestreitung geworden. In לָמָּו, welches de W. überflüssig findet und Baur mit לָנִי zu vertauschen geneigt ist (unsere Feinde spotten unser), drückt sich die Lust aus, die ihnen das Höhnen macht.

V. 9—20. Die Klage besondert sich nun in dieser 3. Str., indem sie Vormalis und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte. Die rückblickende Schilderung beginnt, was selten, mit dem 2. Modus, indem „der Redende mehr an das bloße Wesen der That als an die Zeit denkt“ Ew. §. 136^b. Wie Josef im Segen Jakobs Gen. 49, 22 dem Senkreis (בֶּן) eines Fruchtgewächses (פֶּרִי) verglichen wird, dessen Schossen (בְּנֵי) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (Gen. 49, 22.; גֶּפֶן פֶּרִיָה 128, 3), der in Aeg. groß geworden und von da ins Land der Verheißung verpflanzt worden ist; לִי־הָיָה LXX μεταίχεω, wie Job 19, 10., viell. mit Anspielung auf die מַסְעִיר des nach Canaan wandernden Volkes (78, 52).² Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (פָּנָה פָּנָה räumen v. פָּנָה wenden, abwenden, arab. *fanija* schwinden, vergehen, פָּן treiben, stoßen), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, wurzelte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (vgl. das endzeitige Gegenbild Jes. 27, 6). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäß der Verheißung: wie הִשְׁרֵשׁ, so hat auch הִשְׁלַח (vgl. Ez. 17, 6 und das pflanzliche שֹׁלֵחַ Schoß) den Weinstock zum Subj. Das sagen in fortgeführter Allegorie v. 11. 12., in den „Bergen“ auf die Südgrenze, in den „Cedern“ auf die Nordgrenze, in dem „Meere“ auf die Westgrenze und in dem „Strome“ (Euphrat) auf die Ostgrenze des Landes deutend (s. Dt. 11, 24 u. a. St.). צֶלֶה und צִנְפִּיָה sind Acc. des sogen. entfernten Obj. Ges. §. 143, 1., קָצִיר ist Abschnittling = Ast, יוֹנֵקֶת (pflanzlicher) Säugling = junger saftiger Schoß, אֲרָז־יָלֵב die Libanoncedern als lebendige Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht. Die Allegorie geht über das Maß der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muß. Wie unähnlich aber ist dem Ehedem das Jetzt! Der D. fragt לָמָּו, denn die Gegenwart ist ihm ein Räthsel. Die Umgebungen des Weinstocks sind niedergerissen, alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (אָרָה abrufen, abpflücken, talm. vom Abnehmen, Einsammeln der Fei-

1) Ein jüdisches Witzspiel versteht unter שְׁלִישׁ das babylonische Exil, dessen Dauer $\frac{1}{3}$ der Dauer des ägyptischen betrug ($70 = \frac{1}{3}$ von 210).


2) Wenn Landwirthe — sagt *Ex. Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St. — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (עִקְרִין) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (שִׁוִּיָּהוּ) in einen andern. Und *Lev. Rabba* c. 36: „Wie man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo großes, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn“ u. s. w.

gen), es schrotet ihn ab (פָּרִיס aus פָּסם = פָּזֵם¹⁾), näml. mit seinen Hauern, das Schwein (חֲזִיר v. חֲזִירָה) zusammengedrückte enggeschlitzte Augen haben) aus dem Walde (עֵין חֲלוּיה mit חֲלוּיה schwebendem *Ajin* ²⁾), und was auf dem Gefilde sich tummelt (s. über יָזַי 50, 11) d. i. das unbändig lebensmutige Wild weidet ihn ab. In dem Röhricht des Hule-See's und anderwärts hält sich das Wildschwein zu Hunderten auf und zerstört von da aus die Felder. Ohne Zweifel denkt der D. an ein bestimmtes Volk, denn Thiere sind auch sonst Embleme von Völkern, wie z. B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30, 6), Fliege (Jes. 7, 18) Embleme Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seir-Edom und יָזַי שָׂרִי nach Gen. 16, 12 von den zeltenden Arabern. In v. 15 beginnt zum 3. Mal dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte göttliche Fürsorge, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend; wir haben anders als die Acc. halbirt, da שׁוֹבֵרֵנָה הַבֵּט nach Ges. §. 142 zu verstehen ist. Daß וְכִנֵּה v. 16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u. A.) bed. und also der ganze v. 16 von וְכִנֵּה regirt sei, hat schon den Anschluß mit וְ against sich. Ihr (der Rebe) Gestell בֵּן (Böttch.) kann כִּנֵּה auch nicht bed., da man ein Gestell nicht pflanzt. LXX übers. וְכִנֵּה: καὶ καταρτίζου was *imper. aor. 1 med.*, also im Sinne von וְכִנֵּה.³ Aber der Wechsel des על (vgl. Spr. 2, 11 und علی überdecken) mit dem Objektsacc. legt es näher, כִּנֵּה nicht wie den Eigennamen בֵּן: בֵּן von בֵּן = בֵּן herzuleiten sondern von בֵּן כֵּן = כֵּן decken, bergen, schirmen (wov. כֵּן Decke, Obdach, Versteck): und schirme den welchen . . oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vocalisation freilich scheint כִּנֵּה als Fem. von בֵּן (LXX Dan. 11, 7 φυτόν) zu fassen, denn ein *imper. parag. Kal* der Form כִּנֵּה kommt sonst nicht vor, obschon er von den Formen בֵּל *volve*

1) Saadia übers. treffend يقرضها, indem er wie auch Dunasch auf das talm. פָּרִיס verweist, welches von Ameisen vorkommt, wie قرض von Nagethieren. So *Peah* II §. 7. *Menachoth* 71^b, wozu Raschi: „die Heuschrecke חֲגַב pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureißen.“ Anderwärts bez. פָּרִיס das Abbrechen durrer Zweige vom Baume, wie יָרַד die Hinwegnahme grüner. Abramsohns Conj. יָרַס מִנֶּה d. i. „mästet den Bauch (פָּרִס) von ihm“ ist ein unbrauchbarer Einfall.

2) Nach *Kidduschin* 30^a, weil dieses ט der mittelste Buchstabe des Psalters ist, wie das ו von וְחֵן Lev. 11, 42 der mittelste Buchstabe der Thora. Die Richtigkeit dieser Angabe zu prüfen möchte kaum Jemand sich die Mühe geben, indes lebte im 17. Jahrh. ein Pfarrer Laymarus, welcher diese Mühe nicht scheute und die Zählungen der Masora (z. B. daß אֲרִנִּי ה' 222 mal vorkomme) theilweise nicht zutreffend befand, s. Monatliche Unterredungen 1691 S. 467 und übrigens Geiger, *Urschrift und Uebers. der Bibel* S. 258 f.

3) Viell. ist das כ majusculum die Folge einer nöthig gewordenen Ausradirung, s. Geiger, *Urschrift* S. 295. Demgemäß könnte auch das ט *suspensum* Folge späterer Hineincorrigirung sein, denn eine phöniz. Inschrift schreibt יר (Wald, Holz), s. Levy, *Phöniz. Wörterbuch* S. 22; das Stammwort ist وَعَرٍ יַעַר holpericht, struppig, stachelicht s.

119, 22. חֲנֻנִי 9, 14. חֲבִלָּה Spr. 20, 16 aus den Punktatoren als möglich gegolten haben kann. Hält man ihn für unmöglich, so lese man mit Riehm כָּנָה. Jedenfalls ist das Wort Imper. wie auch das folg. אָשֶׁר *eum quem* zeigt, wofür sich, wenn כָּנָה Subst. wäre, ein Relativsatz ohne אָשֶׁר wie 16^b erwarten ließe; auch 16^b fordert dies, da פָּקַד עַל nur von Strafrechtsuchung gebräuchlich ist. Und wer wäre denn der Setzling (Zweig) und Menschensohn im Untersch. vom Weinstock? Faßt man כָּנָה imperativisch, so sind der Weinstock und der Menschensohn, wie sich erwarten läßt, beide das Volk Gottes. Das Trg. übers. 16^b: „und über den König Messias den du dir gefestigt“ nach Ps. 2 und Dan. 7, 13., aber es ist wie in letzterer St. nicht der Christus selbst, sondern das Volk gemeint, aus dem er hervorgehen soll. אָמֵץ hat den Sinn fester Zueignung, wie Jes. 44, 14., indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti*. Das allesbeherrschende Bild vom Weinstocke setzt sich auch v. 17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf גָּפְנִים, das Verb. aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser גָּפְנִים sind, welcher *combusta igne, succisa* (wie Jes. 33, 12., aram. abschneiden, abreißen, in v. 13 das Targumwort für אָרָה, arab.  wegfegen, abschälen) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes (יִאֲבֹדֶה) unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Untergangs schwebt (יִאֲבֹדֶה). Diesen v. 17 von Ausreutung der Feinde zu verstehen verwehrt der Mangel der Subjektsbezeichnung und der im Kreise des Weinstocksbildes verbleibende Ausdruck. Mit dem bittenden כָּנָה עַל deckt sich dem Sinne nach עַל הַיְיָ-רִדָּה¹. Es ist Israel, welches v. 16 בֶּן heißt als der Sohn, den J. in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun mit Anspielung auf den Namen Benjamins v. 3 vgl. 16 אֵישׁ יִמִּינֶה genannt wird, als das Volk, welches J. vor andern bevorzugt und für die Ausrichtung seines Heilswerks sich zur Rechten gestellt hat², zugleich aber בְּנֵי-אָדָם, weil es der an sich selbst ohnmächtigen, durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehört. Mit וְלֹא-יָסוּגֶיךָ setzt sich nicht die nähere Bezeichnung des בְּנֵי-אָדָם fort: „und der nicht gewichen von dir“ (Hupf. Hitz. u. A.), wodurch der Versbau zerbröckelt wird, sondern es ist, wie das 19^b sich wiederholende gleiche Verh. zeigt, Nachsatz der vorausgeg. Bitte: so werden

1) Das חֲבִלָּה hat Gaja wie שְׂאֵל-זְמֶרָה (81, 3) בְּנֵי-נֹכַח (144, 7) u. dgl. Dieses Gaja beim Schebâ (statt beim folg. Vocal) gehört zu den Eigentümlichkeiten der metrischen Bücher, welche überhaupt wegen ihrer melodiereicheren Vortragsweise solcher Gaja viele bei Schebâ haben, die in den prosaischen Bb. nicht vorkommen. So sind z. B. יְהוּה und אֱלֹהִים immer mit Gaja beim Schebâ versehen, wenn sie Groß-*Rebia* ohne Diener haben, wahrsch. weil *Rebia* und *Dechi* eine solche Tonfülle hatten, daß schon ein Vorschlag auf den Schebâ-Buchstaben fiel.

2) Pinsker (Babylon. Punktationssystem S. 133) interpungirt: Es sei deine Hand über den Mann, deine Rechte über den Menschensohn den u. s. w., aber der Eindruck daß יְמִינֶיךָ und אֱמִצְרָה לְךָ sich decken ist so stark, daß keiner der Alten (von LXX Trg. an) sich ihm hat entziehen können.

wir nimmer von dir weichen; לֹא יִסָּחֵךְ nicht Partic. wie 44, 19., sondern *plene* geschriebener Voluntativ mit יָרָא wie das gleichbed. und lautverwandte רָאָה מִן (ראג): *recedamus*, neuen Gehorsam als Dank für die göttliche Bewahrung gelobend. Der Bitte v. 18 entspricht dann die futurisch (was wo vermeidbar selten Ew. §. 229) ausgedrückte: יִתְחַיֶּה mit gleichfalls folg. Gelübde des Dankes: so wollen wir mit deinem Namen rufen d. i. ihn zum Mittel und Stoff feierlicher Verkündigung machen. In v. 20 wiederholt sich zum 3. Male der Kehrsvers des trilogisch angelegten Ps. Der Name Gottes lautet hier dreifach. Auch ist die 3. Gruppe v. 9 ff. dreistrophig und jedenfalls dreimal so groß als die andern.

PSALM LXXXI.

Osterfestbegrüßung und Osterfestpredigt.

- Laßt Jubel schallen Elohim, unserem Horte,
Jauchzen dem Gotte Jakobs.
- 3 Erhebt Gesang und laßt die Pauke tönen,
Die anmutige Cither nebst Harfe.
- 4 Stoß am Neumond in das Schofar,
Am Vollmond, zu Ehren des Tages unseres Festes.
- 5 Denn Satzung für Israel ist das,
Verordnung des Gottes Jakobs.
- 6 Ein Zeugnis hat Er's in Josef niedergelegt,
Als Er auszog über Aegyptenland hin —
Sprache eines nicht Gekannten vernahm ich.
- 7 Ich hab' enthoben der Bürde seinen Rücken,
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
- 8 In der Drangsal riefst du und ich zog dich heraus,
Ich erwiderte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meriba. (*Sela*)
- 9 Höre mein Volk, so will ich dir Zeugnis ablegen;
Israel, o daß du mir Gehör gäbest! —
- 10 Nicht sei unter dir ein fremder Gott,
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
- 11 Ich, ich bin Jahve dein Gott,
Der heraufgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ihn werd' ihn füllen.
- 12 Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme,
Und Israel war mir nicht zu Willen.
- 13 Da stieß ich sie fort in ihres Herzens Verhärtung,
Hingingen sie in eignen Rathschlägen.
- 14 O daß mein Volk gehorsam wär' mir,
Israel auf meinen Wegen schritte!
- 15 Schier würd' ich demütigen ihre Feinde
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
- 16 Die Hasser Jahve's sollten sich ihm schmiegen,
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
- 17 Ich würde ihn speisen mit Weizenfett,
Und aus Gestein mit Honig würd' ich dich sättigen.

Auf Ps. 80., der in die Zeit der Ausführung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asafischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen

Rückblicks (vgl. bes. 81, 11 mit 80, 9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps. 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. liebt es, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf- und in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hieß die Gesamtheit Israels **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**, in Ps. 78 lasen wir **בְּנֵי-אִפְרַיִם** statt des Gesamtvolkes, hier wird dieses kurzweg **יְהוּדָה** genannt. Auch das verräth den Einen Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der pentat. Geschichte im Exodus und Deuteronomium. Jahve selbst redet durch des Dichters Mund wie einst Mose's — Asaf ist **אַסָּף** der Prophet (**חֹזֶה**) unter den Psalmisten. Und ihn kennzeichnet auch, wie weiterhin Micha (z. B. 6, 15 f.), das den schnellen Affektenwechsel begleitende Ueberspringen von einer Redeform zur andern, das was die Araber *talwîn el-chiâb* „Colorirung der Rede durch Personwechsel“ nennen.

Dieser Ps. 81 ist der altherkömmliche jüdische Neujahrsp., der Ps. des Drometenfestes Num. 29, 1., also des 1. (und 2.) Tischri, es fragt sich aber, ob das Schofarblasen am Neumond, wozu er auffordert, nicht vielmehr dem 1. Nisan, dem kirchlichen Neujahr, gilt. In der Wochenliturgie des Tempels war er der Ps. des Donnerstages.

Der D. fordert zu jubelnder Bewillkommung der bevorstehenden Festzeit auf und in v. 7 ff. läßt J. selbst sich als Festprediger vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenerweisungen verlustig zu gehen. Was für eine Festzeit ist das? Entw. das Passa- oder das Laubenfest, denn eins dieser beiden am Vollmondstage beginnenden Feste muß es sein, weil ein auf die Erlösung Israels aus Aeg. bezüglicheres. Targ. Talm. (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird) Midrasch und Sohar verstehen das Laubenfest, weil v. 2—4^a auf den vor andern Neumonden (Num. 10, 10) als **יּוֹם הַחֹדֶשׁ הַשִּׁבְעִי** (Num. 29, 1 vgl. Lev. 23, 24) ausgezeichneten Neumond des siebenten Monats d. i. auf den 1. Tischri, das bürgerliche Neujahr, zu gehen scheint und das Schofarblasen am Neujahr zwar nicht der Schrift, aber doch der Ueberlieferung nach (s. Maimoni, *Hilchoth Schofar* I, 2) eine uralte Einrichtung ist. Dennoch müssen wir dieser Bez. des Ps. auf den 1. Tischri und das mit dem 15. Tischri beginnende Laubenfest entsagen: 1) weil zwischen dem Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15—21 (22) Tischri der große Versöhntag am 10. Tischri mitteninne liegt, welcher, indem vom 1. Tischri sofort dem 15. Tischri entgegengejauchzt wird, ignorirt wäre; 2) weil das Gedächtnis der Erlösung Israels weit charakteristischer am Passafeste als am Laubenfeste haftet: dieses erscheint in der ältesten Gesetzgebung Ex. 23, 16. 34, 22 als **חַג הָאָסִיף** d. i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesamternte-Schlußfest; die gesch. Beziehung auf den Wüstenzug und damit seinen Hütten- oder Laubenfestcharakter erhält es erst in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23, 39—44., wogegen das mit dem Vollmond des Nisan beginnende Fest der Bez. auf den Landbau zwar nicht fremd geblieben ist, aber von vorn herein die gesch. Namen **חַג הַמִּצּוֹת** und **פֶּסַח** trägt; 3) weil auf die Thatsache, an welche **פֶּסַח** erinnert, im Ps. selbst, näml. 6b, angespielt wird.

Ueber **עַל-הַתְּהִיָּה** s. zu 8, 1. Die ebenmäßige stichische Anlage des Ps. ist klar: das Schema ist 11. 12. 12.

V. 2—6. Die Aufforderung v. 2 ergeht an die Gesamtgemeinde, indem *הַקָּרְנִי* nicht von Trompetengeschmetter, sondern wie Ezr. 3, 11 u. ö. gemeint ist; die Aufforderung v. 3 an die Leviten, die berufenen gottesdienstlichen Sänger und Musiker 2 Chr. 5, 12 u. ö.; die Aufforderung v. 4 an die Priester, welche nicht nur mit dem Blasen der 2 (später 120, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Trompeten betraut waren, sondern auch Jos. 6, 4 und anderwärts (vgl. 47, 6 mit 2 Chr. 20, 28) als Schofarbläser erscheinen. Der Talmud bemerkt, daß seit der Tempelzerstörung die Instrumentnamen *שׁוֹפָר* und *הַצִּצְרָה* verwechselt zu werden pflegen (*Sabbath* 36^a. *Succa* 34^a), und folgert, sie selber verwechselnd, aus Num. 10, 10 Pflicht und Bedeutung des Schofarblasens (*Erachin* 3^b); auch LXX übers. beide mit *σάλπιγξ*, aber die biblische Sprache nennt *שׁוֹפָר* und *הַצִּצְרָה*, das Horn (bes. Widderhorn) und die (metallene) Trompete, neben einander 98, 6. 1 Chr. 15, 28 und ist sich also ihres Unterschiedes bewußt. Von gottesdienstlicher Anwendung des Schofar sagt die Thora nichts als daß der Eintritt des je 50. Jahres, welches ebendeshalb *שְׁנַת הַיָּבֵל* *annus buccinae* heißt, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9. Wie aber die Tradition aus dieser Verordnung mittelst Aehnlichkeitsschlusses das Schofarblasen am 1. Tischri, dem Anfang des gemeinen Jahres, herleitet, so darf man auf Grund unserer Psalmstelle, vorausgesetzt daß *בְּהַרְשׁ לXX עֲנֵנוּ* nicht auf den 1. Tischri, sondern den 1. Nisan geht, annehmen, daß der Anfang jedes Monats, zumal aber der Monatsanfang, welcher zugleich Anfang des kirchlichen Jahres war, durch Schofarblasen ausgezeichnet wurde, wie nach Jos. *bell.* IV, 9, 12 Sabbatsanfang und Sabbatschluß vom Tempel herab durch einen Priester mit der Salpinx verkündigt wurden. Der D. will sagen, daß das Passafest von der Gemeinde jubelnd, von den Leviten musicirend und schon von der Neomenie des Passamonats aus mit Schofarblasen begrüßt werden und dieses am Passafeste selbst sich fortsetzen soll. Das Passafest, dem Hupf. eine trübe Physiognomie ankündigt¹, war ein Freudenfest, das alttest. Weihnachten; den Jubel des Volkes und die rauschende levitisch-priesterliche Musik, womit es begangen wurde, bezeugt 2 Chr. 30, 21. Das priesterliche Trompeten verband sich nach Num. 10, 10 mit den Opfern, und daß das Schlachten der Passalämmer unter priesterlichem *Tantaratan* (langgezogenem und dazwischen schmetterndem Ton *תְּקִיעַ חֲרִיצָה* *תְּקִיעַ חֲרִיצָה*) erfolgte, wird wenigstens vom nachexilischen Gottesdienst ausdrücklich berichtet.² Die RA *הָיָה לָהֶם קוֹל* geht von *קוֹל* aus, wonach *הָיָה* geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed., vgl. *donner du cor* ins Horn stoßen. Ueber *בְּכָה* (Spr. 7, 20 *בְּכָה*) ist die Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*Rosch ha-Schana* 8^b, *Beza* 16^a u. daraus Trg.), wonach es der Tag des Neumonds (der 1. des Monats) ist, an welchem der Mond sich bedeckt (*יתכסה*) d. i. wieder

1) In der ersten seiner *Commentationes de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione* 1851. 4.

2) s. meinen Aufsatz über den Passafestritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschr. 1855, vgl. Armknecht, *Die h. Psalmodie* (1855) S. 5.

zuzunehmen beginnt, und die noch zahlreicher vertretene, wonach überh. (von פֶּסַח = פֶּסַח *computare*) eine rechnerisch fixirte Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Menahem Raschi, Jacob Tam, AE Parchon Kimchi u. A.), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond als Mond mit bedeckter d. i. gefüllter Scheibe und also den 15. des Monats, aber auch die Zeit von da ab bez. (vgl. Peschito 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M., 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. der 7. M., beidemale vom Laubenfest), wonach auch a. u. St. *wa-b-kese* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festaque sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschito geht da, wie Trg., von der LA. פֶּסַח aus, welche nach LXX u. den besten Texten gegen den Sing. פֶּסַח zu verwerfen ist. Ist aber פֶּסַח zu lesen und bed. פֶּסַח (nach Kimchi mit nicht blos nachlautendem, sondern doppeltem Segol פֶּסַח n. d. F. פֶּסַח = פֶּסַח) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch Hier. *in medio mense* und Spr. 7, 20 *in die plenae lunae*, Aq. Symm. ἐν πανσελήνῳ), so ist entw. das Laubenfest gemeint, welches 1 K. 8, 2 (2 Chr. 5, 3) und anderwärts, oder das Passa, welches Jes. 30, 29 und anderwärts schlechtweg פֶּסַח genannt wird. Hier ist, wie v. 5 überwiegend wahrscheinlich macht, das Letztere gemeint, das Mazzothfest, dessen Vorhalle פֶּסַח פֶּסַח mit der שְׁמֵרִים Ex. 12, 42., der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, ist. Zur Bewillkommnung dieses Festes wird in v. 2. 3 aufgefördert. Schofarblasen soll den Eintritt des Passamonats verkündigen und beim Eintritt des das Mazzothfest eröffnenden Passatags sich erneuern. Das לָּ von לָּיִם ist nicht zeitlich gemeint wie viell. Iob 21, 30: beim = am Tage, denn warum hieße es nicht בָּיִם? Eher: auf den Tag hin, aber בכֶּסֶה setzt ja voraus, daß er bereits herbeigekommen; es ist dasselbe לָּ wie v. 2, diesem Festes-Tage soll das Schofarblasen gelten, ihm zu Ehren soll es erschallen. Woher das Fest, dem man mit Sang und Klang begegnen soll, so hohe Bedeutung hat, sagt nun v. 5 und 6: es ist eine göttliche Stiftung aus der mosaischen Erlösungszeit. הִקָּ heißt es als gesetzkräftiges Decret, מִשְׁפָּט als rechtlich bindende Anordnung und עֲדִיתָ als positive göttliche Willenserklärung; in לִישְׁרָאֵל bez. לָּ Israel als Empfänger, in לֵאלֹהֵי den Gott Israels als Urheber des Rechts, als Gesetzgeber. Mit בְּצֵאתוֹ wird die Stiftung in die Zeit des Auszugs zurückdatirt, aber die Angabe der Stiftungszeit בְּצֵאתוֹ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם läßt sich nicht von dem Auszug des Volkes aus Aeg. verstehen, so nahe dies hier wo Israel soeben יְהִיֶּסֶה (pathetisch für יִיָּסֶה nach Art der aufgelösten Formen des *fut. Hi.* 116, 6. Neh. 11, 17) genannt war in Zusammenhalt mit Gen. 41, 45 liegt, wo in denselben Worten von Josef die Rede ist. Denn dieser Ausdruck besagt nicht den Auszug aus einem Lande hinaus, etwa angesichts seiner Bewohner Num. 33, 3 vgl. Ex. 14, 8 (Hgst.), sondern den Auszug über ein Land hin; Subj. ist Elohim und צֵאתָ nach Ex. 11, 4 zu verstehen (Kimchi de Dieu Dathe Rosenm. u. A.): als Er über Aegyptenland hin richterlich (vgl. Mi. 1, 3) auszog. Diese Zeitangabe entscheidet für sich allein schon die Bez. des Ps. auf das an Israels damalige Verschönerung (Ex. 12, 27) erinnernde und in eben jener Gerichtsnacht gestiftete

Passa. Die Accentuation halbirt den Vers richtig. Ihr zufolge ist **שִׁנְיָהּ** nicht Relativsatz zu **שָׁמַעְתִּי**: wo ich eine Sprache hörte die ich nicht verstand (114, 1); zwar ist **יָדַעְתִּי שִׁנְיָהּ** „eine Sprache verstehen“ ein an sich nicht unzulässiger Ausdruck (vgl. **יָדַעְתִּי סֵפֶר** sich auf Schrift verstehen, lesen können Jes. 29, 11 f.), dessen Wahl statt des üblicheren **לִמַּדְתִּי לִשָּׁנָה** (Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) hier neben **אִשְׁמַע** sich leicht begriffe, aber die Weglassung des **שָׁמַעְתִּי** (**אִשְׁמַע**) ist hart, der Ged. hier zwecklos und bei unserer Fassung des **בְּצִוְיָהּ** ausgeschlossen. Aus der folg. Rede Gottes leuchtet ein, daß der Satz als Einführung dieser Gottes-Rede gelten will, mag man nun, was beides statthaft, *sermonem quem non novi* (vgl. 18, 44 *populus quem non novi*) oder *alicujus, quem non novi* (Ges. §. 123 Anm. 1) übers. Ist er nun etwa Einführung der folg. Rede Gottes als einer dem Psalmisten sich plötzlich zu vernehmen gebenden: „Eine unbekannte Sprache oder Sprache eines Unbekannten vernehm' ich“? So Döderlein: *Subitanea et digna poetico impetu digressio, cum vates sese divino adflatu subito perculsum sentit et oraculum audire sibi persuadet*, und ebenso de W. Olsh. Hupf. u. A. Aber die Einsprache Gottes kann dem israelitischen Dichter und Seher nicht so fremdartig vorkommen, wie die Geisterstimme Iob 4, 16 dem Elifas, auch hat ja **אִשְׁמַע** nach vorausgeg. hist. Aussagen die Präsumtion der Imperfektbed. für sich. So wird denn nach Ex. 6, 2 f. zu erkl. sein. Es war die Sprache eines bekannten, aber doch auch unbekannten Gottes, welche Israel in der damaligen Erlösungszeit vernahm. Er war der als **יְהוָה** bisher nur vorspielsweise offenbar gewordene Gott, der nun an diesem Zielpunkt der patriarchalischen Gesch. in dem wunderbaren neuen Lichte der an Aeg. vollzogenen Gerichte und der Schirmung, Erlösung, Erwählung Israels wie ein bisher Unbekannter erschien, wie denn wirklich die Heilsgeschichte, am Sinai angelangt, eine ganz andere Gestalt bekommt, indem von da an die Gemeinde ein Volk und J. der König eines Volkes und das Band beider ein für das künftige wesentliche Heil erziehendes Volksgesetz ist. Die folg. Worte sind nun die damals vom Sinai **אִשְׁמַעְתִּי** (**אִשְׁמַעְתִּי**) (nach späterem synagogalen Ausdruck) vernommenen, aber in einer Gestalt reproducirt, in welcher sie zugleich dem Geschlecht der Gegenwart gelten, welches sich darin spiegeln soll. Wenn die Punctuation **וַיִּשְׁמַעְתִּי** 17^a sich richtig verhielte, so hätte Alles von v. 6—17 historischen Rahmen. Aber in Wirklichkeit geht die Rede Gottes von damals unvermerkt in Rede an das Israel zur Zeit des Dichters über.

V. 7—11. Es ist eine sanfte, aber tiefernste Festpredigt, welche Gott der Erlöser seinem erlösten Volke hält. Sie beginnt, wie man von einer Passafestrede erwartet, mit Hinweisung auf die **סִבְלֵי** Aegyptens Ex. 1, 11—14. 5, 4, 6, 6 f und den **קָדִי** Lastkorb zum Transport des Thons und der Ziegel (Ex. 1, 14. 5, 7 f.)¹; aus solcher Noth riß er das

1) In dem *Papyrus Leydensis* 1, 346 heißen die Israeliten die „Aperu (**אִפְרִי**)“, die Steine schleppen zu der großen Warte der Stadt Ramses“, und in *Pap. Leyd.* I, 349 nach Lauth die „Aperu. welche Steine schleppen zu dem Schatzhause der Stadt des Ramses.“

nach Rettung schreiende arme Volk (Ex. 2, 23—25) heraus, erhörte es **בְּסֶטֶר רָעָם** d. h. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff.): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, Israels Feinde niederblitzend, was vorzugsweise vom Durchzug durchs Schilfmeer (s. 77, 19) gemeint ist, und prüfte es **אָבַחֲקָהּ** mit *ō* aus *ō*, vgl. zu Iob 35, 6) an den Wassern Meriba, näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade ihm weiterhin vertrauen würden; der Name **מֵי מְרִיבָה**, den eigentlich nur **מְרִיבָה קָדָשׁ** der Wasserspendungsort des 40. J., führt (Num. 20, 13. 27, 14. Dt. 32, 51. 33, 8), wird hier auf den Wasserspendungsort des 1. J., der **מִסָּה וּמְרִיבָה** genannt ward (Ex. 17, 7), übertragen, wie überhaupt die Erinnerungen an diese zwei unter gleichen Umständen erfolgten Wunder zusammenfließen (s. zu 95, 8 f.). Daß Israel der Erwartung Gottes, des so wunderbar bewährten, nicht entsprochen, wird nun nicht gesagt; die Musik geht hier, wie **סֵלָה** besagt, in die Höhe und macht zu dem Gesagten einen kräftigen langen Gedankenstrich. Was nun weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg v. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. **וְהִצִּירָךְ** wie 50, 7. Dt. 8, 19 Jemanden angehendes Zeugnis thun. **אָם** (dem Sinne nach *o si*, wie in dem mannigfach verwandten Ps. 95, 7) eröffnet eig. eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage (ob du mir wol williges Gehör geben wirst?!). In v. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben: das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Jahve und verbot den Götzen dienst als die Sünde der Sünden; **אֵל יָרֵךְ** ist der Abgott im Gegens. zu dem Gotte Israels als dem wahren und **אֵל נֶכָר** der fremde Gott im Gegens. zu dem wahren Gott als Gott Israels. Diesem Einen mußte sich Israel um so ungetheilter und inniger hingeben, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte (**הִמְצִיָּקָהּ** *prt. Hi.* mit elidirtem *eh* wie **הִפְקָהּ** Dt. 13, 6. **אֶכְלָהּ** von **כָּלָה** Ex. 33, 3), und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er für die reiche Fülle seiner Güter, welche Leib und Seele sättigen und erquicken, nichts verlangte als nur einen weit aufgethanen Mund d. i. gläubiges gnadenhungriges heilsbegehriges Verlangen (119, 131)! Das große entscheidungsvolle ewig denkwürdige Eröffnungswort **אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ** ließ in diesem historischen Zus. keine elohimische Umlautung zu.¹

1) Schön ist der von Ad. Brüll in „Fremdsprachliche Redensarten in den Talmuden und Midraschim“ (1869) aus *Pesikta rabbathi* zu Ex. 20, 2 mitgetheilte Ausspruch R. Jehuda's: „Dieses **אָנֹכִי** ist nichts anderes als die Sprache der Liebe (**לְשׁוֹן רַחֲמִים**): wie ein König der seinen Sohn in das Land am Meere geschickt hat, wo er die Sprache der Morgenländer (Saracenen) gelernt, ihn bei seiner Rückkehr in dieser Sprache anredet: so beginnt der Heilige gebenedeit sei Er, als Israel, welches in Aegyptenland die dortige Sprache gelernt, vor ihm am Sinai erschienen, seine Rede zu selbem mit **אָנֹכִי**.“ Bekanntlich ist *anok* im Aegyptischen das Pronomen der 1. Person.

V. 12—17. Die Passapredigt nimmt nun eine traurige und schau-
rige Wendung: Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnä-
dige Absicht der Gebote und Verheißungen seines Gottes; עָמַר und
יִשְׁרָאֵל wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא-אָבָה mit folg. Dat. wie
Dt. 13, 9 (ὁὖ σὺνθελήσεις αὐτῷ). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer
Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab (שָׁפַח wie Job 8, 4) in die
Verfestigung ihres gegen seine Gnade schroff sich abschließenden Her-
zens (v. שָׁרַר, aram. שָׁרַר, arab. سَرَّ festmachen = erfreuen), so daß sie
hingingen (vgl. zur Tempusfolge 61, 8) in ihren d. i. eignen selbstischen
gottentfremdeten Entschließungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes.
65, 2., vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil
nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich we-
sentlich gleichgeblieben, so geht der erhabene Festredner sofort auf
das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren
Feste gemäß ist, in lieblich lockender Weise. Mag man לִי in der Bod.
si (mit folg. Part. wie 2 S. 18, 12) oder wie oben v. 9 אֲנִי als wünschendes
o si (wenn doch!) fassen — jedenfalls hat v. 15 ff. dazu das Verh.
des Nachsatzes. Aus בְּמַעַט (um ein wenig, leicht) läßt sich vermuten,
daß das dermalige Verhältnis Israels zu den Völkern nicht der Würde
des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes
Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הִשְׁיֵב bed. hier nur wenden
(kehren), nicht: wieder anlegen; es ist gemeint, daß er die Hand, die
jetzt sein Volk züchtigt, gegen diejenigen kehren würde, durch die er
es züchtigt (vgl. zur gewöhnlichen Bed. der RA Jes. 1, 25. Am. 1, 8.
Jer. 6, 9. Ez. 38, 12). Die Verheißung v. 16 bezieht sich auf Israel und
alle Glieder des Volkes. Wider Willen mußten sich ihm Jahve's Has-
ser unterwerfen und dauern würde ihre Zeit auf ewig; עֲדָהֶם (wofür
Böttch. עֲדָהֶם lesen will) ist s. v. a. ihr Bestand, hier mit dem Nebenbe-
griffe des Wolstandes wie anderwärts (Jes. 13, 22) des Straftermins.
Man erwartet nun, daß es im Verheißungstone mit וְאֶאְכִלְהוּ weitergehen
werde. Aber der Ps. schließt historisch. Das befremdet, weshalb Baur
vorschlägt, v. 17 hinter v. 8 zu setzen. Denn *et cibaret eum* kann
וְאֶאְכִלְהוּ nicht bed., man müßte וְאֶאְכִלְהוּ sprechen. Die Punktation faßt
17^a wie LXX Syr. Vulg. als Rückblick. Aber wahrscheinlich ist וְאֶאְכִלְהוּ
zu lesen, auch וַיֵּאָמֶר ist in 4 von der Masora aufgezählten Fällen s. v. a.
וַיֵּאָמֶר, die falsche Schreibung ist durch einen lautlich begründeten Hör-
fehler veranlaßt.¹ Der Ps. schließt ohne sich durch Rückkehr zu sei-
nem Ausgangspunkte zu runden. Auch die Asafpsalmen 77. 78 brechen
ähnlich ab. Das Schlußwort lautet אֲנִי בִיטְיָקָה wie 50, 8. Dt. 4, 31 und
(ausgen. die auf *ekka* lautenden *futt.* und *partt.* Hi. ל"ח) gewöhnlich
(vgl. zu Spr. 29, 17). Das babylonische Punktationssystem weiß von
der Suffixform *ekka* überall nichts. Das Schlußwort ist ein Nachhall
von Dt. 32, 13 f.

1) s. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

PSALM LXXXII.

Gericht Gottes über die Götter der Erde.

- 1 Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
- 2 „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen? (*Sela*)
- 3 Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebeugten und Armen sprecht frei!
- 4 Befreiet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand errettet!“ —
- 5 „Erkenntnislos sind sie und verstandlos,
In Verfinsterung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.
- 6 ICH habe gesagt: Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.
- 7 Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen.“
- 8 Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du wirst zum Erbe haben alle Nationen.

Wie in Ps. 81, wird auch in diesem Ps. (nach dem Talmud dem Dienstagsps. der Tempelliturgie) Gott nach Prophetenweise redend eingeführt. Ähnlich sind Ps. 58 und 94, bes. aber Jes. 3, 13—15. Asaf der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott redend einzuführen, ist dem Asaf eigen (Ps. 50. 75. 81). Gegen die Abfassung durch Asaf, Davids Zeitgenossen, spricht nichts als der Wille, das **לְאֱלֹהִים** der Ueberschrift nicht in seinem nächsten Sinne gelten zu lassen. Hupfeld überschreibt den Ps., indem er wie vordem Bleek unter den **אֱלֹהִים** Engel versteht: „Gericht Gottes über ungerechte Richter im Himmel und auf Erden.“ Aber die Engel als solche heißen nirgends im A. T. **אֱלֹהִים**, obwol sie so heißen könnten, und daß sie hier wegen ungerechten Richtens gerichtet werden, das ist, sagt Hupf. selbst, ein „dunkler Punkt der noch aufzuhellen ist.“ Eine Erklärung, die wie diese den Sprachgebrauch verläßt, um ein Räthsel zur Welt zu bringen das sie nicht lösen kann, richtet sich selbst. Zugleich findet Hupfelds (Knobels, Grafs u. A.) Behauptung, daß **אֱלֹהִים** Ex. 21, 6. 22, 7 f. 27 Gott selbst und nicht geradezu die Obrigkeit als seine irdische Stellvertretung bezeichne, an den sogenannten und sterblichen Elohim dieses Ps. (vgl. auch 45, 7. 58, 2) ihre schlagendste Widerlegung.¹

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus*. Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter

1) Bleek versteht unter den **אֱלֹהִים**, über welche Elohims (Jahve's) Gericht ergeht, die Schutzgeister der Völker und M. Heß in Grätz' Monatsschrift 1873 S. 203 ff. sogar die Untergötter, die ihm als **עֲלִיּוֹן** untergeben sind. Jener erklärt nach Daniel, dieser nach Duncker.

nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht, so auch hier nicht verungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht blos ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei *ἡγίασε* erinnert man sich daran, daß die im Ps. אלהים heißen wegen der Unheiligkeit ihres Verhaltens gerügt werden: der Name kommt ihnen weder ursprünglich zu, noch zeigen sie sich sittlich seiner würdig. Mit *ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν* setzt Jesus ihrer diesseits begonnenen Gottessohnschaft seine vorzeitliche entgegen.

V. 1—4. Gott tritt auf und läßt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen. Die „Gottesgemeinde“ ist wie Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. יְהוָה (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben 74, 2 und der er gesetzgeberisch sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend: das *prt. Nl.* (wie Jes. 3. 13) bez. nicht sowol das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schreckenenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung. Sie gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entrathen kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes und heißt deshalb als seine Repräsentantin auch selber אלהים (was LXX Ex. 21, 6 τὸ κυριότατον τοῦ θεοῦ, die Targg. hier wie Ex. 22, 7. 8. 27 beständig אלהים¹ übers.). Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, ohne sich ihrer an sie zu entäußern, hält jetzt in ihrem Kreise Gericht; יְשֻׁפֵּם von dem was vor den Geistesaugen des Psalmisten vorgeht. Wie lange — fragt er — werdet ihr Unrecht urteln? עַל שֵׁשֶׁת עָלִי ist s. v. a. בְּמִשְׁפָּט Lev. 19, 15. 35 (Gegens. מִשְׁפָּט מִיִּשְׂרָאֵל 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier steigernde Musik verstärkt das Niederdonnernde der göttlichen Frage, welche die Erdengötter zur Besinnung zu bringen sucht. Es folgen dann Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wolthat der Rechtspflege den Wehrlosen, Mittellosen, Hülfslosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein sonderliches Augenmerk hat. Mit אֲבִירִין ist das erst seit der davidisch-salom. Zeit belegbare רָשׁ (רָשָׁע) sinnverwandt; יָד mit יָדוֹם ist רָל, mit אֲבִירִין der engeren begrifflichen Verknüpfung halber רָל (wie

1) Dort (in Babylonien) — sagt R. Samuel bar Nachmani *Lev. Rabba* c. 33 — nennt man למלכיה אלהיהם die Könige Götter.

72, 13) vocalisirt. Es sind die bei den Proph., voran Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in denen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingepflanzt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

V. 5—7. Was nun v. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von v. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede v. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Gott selbst redet in v. 5 von den Richtern, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und spricht ihnen, der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiß, in v. 6 f. ihr Urtheil. Die Vv. 5^a sind absichtlich objektlos: es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, und ירעי lautet perfektisch in gleicher Weise wie ἐγρώχασι *noverunt*, vgl. 14, 1. Jes. 44, 18. So hat sich denn die göttliche Mahnung keines Erfolges zu versehen: sie gehen in diesem Zustande geistiger Finsternis weiter ihres Weges und zwar, was in dem *Hithpa.* liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten (vgl. 11, 3), gleichsam Pfeiler und Säulen (75, 4 vgl. Spr. 29, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Thora geregelten irdischen Verhältnisse ruht; ihre Uebertretung versetzt das Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, daß es seine freie Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome, es gibt einen עֲלִיִּין, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung, daß die Benennung אֱלֹהִים, die sie sich selbst geben, ihnen v. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde (Ew. Olsh.). widerlegt sich durch v. 6., wonach sie wirklich אֱלֹהִים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der Majestät, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verläugnet: sie sterben hin בָּאָדָם wie gemeine, durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (vgl. בָּנֵי אָדָם *opp.* בָּנֵי אִישׁ 4, 3. 49, 3); sie fallen, wie irgendeiner (בָּאָדָם vor בָּנֵים vgl. 1 S. 17, 36. Ob. v. 11 wie vor folg. Genit. Gen. 49, 16. Richt. 16, 7) der im Lauf der Geschichte durch Gottes Gericht gestürzten Fürsten (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwol *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

V. 8. Der D. schließt mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er im Geiste geschaut; er bittet Gott, selbst Gericht zu halten (שִׁפְטָהּ wie Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; er ist es ja dem es zusteht, Besitz zu ergreifen von allen Nationen (ἐθνη), sie sind

seine נַחֲלָה, er hat Erb- und Eigentumsrecht unter (LXX Vulg. nach Num. 18, 20 u. ö.) oder vielmehr an (אָ wie in אָשָׁל statt des Accusativ-Obj. Zach. 2, 16) sie alle — so möge er es denn richterlich zur Geltung bringen. Der Rückschluß von hier aus, daß der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte, ist irrig. Israel selbst, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volkstum verläugnet, ist ein גִּיּי wie die גִּיּים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

PSALM LXXXIII.

Kriegsgeschrei zu Gott wider verbündete Völker.

- 2 Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
- 3 Denn siehe deine Feinde machen Getös,
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
- 4 Wider dein Volk sinnen sie schlaun Plan
Und berathschlagten sich wider deine Verborgenen.
- 5 Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern tilgen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“
- 6 Denn sie berathen sich einmütiglich,
Wider dich Bündnis schließen sie:
- 7 Die Zelte Edoms und der Ismaéliter,
Moab und die Hagarener;
- 8 Gebäl und Ammon und Amalek,
Philistää mit den Bewohnern von Tyrus;
- 9 Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,
Leihen ihren Arm den Söhnen Lots. (*Sela*)
- 10 Thue ihnen so wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison!
- 11 Vernichtet wurden sie in Endor,
Wurden zu Dünger für Ackerland.
- 12 Mache sie, ihre Edlen, so wie Oreb und Seëb,
Und wie Sebach und Zalmunna ihre Gefürsteten alle,
- 13 Die da sprechen:
„Laßt uns erobern die Wohnplätze Elohims!“
- 14 Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vorm Winde!
- 15 Wie Feuer, Waldung verbrennend,
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
- 16 Also verfolge sie in deinem Sturme,
Und mit deiner Windsbraut überstürze sie!
- 17 Erfüll' ihr Angesicht mit Schande,
Daß sie suchen deinen Namen, Jahve!
- 18 Zuschanden und überstürzt mögen sie werden auf immer
Und beschämt und zu Grunde gehn
- 19 Und erkennen, daß du, dein Name, Jahve, du allein
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Der Schluß dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asafps. des Psalters. Der D. erhebt Hülfe gegen eine Menge von Völ-

kerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Die Liebhaber maccab. Ps. (Hitz. Olsh.) finden nach dem Vorgange van Tils und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. c. 5, was auch Grimm für richtig zu halten geneigt ist, und in der That ist die Todfeindschaft der ἔθνη κακίαν, die wir dort an allen Orten und Enden wie auf ein gegebenes Signal gegen das wieder selbständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstwußt gewordene jüdische Volk ausbrechen sehen¹, weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. Dillmann). Es gibt aber neben 1 Macc. c. 5 noch ein anderes Ereignis, auf welches der Ps. sich bez. läßt, nämli. der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josafats 2 Chr. c. 20., und auf dieses, wie uns dünkt, in verhältnismäßig zwangloser Weise. Denn der Ps. redet von einer eig. Ligue, während 1 Macc. c. 5 die einzelnen Völker unverbündet und nicht gemeinschaftlich losschlagen; sodann standen damals wirklich, wie der Ps. v. 9 voraussetzt, die Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter an der Spitze, während 1 Macc. c. 5 die Söhne Esau's voranstehen; drittens griff damals in Josafats Zeit wirklich, wie berichtet wird, ein Asafit, nämli. Jahaziël, in den Hergang ein, was, wie schon von Dathe und Hgst. bemerkt haben, mit dem **לֹאסֶף** merkwürdig zusammentrifft. Die damalige Ligue bestand nach 2 Chr. 20, 1 aus Moabitern, Ammonitern und einem Theile der **מְעִינִים** (wie nach LXX zu lesen) vom Hisma-Gebirge zwischen Aila und der Wüste Tih (DMZ XXIII, 572); aber v. 2 (wo ohne Zweifel **מֵאֲרָם** für **מֵאֲרָם** zu lesen ist) bringt noch die Edomiter hinzu, denn daß die Bevölkerung des Seir-Gebirgs dabei war, wird weiterhin v. 10. 22. 23 ausdrücklich gesagt. Freilich gesetzt auch, daß **יִשְׁמַעְאֵלִים** und **הַגִּרִּים** des Ps. sich als Auseinanderlegung der **מְעִינִים** ansehen läßt, was Josephos arch. 9, 1, 2 bestätigt, und daß **גִּבְלֵי** unter **הַר שְׁעָרִי** des Chronisten zu begreifen ist, was sich an dem noch

heute gebräuchlichen **جبال** bestätigt, bleibt es immer schwierig, daß der Ps. auch noch **עַמְלֹק**, **פְּלִשְׁתִּי** und **אֲשּׁוּר** nennt, deren dort unter Josafat keine Erwähnung geschieht. Aber diesen Schwierigkeiten halten bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 andere die Wage, daß nämli. in der Seleucidenzeit Amalekiter nicht mehr existirten und also auch wie sich erwarten läßt 1 Macc. c. 5 ungenannt bleiben; ferner daß dort auch von Moabitern keine Rede mehr ist, wenn auch einige früher moabitische Städte von Gileaditis genannt werden; drittens daß **אֲשּׁוּר** = Syrien (ein allerdings möglicher Wortgebrauch) in einer untergeordneten Stellung erscheint, während es doch die herrschende Macht war. Dagegen begreift sich bei der Bez. auf 2 Chr. c. 20 die Nennung Amaleks und dessen ausdrückliche Nennung läßt sich beim Chronisten in Erwägung von Gen. 36, 12 nicht sonderlich vermissen; Philistää, Tyrus und Assur aber stehen im Ps. am Ende und konnten auch schon wenn sie den südöstlichen Verbündeten Vorschub leisteten, ohne den Feldzug mitzumachen, als Beistand der eig. Unternehmer, der Söhne Lots, mitgenannt werden. Deshalb bleiben wir bei jener schon von Kimchi erkannten und von Keil Hgst. Movers anerkannten Beziehung des Ps. 83 (wie auch Ps. 48) auf den Nachbarvölkerbund gegen Juda unter Josafat.

1) Ueber die *ἑταῖροι Βαϊῶν* (*Beni Baijân*) 1 Macc. 5, 4 s. hinten den Excurs Wetzsteins, wodurch sich Hitzigs Vermutungen in DMZ XII, 323 und im Comm. erledigen.

V. 2—5. Möge Gott — bittet der D. — kein müßiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; **דָּמִי** (wobei **יָחִי** zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, **דָּרַשׁ** Gegens. des Redens (wobei vorausgesetzt, daß Gottes Wort zugleich That ist), **שָׁקַט** Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Fut. *jehemajûn* gibt der Begründung der Bitte äußerlichen, und daß Israels Feinde Gottes Feinde heißen, gibt ihr innerlichen Nachdruck. Zu **נָשָׂא רָשָׁע** vgl. 110, 7. **סֹרֵר** ist hier geheime Uebereinkunft und **יַעֲרִימִי**, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. **צָפִינִי** ist nach 27, 5. 31, 21 zu verstehen. Mit dem antikerem *Ni*. (v. 6) wechselt hier das *Hithpa*. **הִתְחַיֵּץ**. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des vom Weltleben sich ausschließenden und es verurtheilenden Separatisten-Volkes; **מִגֹּר** hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48, 2 heißt es mit Vertauschung eines Buchstaben **נִכְרִיחֶנּוּהָ**. Auch dieser Asafps. ist in nicht wenig Prophetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit v. 2., Jes. 17, 12 mit v. 3.

V. 6—9. Statt **לִבִּי זָחַר** 1 Chron. 12, 38 heißt es, indem **יָחִי** einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu **לִבִּי** hergibt, *deliberant corde und.* Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moabiter, die Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seir und die Mc'unäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine große Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des todten Meeres **מִצָּרִים** (wie v. 2 beim Chronisten für **מִצְרַיִם** zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom D. zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz. Die Zelte Edoms und der Ismaëlitzen sind (vgl. **أهل** Leute) die zeltweise lebenden selbst. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek, welches zur Zeit des Psalmisten noch existirte (denn die schließliche Vertilgung der Amalekiter durch die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. fällt in unbestimmte vorexilische Zeit), sind die aus den Gegenden östlich und südöstlich vom todten Meere. Die Ismaeliter hatten sich nach Gen. 25, 18 von Higâz aus durch die Sinaihalbinsel über die östlichen und südlichen Wüsten bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft verbreitet; die Hagarener zelteten vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead (1 Chr. 5, 10) gegen den Euphrat hin. **جبال عَدَن** heißt die Bevölkerung des im Süden des todten Meeres gelegenen, also des nördlichen seiritischen Gebirges. Sowol Gebäl als auch, wie es scheint, das hier nach Gen. 36, 12 (vgl. Jos. *ant.* 2, 1, 2: *Ἀμαληκίτις* ein Theil Idumäa's) gemeinte Amalek gehören zu dem weiten Kreise von **עֲדָוִים**. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen; zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht auftretend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstär-

kend (s. über זרוע Arm = Beistand Ges. *thes.* p. 433^b) und ihnen mächtigen Rückhalt gewährend. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Aufzählung zornig auf, in der folg. Str. entladen sich Verwünschungen.

V. 10—13. Mit פִּמְרֵן wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton בְּסִסְרָא בְּרִבִּין (nicht בְּסִסְרָא, wie Norzi angibt, der sich nicht recht auf die Metheg-Setzung versteht) auf den Sieg Barak-Debora's über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer er war. Das בָּ von בְּנַחֵל ist wie das von בְּדֶרֶךְ 110, 7: der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen Heeres fort. 'Ēndôr, beim Tabor und also unfern von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. אֶדְמָה, von dem in דָּם liegenden Wurzelbegriff des platt Deckenden aus die den Erdkörper flach überziehende Erddecke, also *humus* (wie אֶרֶץ *terra* und תֵּלָהּ *tellus*) bedeutend, klingt hier (vgl. 2 K. 9, 37) mit dem sachlich verwandten דָּמָן (v. דָּמַן) zus. In v. 12 wird auf den Sieg Gideons zurückgeblickt; 'Oreb und Zeëb waren שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., Zebah und Salmunnâ ihre Könige Richt. 8, 5 ff.¹ Das Fürwort geht in שִׁירָמוֹ dem Worte selbst wie Ex. 2, 6 voraus; die gehäuften Suff. *êmo* (*êmo*) geben der Verwünschung Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Ueber נְסִיךָ s. zu 2, 6. Mit v. 13 stimmt sachlich 2 Chr. 20, 11. נְאֻמֵּי אֱלֹהִים (vgl. 74, 20) heißt Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke gegeben.

V. 14—17. Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהֵי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גָּלְגַּל (v. גָּלַל *volvere*) bed. Rad und Wirbel, wie er beim Umschlagen des Windes zu entstehen pflegt, dann auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13.² קָשׁ (v. קָשָׁשׁ *qashsh*)

1) Die syrische Hexaplaris hat Hos. 10, 14 זַלְמִנִיז für זַלְמָן, ein von Geiger, DMZ 1862 S. 729 f. acceptirtes Quidproquo. Ueber die Bed. der obigen midianitischen Fürstennamen s. Nöldeke, Ueber die Amalekiter S. 9.

2) Saadia, welcher 77, 19 גָּלְגַּל als astronomischen Ausdruck mit الفلك Himmelssphäre übers., hat hier angeblich كالغرابلة, was eine aus غرابيل „Siebe“ oder „Handtrommeln“ erweiterte Pluralform wäre; es ist aber wie Jes. 17, 13

Cod. Oxon. كالغُرْبَالَة zu lesen. Das V. غُرْبَلٌ „sieben“ wird auf den Wind übertragen z. B. bei Mutanabbi (mit Wahidi's Comm. herausg. von Dieterici) S. 29 Z. 5 u. 6: „es ist als ob der Staub dieser Gegend, wenn die Winde darin hinter einander herstürmen, gesiebt مَغْرَبَلٌ (d. h. aufgewühlt und herumgewirbelt) würde, und mit anderer Begriffs- und Construktionswendung bei Makkarî I S. 102 Z. 18: es ist als ob ihr Erdboden durch Sieben vom Staube gereinigt worden wäre غُرْبَلَتْ (d. h. der

Staub davon durch Wirbelwinde hinweggefegt). Demgemäß bed. غُرْبَالَة zunächst

aridum esse) sind die trockenen Getreidehalme, sei es als stehen gebliebene oder, wie hier, als Strohhalme auf der Tenne oder auf dem Felde. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldungen wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so daß nur die kahlen Kegel stehen bleiben, soll sie Gott im Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild v. 15 wird von Jesaia 10, 16—19 ausgemalt; לֶהֱטֶה wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz v. 16 wandelt sich das Bild in ein verwandtes: der Zorn ist Glut (חֲרִיף) und Hauch (נִשְׁמָה Jes. 30, 33) zugleich. In 17^b tritt zu Tage, worauf die Endabsicht dieser Fluchworte geht: darauf daß alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Appreciation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang.

V. 18—19. Der Wunsch geht dahin, daß sie mitten im Untergang die Gnade Jahve's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur J. die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Neben נִשְׁמָה 19^a stellt sich שָׂמֶךְ als zweites Subj. (vgl. 44, 3. 69, 11). Im Hinblick auf 17^b hat יִרְדָּכֶם (wie 59, 14) nicht blos den Sinn strafrichterlichen Verspürens; die Erkenntnis zum Heil ist nicht ausgeschlossen. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, daß Jahve, daß der Gott der Offenbarung (שָׂמֶךְ) im Bewußtsein der Völker der Allerhabene wird.

PSALM LXXXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Gottes und nach dem Glücke,
dort zu wohnen.

- 2 Wie Lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heere!
- 3 Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem lebendigen Gott.
- 4 Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Wo sie untergebracht ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahve der Heere,
Mein König und mein Gott.
- 5 Heil den Bewohnern deines Hauses,
Noch werden sie dich preisen. (*Sela*)
- 6 Heil dem Menschen, der in dir seine Stärke hat:
Die Pilgerstraßen sind in deren Herzen.
- 7 Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln in Quellort sie es um,
Auch hüllts in Segnungen Saatregen ein.

als *n. vicis* das Herumwirbeln (des Staubes durch den Wind), dann in concretem Sinne den Wirbelwind, wie es Saadia gebraucht, indem er es zweimal für בָּכָא verwendet. So *Fleischer* gegen Ewald, welcher „wie der Kehrlicht“ übersetzt.

- 8 Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
9 „Jahve Elohim der Heere,
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!“ (*Sela*)
- 10 Du unser Schild, sieh drein, Elohim,
Und blicke auf das Antlitz deines Gesalbten!
11 Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;
Ich ziehe vor auf der Schwelle zu liegen im Hause meines Gottes,
Als zu wohnen in Zeiten des Frevels.
- 12 Denn Sonne und Schild ist Jahve Elohim.
Gnad' und Ehre spendet Jahve,
Versagt nicht Gutes in Redlichkeit Wandelnden.
- 13 Jahve der Heere,
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Mit Ps. 83 ist der asafische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den letzten korah. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4, 597), daß Niemand mit meinen *Symb.* p. 12 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein daß der D. zweimal אֱלֹהִים gebraucht und zwar v. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יְהוָה sagen müßte: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen, welche so gehäuft sind, daß צְבָאוֹת ה' dreimal und einmal das spezifisch elohistische צְבָאוֹת ה' אֱלֹהִים vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits bei seinem Seitenstück Ps. 42—43 gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jahve's Heiligtum, welche dorthin aus der Ferne sich sehnt und alle Gleichbeglückten, die dort ihre Heimat haben, selig preist. Das Gebet gestaltet sich zur Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen.¹ Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jahve der Heere, den himmlischen König, liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligtum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten! Mit ihm theilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unaufhörlich die eigne zusammen.

Dem Sangmeister auf der Gittith — lautet die Aufschrift — von Benê-Korah, ein Psalm. Ueber בְּנֵי-קֹרַח s. zu 8, 1. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 3. 5. 2 | 5. 5. 5. 3. 2.

V. 2—5. Wie geminnt und minnewerth יְרִירוֹת ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43, 3) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes, näml. die sionitische hienieden! Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn entkräftet und entfärbt (נָכַסָּה v. נָכַסָּה *deficere, deli-*

1) Anders Nic. Nonnen in seiner *Diss. de Tzippor et Deror etc.* 1741: er betrachtet als Subj. des Ps. einen der unter Josafat 2 Chr. 19, 4 zur Gemeinschaft des wahren Gottesdienstes zurückgeführten Efraimiten.

quium pati 17, 12¹⁾ und verzehrt (כָּלָה wie Iob 19, 27); dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuß zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bittersüße Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63, 2). Die Nennung der „Vorhöfe“ (außer dem Davidsps. 65, 5 nur in anonymen) schließt die Bez. auf den sionitischen Zelttempel nicht aus; das Stiftszelt hatte allerdings nur Einen קֹדֶשׁ, die Einrichtung des dav. Zelttempels aber ist uns ja unbekannt und es läßt sich sicheren Spuren nach²⁾ annehmen, daß er prächtiger und geräumiger war, als die alte Stiftshütte, welche in Gibeon blieb. In v. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֶת־מִצְבְּחוֹתָיָה, ohne einen Zwischengedanken ergänzen zu müssen (Hupf.), wie בָּרָא (mit *Dag. forte conj.* wie בָּרָא Gen. 19, 38, s. die Regel I S. 395 Anm. 1) und הָן als nähere Angabe des Objekts, auf welches der D. abzielt, von מִצְבְּחוֹתָיָה abhängig macht. Die Altäre also oder (was dies, ohne daß man אֶת präpositionell zu fassen braucht, besagen will) der Bereich, Bezirk der Altäre Jahve's — dies ist das Haus, dies das Nest, welches Sperling und Schwalbe für sich und ihre Jungen gefunden haben. Der D. sagt damit nur indirekt, daß Vögel sich am Tempelhause angebaut ohne Anlaß zu der Erörterung zu geben, ob das in Wirklichkeit stattgefunden — mit dem Vogel, der an der Stätte der Altäre Jahve's im Tempelvorhof und Tempelhause ein trauliches Heim gefunden, meint er sich selbst. צִפּוֹר (v. צִפּוֹר צִפּוֹר pfeifen) ist allgem.

Name pfeifender, zwitschernder Vögel, bes. des Finken³⁾ und des Sperlings, wie LXX hier übers. דְּרוֹר nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צִפּוֹר דְּרוֹר (= סְמִינִיָּה) genannt wird und von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge den Namen zu haben scheint (vgl. arab. *jadurru* vom Pferde: es schießt gerade aus); Saadia übers. *dûrîje*, was der in Palästina und Syrien übliche Name des Sperlings, ein mit דְּרוֹר nichts zu schaffen habendes Wort (s. hinten den Excurs Wetzsteins). Nachdem der D. gesagt hat, daß sein ganzes Sehnen nach dem Heiligtum gehe, fügt er hinzu, daß dies auch nicht anders sein könne (כִּי, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33.

1) Anders Fleischer, welcher von der Grundbed. *scindere* ausgeht, wonach

כֶּסֶף Silber wie كَسَفَ *segmentum* bed.: vom Mutterstein abgetrenntes Metall, synon. فَضَّة (s. oben I S. 204) und ذُقْرَة (mittelst Spitzhaue vom Klumpen abge-

trenntes Stück Silber). Das Eklipsiren (كَسَفَ *defecit sol, luna*) ist hienach als Riß (gewaltsame Unterbrechung) des Sonnen- oder Mondscheins gedacht. Aber auch von der Grundbed. des Spaltens aus gelangt man zu dem Begriffe des Sehnsens nur durch den Mittelbegriff des Abfallens und Schwindens hindurch, welchen das gleichfalls vom Eklipsiren gebräuchliche خَسَفَ darstellt.

2) s. Knobel zu Exodus S. 253—257, bes. S. 255.

3) s. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853 S. 117.

Ew. §. 352^b): er, der Sperling die Schwalbe, hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jahve's der Heere, seines Königs und Gottes (44, 5. 45, 7), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschließt. Der Zusatz: woselbst (אֵיךְ wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, daß die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels כֹּהֲנֵי כֹהֵן hießen, der levitische D. meint sich mit seiner Familie: Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glücklich also diejenigen, die des Glückes genießen, das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. עִיר (der Grundbed. nach Wiederkehr und dann Fortdauer) bed. hier nicht „fort und fort“ Gen. 46, 29., wofür חֲמִיר gesagt sein würde, sondern „noch“ wie 42, 6.; das Verhältniß von 5^b zu 5^a ist also wie 41, 2. Die Gegenwart ist finster, aber noch wird es dahin kommen, daß die Hausgenossen Gottes (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph. 2, 19) ihn als Helfer preisen. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vornehmend.

V. 6—13. Diese 2. Hälfte nimmt das אֵיךְ der distichischen Epode (ἐπωδὸς) der 1. auf und schließt sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an. Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der D. nach Zion, seiner wahren Heimat, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke (עִז nur hier plene) in Gott hat, so daß also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist. Was 6^b sagt, eignet sich minder, Gegenstand der Seligpreisung als Folge jenes seliggepriesenen Verhältnisses zu Gott zu sein. Das Folg. zeigt, daß man מַסְכִּיחַ (wofür Hupf. בִּסְכִּיחַ, was „Zuversicht“ bedeuten soll) nicht nach Jes. 40, 3f. oder irgendwie als ethisches Begriffsbild (Venema Hgst. Hitz. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 vgl. Jer. 31, 21 mit AE Vatablus u. den Meisten von den gen Zion führenden Straßen, aber nicht mit Bezug auf die Heimkehr aus dem Exil, sondern auf den Festbesuch: die Wallfahrtsstraßen mit ihren einzelnen Stationen liegen solchen beständig im Sinne. Und sie werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese (יִשְׁרָאֵל) in einen Quellort, ihre freudige Hoffnung und die unendliche Schönheit des aller Mühsal werthen Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּבָא bed. nicht „Thal des Weinens“ (LXX Aq. Hier. Syr. Lth.) wie zuletzt Hupf. und Moll, obwol Burckhardt ein وادی (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand; „Weinen“ heißt im Hebr. בָּכָה, בָּכָה, nicht בָּבָא. Renan im 4. Cap. seiner *Vie de Jésus* versteht darunter die letzte Station derer die von Nordpalästina diesseit des Jordans nach Jerusalem reisen: *Ain el-Haramîje* in einem engen und düsteren Thale, wo aus Felsen, in welche Gräber gehauen

sind, ein schwarzes Wasser hervorfließt, so daß also עַמֶּךָ הַבָּכָה Thal der Thränen oder der sickernden Wasser bed. Aber auch solches Tröpfeln aus Gestein heißt Iob 28, 11 בָּכָה nicht בָּכִי. Dieses ist der Sing. zu בָּכָאִים 2 S. 5, 24 (vgl. צָבָאִים, נָבָאִים 103, 21), dem Namen eines Baumes, nach den alten jüd. Lexikographen des Maulbeerbaums (talm. תות הדי), aber der Bezeichnung nach eines solchen dem eine Flüssigkeit entquillt, und ein solcher ist der בָּכָא, eine Art des *Baschâm* oder Balsambaums (DMZ XXIII, 188), welche besonders in dem dürrn Thale von Mecca häufig ist und also auch einem dürrn Thale des h. Landes den Namen geben konnte (s. Winer RW u. *Bacha*), nach 2 S. 5, 22—25 einem, wie es scheint, zu dem Thalzuge gehörigen, welcher von der philistäischen Küste nach Jerusalem führt. Was in Stellen wie Jes. 35, 7. 41, 18 die Allmacht Gottes wirkt, der sein Volk gen Zion heimführt, das erscheint hier als Wirkung der Glaubensmacht derer, welche, das gleiche Wanderziel im Auge, das unfruchtbare Thal durchziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein daß ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen: ein milder Regen, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, füllt von oben hernieder und hüllt es (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein (רִצְיָה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen, vgl. zum Bilde 65, 14); die dürre Steppe prangt in blumenreichem Festgewande (Jes. 35, 1 f.), nicht in äußerer, aber für sie in nicht minder wahrer geistlicher Wirklichkeit. Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maße abnimmt, als größer und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (vgl. zum Ausdruck Jer. 9, 2. 12, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. zur Sache Jes. 40, 31. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigende, je näher sie dem ersuchten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschar (diese ist Subj. zu רִצְיָה), von Kraft zu (אֵל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu (אֵל) für das sonst übliche אֱלֹהִים-בְּיִי Elohim in Zion. An diesem Endziele angelangt, schützt die Pilgerschar in solchen Gebetsworten wie v. 9 ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott ihre mitfühlenden Töne. Der D. aber, der im Geiste mitgewallfahrtete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher der weit davon abgelegenen Gegenwart bewußt und fleht in der folg. Str. um Abhülfe. מִיָּנִי nennt er Gott (wie 59; 12), denn ohne dessen Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (רָאָה so absolut wie 2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und anblicken das aus tiefer Schmach zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Daß מִיָּנִי nicht nach 89, 19 vgl. 47, 10 gegen die Acc. als Obj. zu רָאָה anzusehen ist, zeigt die Wortstellung, denn warum hieße es sonst nicht אֱלֹהִים רָאָה מִיָּנִי? Die Begründung v. 11 setzt es außer Zweifel, daß wir einen Ps. der absal. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich (vgl. Davids Wort 2 S. 15, 25)

dem Heiligtum zurückgegeben. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen gilt ihm für besser als tausend andere (מִצֵּלָה mit *Olewejored* und vorausgehendem Klein-*Rebia*); er zieht es vor sich hinzulegen auf die Schwelle (vgl. über die Bedeutsamkeit dieses מִסְתַּחֲפֵף im korahitischen Munde I S. 332) im Hause seines Gottes, als innen zu wohnen (דָּוָר wie ,*herumgehen, hin- und hergehen conversari*) in der Gottlosigkeit Zelten (nicht „Palästen“, wie sich erwarten ließe, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie nichtig ist der Genuß und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jahve Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, daß Gott in der h. Schrift (vgl. Sir. 42, 16) geradezu Sonne שֶׁמֶשׁ genannt wird. Schild heißt er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חַן und כְּבוֹד besonders, dem sanften und niederwältigenden Licht der Charis und Doxa vom Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmittheilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht בְּרַחֲמִים (= בְּרַחֲמֵי רַחֲמִים 101, 6 vgl. zu 15, 2) Wandelnden. Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strophe und Antistrophe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzweifacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluß-Achre folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlußfall in harrende Stille.

PSALM LXXXV.

Des vormals begnadigten Volkes Bitte um Wiederbegnadigung.

- 2 Du hast begnadigt, Jahve, dein Land,
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
- 3 Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,
Bedeckt alle ihre Sünde — (*Sela*)
- 4 Hast eingezogen all deinen Grimm,
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.
- 5 Bring uns wieder, Gott unseres Heils,
Und brich deinen Unmut gegen uns.
- 6 Willst du auf ewig wider uns zürnen,
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
- 7 Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,
Daß dein Volk sich freue deiner?
- 8 Laß uns sehen, Jahve, deine Gnade
Und dein Heil verleihe uns.
- 9 Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahve — —
Ja er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen;
Daß sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit!
- 10 Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,
Daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
- 11 Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.

- 12 Wahrheit wird aus dem Lande sprossen
 Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
 13 Jahve wird darreichen alles Gute,
 Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht
 14 Gerechtigkeit wird vor ihm einhergehn
 Und achten auf den Weg seiner Schritte.

Der 2. Theil des B. Jesaia ist für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Ergebnisse des Exils entsiegelten diese große einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmensammlung, welche uns theils durch ihren schwunghaften anmutigen durchsichtigen Stil, theils durch ihre allegorisirende Bildrede, theils durch ihre großen prophetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterjesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jahveps. (mit Ps. 84 sich berührend in v. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 — sagt Dursch — auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Dagegen behauptet Hgst.: „Der Ps. trägt gar keine gesch. Erklärung“ und weiß nur dies Eine gewiß, daß sich v. 2—4 nicht auf die Befreiung aus dem Exil bez. Aber ein zeitloses Formular ist auch dieser Ps. nicht, sondern hat einen zeitgesch. Grund und Boden, und allerdings lauten v. 2—4 wie aus dem Munde des seinem Vaterlande zurückgegebenen Volkes.

V. 2—4. Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit. Die sechs Perf. sind, da nichts vorausgeht, was sie modificiren könnte, Erinnerung an früher Erlebtes oder auch an eben Erlebtes, ohne daß aber, wie Hitz. annimmt, v. 5—8 die vorausgegangene Bitte darum ist und v. 9 sich auf den Wendepunkt ihrer Erhörung zurückversetzt — eine rückgängige Bewegung, welche unwahrscheinlicher ist, als daß mit שׁוּבָנִי v. 5 zur Bitte um Vollendung des begonnenen Wiederherstellungswerks übergangen wird. שׁוּבָנִי (שׁוּבָנִי), hier von Aufhebung eines nationalen Zorngerichts gesagt, ist eigentlich, nicht bildlich (s. 14, 7) gemeint. רָצִיָּה c. acc. Wolgefallen an jemandem haben u. beweisen, wie in dem gleichfalls korahitischen Klageps. 44, 4 vgl. 147, 11. In 3^a ist die Sünde als Gewissenslast, in 3^b als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Str. ein im Sinne des אֲשֶׁרִי 32, 1. In 4^a erscheint Gottes זַרְחָה d. i. eingeschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (זָסַח wie Jo. 4, 15. Ps. 104, 29. 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4^b dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er הָשִׁיב Kehrum macht (Hi. als innerlich transitiv wie Ez. 14, 6. 21, 35 vgl. das Kal Ex. 32, 12) d. i. seiner Bethätigung die entgegengesetzte Wendung gibt. Kimchi's Erklärung: „du hast vom Lodern zurückgerufen deinen Zorn“ ist unnöthig und gegen die Accente.

V. 5—8. Das Volk hat die Endschaft des Strafzustandes des Exils, die Befreiung aus Babel, der weissagungsgemäß fallenen, die Rückkehr auf heimischen Boden, das Wiedererstehen Jerusalems hinter sich. Daß aber das alles nur der Anfang der erhofften Erlösung war, folgte

schon daraus, daß das wiederhergestellte Volk nur ein kleiner Theil des Gesamtvolkes war und daß auch dieser heimgekehrte Theil noch lange nicht einen selbständigen Staat bildete, und wie die Sünde unter ihnen fortwucherte und sie unter den Fluchbann verhaftete, zeigen die Strafreden der drei nachexilischen Propheten. So war also שׁוּבֵנוּ bring uns wieder der rechte Grundton fortgehenden Gebets, mochte das Volk auf heimischem Boden sich selbst ansehen, oder die noch nicht heimgekehrte Diaspora draußen unter den Heiden. Der Uebergang von den rückblickenden Perfekten zur Bitte angesichts der immer noch unvollendeten, ja durch eigne Sünde eher rückwärts als vorwärts rückenden Wiederherstellung ist also wol vermittelt, und man braucht שׁוּבֵנוּ nicht nach Ges. §. 121, 4 im Sinne von (אֵלֵינוּ) שׁוּב לָנוּ kehre wieder zu uns zu fassen, zumal da das vorausgegangene שׁוּבָה (vgl. Nah. 2, 3) den transitiven Sinn näher legt, welcher auch Jes. 52, 8., da dort bei intransitivem Sinne לָצִיחַ statt צִיחַ zu erwarten war, vorzuziehen ist; das Suff. von שׁוּבֵנוּ hat wie alle Suff. des Imper. obj. Sinn (ohne solche Unterscheidung wie im Inf. בְּשׁוּבֵנוּ und בְּשׁוּבָנוּ Ez. 47, 7). Man sieht aus dieser Str., daß der Ps. in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äußern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheißenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. Zu עָמָנוּ (in Verhältnis und Verhalten zu uns) bei פָּעֲסָה vgl. Iob 10, 17 und zugleich zu הִפֵּר 89, 34. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheißung erinnernden Frage v. 6 hat מִשֶּׁהָ wie 36, 11 die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7^a ist wie 71, 20 vgl. 80, 19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. §. 142. הִשָּׁעָה v. הִשָּׁעָה wie קָצַפָּה 38, 2 hat ע (vgl. die Flexion von פָּרַר und רָחַ) statt des י in אֵלֵינוּ הִשָּׁעָה. Auf dieses Attribut Gottes greift die Bitte hier am Schlusse der Str. folgernd zurück.

V. 9—11. Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber. Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie Habakuk 2, 1. Neben אֲשַׁמְעָה findet sich die LA אֲשַׁמְעָה, s. zu 39, 13. Die Verbindung הָאֵל ה' ist appositionell, wie הַמֶּלֶךְ ה' Ges. §. 113. Mit כִּי wird weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, vielmehr wird daß Gott rede aus dem was er zu reden hat bestätigt. Friede ist der Inhalt dessen was er zu seinem Volke und zwar (specificirendes י) zu seinen Frommen spricht, aber mit Beifügung einer Warnung. אַל ist dehortativ. Daß das *ah* von לִבְכֶּלָה wie in לִשְׂאוֹלָה 9, 18 das locative sei, ist bei diesem ethischen Begriff nicht anzunehmen; בְּכֶלָה verhält sich zu בְּכָל wie Thorenstück zu Thorheit. Das gegenwärtige Misgeschick ist, wie sich hier andeutet, die verschuldete Folge thörichten Handelns. In v. 10 ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Was mit הִשָּׁעָה gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perfekten der Thatsächlichkeit besondert. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32, 16 f. 45, 8. 59, 14 f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit macht sich im Lande wieder heimisch. Auf den

Straßen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue wie ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wolfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen da, näml. sich einander, liegen sich also liebend in den Armen.¹ Irrig Moll nach Hupf.: sie sind zusammengefügt, vielmehr: sie fügen zusammen, näml. Mund und Mund.

V. 12—14. Der D. führt dieses liebliche Zukunftgemälde weiter. Nachdem Gottes אֱלֹהִים d. i. Verheißungstreue herniedergethaut ist, sproßt aus dem Lande אֲדָמָה d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und צְדָקָה Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. וַיֵּן v. 13 setzt die zwei Aussichten in Wechselbeziehung (vgl. 84, 7); es steht einmal statt zweimal. J. reicht dar הַטֵּיב alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt, und das Land, dem entsprechend, reicht dar רְבִילָה den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheißung Lev. 26, 4). J. ist selbst im Lande gegenwärtig: Gerechtigkeit schreitet als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit צְדָקָה setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, folgt ihm also unzertrennlich. וַיֵּן steht einmal statt zweimal; die Constr. ist wie 65, 12. Gen. 9, 6 gewissermaßen attraktionell. Da es weder צְדָקָה (50, 23. Jes. 51, 10) noch רְבִילָה (Jes. 49, 11) heißt, so liegt es nahe, so zu erklären, und gibt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Faßt man aber, was wir vorziehen, וַיֵּן wie z. B. Iob 4, 20 im Sinne von הַטֵּיב, mit folg. לְ etw. aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20) — Schrader liest in gleichem Sinne וַיֵּן —: so entgehen wir der immerhin anstößigen Hinzudenkung eines zweiten וַיֵּן, und der Ged. welchen die andere Erklärung ergibt wird verinnerlicht: die Gerechtigkeit schreitet vor J. her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren.

PSALM LXXXVI.

Gebet eines verfolgten Frommen.

- 1 Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
Denn elend und arm bin ich.
- 2 Beware meine Seele, denn fromm bin ich,
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Der dir zuversichtlich anhängt.

1) s. über die aus dieser Psalmstelle: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* erwachsene und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangene schöne Parabel des h. Bernhard von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Versöhnungswerke Pipers Evangelischen Kalendar 1859 S. 24—34 und die den ἀσπασμός der δικαιοσύνη und εὐφροσύνη darstellende schöne Miniature eines griech. Psalters 1867 S. 63.

- 3 Sei mir hold, HErr,
Denn zu dir ruf' ich den ganzen Tag.
- 4 Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn zu dir, HErr, 'erheb' ich meine Seele.
- 5 Denn du, HErr, bist gut und gernvergebend,
Und groß an Gnade allen die dich anrufen.
- 6 Vernimm doch, Jahve, mein Gebet
Und horche auf den Ruf meiner flehentlichen Bitten.
- 7 Am Tage meiner Noth ruf' ich dich,
Denn du wirst mich erhören.
- 8 Keiner ist dir gleich unter den Göttern, HErr,
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
- 9 Alle Nationen, die du gemacht, werden kommen und anbeten vor dir, HErr,
Und Ehre geben deinem Namen.
- 10 Denn groß bist du und wunderthätig,
Du, du bist Gott alleine.
- 11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
Ich möchte wandeln in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen.
- 12 Ich will dir danken, HErr, mein Gott, mit ganzem Herzen,
Und will ehren deinen Namen auf ewig,
- 13 Daß deine Gnade groß über mir
Und hast gerissen meine Seele aus tiefster Hölle.
- 14 Elohim, Uebermütige haben sich wider mich erhoben,
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
- 15 Aber du, HErr, bist ein Gott barmherzig und huldvoll,
Langmütig und groß an Gnad' und Wahrheit.
- 16 Wende dich zu mir und sei mir hold,
O leihe deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
- 17 Tue an mir ein Zeichen zum Guten,
Daß es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Daß du, Jahve, mir beigestanden und mich getröstet.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 2 חסיד mit 85, 9; 86, 15 חסיד יאמר mit 85, 11) Ps. לריד eingeschaltet, der nur als aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen so heißen kann. Der Verf. kann sich weder mit David noch mit den Verf. solcher Ps. wie 116. 130 an dichterischer Befähigung messen. Sein Ps. ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur ארני betitelt ist. Er hat die Eigentümlichkeit, daß siebenmal der Gottesname ארני vorkommt¹, wie in Ps. 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise. Oder nicht? Hupf. macht zu dieser unserer Bem. ein Ausrufungszeichen und auch Moll erscheint sie zu kühn, aber sie registriert ja nur einen unleugbaren Sachverhalt.

V. 1—5. Die Bitte um Erhörung lautet wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b wörtlich wie 40, 18. Sie besondert sich dann zur Bitte um Be-

1) Denn auch in v. 4 (wo Heidenh. ירור) und v. 5 (wo Plantin Norzi Nissel ירור) ist ארני (Bomberg Hutter u. s. w.) die echte LA. Beide Gottesnamen v. 4 u. 5 gehören zu den 134 ירני. Der Gottesname ארני, der geschrieben steht und nicht bloß dem ה substituiert wird, heißt nämlich in der Sprache der Masora ירני (der wahre und wirkliche).

wahrung (שְׁמֵרָה wie 119, 167., obwol Imper., *schām'rah* zu lesen, vgl. 30, 4 מִיִּרְדֵּי, 38, 21 רָדַף oder רָדַף und das zu 16, 1 שְׁמֵרָה Bemerkte), denn er sei der Hülfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חֲסִיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֲסִיד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwerth. In v. 2 vernimmt man die Klänge von 25, 20, 31, 7., in v. 3 von 57, 2 f.; die Begründung 4^b ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch 130, 6. Was dieser kleinere adonajische Ps. 130 v. 4 sagt, ist hier abbrevirt in dem ἄπ. γεγο סָלַח (v. סָלַח welches sich zu שָׁלַח wie *remittere* zu *mittere* verhält, וְסָלַח שָׁלַח locker hangen lassen χαλᾶν). Der HErr ist טוֹב gut d. i. ganz und gar Liebe und ebendeshalb auch vergebungswillig und groß und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anfang der folg. Gruppe klingt mit Ps. 130 v. 2 zusammen.

V. 6—13. Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: v. 7 nach 17, 6 u. a. St.; 8^a aus Ex. 15, 11 (vgl. 89, 9), wo בָּאֱלֹהִים, wofür hier בָּאֱלֹהִים (nicht בְּאֱלֹהִים was immer nur vom wahren Gott gesagt wird, vgl. לְאֱלֹהִים Ex. 22, 19 *Dñs* und dagegen לְאֱלֹהִים *Deo*); 8^b nach Dt. 3, 24; v. 9 nach 22, 28.; 11^a aus 27, 11.; 11^b aus 26, 3.; v. 13 פְּתַח־פִּתּוּחַ aus Dt. 32, 22., wo dafür פְּתַח־חַיִּים, wie 130, 2 פְּתַח־חַיִּים (Flehetgebet) für פְּתַח־חַיִּים (flehentliche Bitten), und auch v. 10 vgl. 72, 18 ist vorgefundene doxologische Formel. Die Verbindung בְּחַיִּים ist wie 66, 19. Aber obwol meist nur in älteren Gebetsworten sich ergehend, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn verbindet sich v. 9 die Aussicht auf Anerkenntnis des Unvergleichlichen in der Völkerwelt — diese klare unverblünte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparall. zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht“ — sie haben ihr Sein von dir und obwol sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewußtsein. כְּלִי-גִידִים sind, da der Art. fehlt, Nationen aller Sippen (Länder und Volkstümer), vgl. Jer. 16, 19 mit Ps. 22, 18., Tob. 13, 11 ἔθνη πολλά mit ebend. 14, 6 πάντα τὰ ἔθνη. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte v. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum*. Mit Recht hat Lth. die Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (A. ἡδύνη von ἡδύνη) verlassen. Der Sinn ist aber nicht sowol: erhalte mein Herz bei dem Einigen, als: richte alle seine Kräfte und concentrirte (A. μονάχωσον, S. ἐνωσον) sie auf das Eine. Wie die Rettung aus פְּתַח־חַיִּים gemeint ist, für welche der D. sich dankbar zu erweisen inforall verspricht (כִּי v. 13 wie 56, 14), zeigt die folg. Gruppe. פְּתַח־חַיִּים bed. nicht das unten gelegene Todtenreich — denn das Adj. פְּתַח־חַיִּים oder פְּתַח־חַיִּים hat wie עֲלִי und עֲלִיִּין immer den relativen Sinn von *inferior* oder *infimus* (Kamphausen zu Dt. 32, 22) — sondern die unterste Hölle *ima Orci*, wie Volck im Dt. a. a. O. übers., denn wenn auch nicht gerade Strafen und Abtheilungen des Strafbestandes unterschieden werden, so doch der Abgrund an sich und dessen äußerste Tiefe; auch Ez. 31, 14 ist אֶרֶץ פְּתַח־חַיִּים nicht die Erde drunten — das Erdinnere, sondern die unterste Erde d. i. des Erdinnern Unterstes.

V. 14—17. Die Situation ist wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein Verfolgter, in steter Todesgefahr Schwebender. Er hat 14^{ab} mit Beibehaltung des אֱלֹהִים als Eigennamens Gottes (vgl. dagegen v. 8. 10) aus dem eloh. Ps. 54, 5 entlehnt, אֱלֹהִים aber in יְיָ abgeändert, hier wie Jes. 13, 11 (vgl. aber eb. 25, 5) Wechselwort zu עֲרִיצִים. In v. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das große Selbstzeugnis Jahve's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung v. 16 kehrt 116, 16 (vgl. Weish. 9, 5) wieder. „Sohn deiner Magd“ nennt sich der D. als in das Knechtsverhältnis zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֶדְנִי! Er ist vom Mutterschoße her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wunderbares Eingreifen zu seinen Gunsten erwarten kann. Ein „Zeichen zum Guten“ ist eine sonderliche Fügung, aus der ihm erhellt daß Gott es gut mit ihm meine; לְטוֹבָה wie im Munde Nehemia's 5, 19. 13, 31., Ezra's 8, 22 und auch schon bei Jer. und früher. יְיָ בְּשֵׁנִי ebenso zwischensätzlich wie Jes. 26, 11.

PSALM LXXXVII.

Die Neugeburtsstadt der Völker.

- 1 Seine Gegründete auf heiligen Bergen —
- 2 Lieb hat Jahve Zions Thore
Vor allen Wohnungen Jakobs.
- 3 Ehrenreiches ist ausgesagt von dir, du Gottesstadt! (*Sela*)
- 4 „Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;
Siehe Philistäa und Tyrus samt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst.“
- 5 Und zu Zion wird einst gesagt:
Männiglich ist geboren in ihr
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
- 6 Jahve wird zählen indem er aufschreibt die Völker:
Der da ist geboren daselbst. (*Sela*)
- 7 Und singend wie tanzend (sagen sie):
All meine Quellen sind in dir!

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein proph. Ps. in dem bis zur Räthselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Stile (Euseb.: *σφόδρα αἰνυγματούδης καὶ σκοτεινῶς εἰρημένος*), in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schau-stellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, daß 1^b auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das Ganze durch feierliche Angabe seines Gegenstandes eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen יְיָ dort entspricht hier das dreimalige רַבֵּךְ.

Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jahve's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des D. sich gewiß an einer verheißungsreichen, solche Zukunft in ihrem Schoße tragenden Gegenwart gestaltet hat, so liegt die Vermutung nahe (Thol. Hgst. Vaih. Keil u. A.), daß der Ps. gedichtet worden ist, als in Folge der Vernichtung des assyr.

Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für J. und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hizkia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hizkia's dem Könige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 noch nicht neben Aeg. Babel, sondern Assur.

V. 1—4. Der D. ist versunken in Betrachtung der Herrlichkeit einer Sache, die er anhebt zu preisen, ohne sie zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst מְבֻסָּר und מְבֻסָּר üblich ist) seine Gründung (n. d. F. מְבֻסָּר poetisch für יסוד, Festlegung, dann Festgelegtes = Fundament) — der Sinn bleibt der gleiche, aber die nähere Angabe des Obj. mit מְבֻסָּר schließt sich leichter bei der participiellen Fassung an. Das Suff. geht auf J. und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. Ob der Satz als Nominalsatz gefaßt ist (so z. B. Baur: Die von ihm Gegründete ist auf heiligen Bergen) oder nicht, läßt sich den Accenten nicht absehn. Da es indes nicht יסודו בהררי קדש heißt, so ist יסודו בהררי קדש vorausgestelltes Obj. (was die Syntax gestattet Ew. §. 309^a und hier der Gegensatz zu den andern Wohnungen Jakobs mit sich brachte) und in 2^a ordnet sich אֶהְיֶה in ähnlichem Umschlag der Rede wie Jer. 13, 27. 6, 2 ein neues sinnverwandtes Obj. unter, wie in 72, 17^b das Subj. sich ein neues Prädicat gibt und das andere Präd. subjektlos zurückläßt. Mit Hupf. Hofm. die Versabtheilung ändernd (seine Gründung oder Gegründete auf h. B. hat J. lieb) beraubt man v. 2 seines Kopfes. Schon jetzt überragt die (auf drei Seiten von tiefen Thälern umgebene) gottgegründete Stadt, deren fester sichtbarer Grund die Erschöpfung ihres unvergänglichen inneren Wesens ist, alle übrigen Wohnorte Israels; J. steht in dauerndem treuen Liebesverhältnis (אֶהְיֶה, nicht 3 *pr.* אֶהְיֶה) zu den Thoren Zions: diese werden zur Umschreibung Zions genannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt viel und gern durch ihre Thore geht, viell. schon im Vorblick auf die in sie eingehen sollende Fülle der Heiden. In v. 3 übers. LXX richtig, zugleich syntaktisch entsprechend: *Λεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ*. Die Verbindung eines plur. Subjekts mit sing. Präd. ist auch sonst übliche Syntax, sei es daß das Subj. als Einheit in Form der Mehrheit gedacht ist (z. B. 66, 3. 119, 137. Jes. 18, 8) oder daß es sich im Verfolg des Gedankens individualisirt (wie wol Gen. 27, 29 vgl. 12, 3); möglich aber auch daß מְבֻסָּר den Werth eines activen Praesens mit allgemeinstem Subj. hat (vgl. Mal. 1, 11) und נִכְבְּדוֹת Objektsacc. ist (Ew. §. 295^b). דָּבָר bei דָּבָר kann Ort oder Werkzeug, Inhalt und Objekt der Rede (z. B. 119, 46), aber auch die Person, gegen welche die Rede geht (z. B. 50, 20) oder um welche sie geschieht (wie die des Freiers an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens 1 S. 25, 39. Hohesl. 8, 8 vgl. zur Constr. 1 S. 19, 3) bed. Hier denkt der D. ohne Zweifel an die Verheißungsworte von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit:

Herrliches ist geredet d. h. liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Der herrliche Verheißungsinhalt wird nun entfaltet und zwar in lebendigster Unmittelbarkeit: Jahve selbst nimmt das Wort und spricht den heilwärtigen herrlichen Weltberuf seiner Erkornen und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. **רַחֵם** ist Aegypten wie 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9., die südliche Weltmacht, und **בָּבֶל** die nördliche. **הַיָּמִין** wie häufig von lauter Jer. 4, 16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45, 18.; „schriftlich eintragen oder verzeichnen“ bed. es nicht, denn der Amtsname **מִזְכֵּיר**, den man dafür anführt, bez. den Reichsgeschichtschreiber als den welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtnis festhält. Es ist also unmöglich mit Hofm. zu übers.: ich werde beischreiben Rahab und Babel denen die mich kennen. Ueberh. wird mit **ל** nicht gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig, sondern wofür oder als was (vgl. 2 S. 5, 3. Jes. 4, 3) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche declarirt werden sollen: J. vollendet was er selbst gewirkt indem er sie öffentlich und feierlich für seine Kenner erklärt d. h. für solche die um ihn als ihren Gott erlebnisweise (s. 36, 11) wissen. Danach ist klar, daß auch **יְהוָה יִלְדֵּם** die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit **הַיָּמִין** hinweist: das kriegslustige Philistää, das reiche stolze Tyrus und das abenteuerlich gewaltige Aethiopien (Jes. c. 18). **יְהוָה** geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk (vgl. **יְהוָה הָעָם** Jes. 23, 13), indem es sie je einzeln ins Auge faßt. Und **שָׁם** weist auf Zion: die unvermittelt eintretende Rede Jahve's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des Dichters und Sehers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66, 7. 54, 1—3.; es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60, 4 f., hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der D. meint, daß die Völker in Zion (*πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* Eph. 2, 12) Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen werden — sie werden eine andere Basis ihrer Existenz als die naturwüchsige gewinnen, sie werden eine religiös-sittliche Wandlung erfahren, welche, neutestamentlich angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist.

V. 5—7. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar große Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (**ל** des Bezuges) wird gesagt werden **אֵשׁ יִאֲרֵשׁ יִלְדֵּם בָּהּ**. Zion, die Eine Stadt, steht im Gegens. zu den ganzen Ländern, die Eine Gottesstadt in Gegens. zu den Reichen der Welt, und **אֵשׁ יִאֲרֵשׁ** in Gegens. zu **יְהוָה**. Dieser Gegens., von dessen richtiger Auffassung das Verständnis des ganzen Ps. abhängt, wird verfehlt, wenn man sagt: Während bei andern Ländern nur immer das ganze Volk in Betracht kommt, wird in Zion nicht völkerweise, sondern personenweise gezählt (Hofm.). Bei dieser Auffassung tritt das **יִלְדֵּם** in den Hintergrund; sodann geht diese Hervorhebung des Werthes der Persönlichkeit über den altertümlichen Vorstellungskreis

hinaus, und daß in Zion jeder Einzelne so bedeutend ist wie ein Volk im Ganzen, ist sogar eine unzulässige Werthbestimmung. Anderwärts bed. *אִישׁ אִישׁ* Lev. 17, 10. 13 oder *אִישׁ וְאִישׁ* Est. 1, 8 männiglich; demgemäß besagt hier *אִישׁ וְאִישׁ* (Individuum und oder um Individuum) einen *progressus in infinitum*, wo immer einer zu dem andern hinzukommt. Von einer unabsehbaren Menge und in ihr jedem Einzelnen insonderheit gilt es, daß er in Zion geboren. Nun schließt sich auch *וְהוּא יְהוָה יְהוָה עֲלֵינוּ* bedeutsam an. Während von den auswärtigen Völkern immer mehr und mehr das Eingebornenrecht in Zion erlangen und so in einen neuen Volksverband eintreten, so daß ihrer urspr. Volksgenossenschaft Abbruch geschieht, wird Er selbst (vgl. 1 S. 20, 9), der Allerhabene, Zion aufrecht halten (48, 9), so daß sie unter seinem Schirm und Segen immer größer und herrlicher wird. Wohin es bei solcher fortgehenden Einverleibung der bisher Fernen in die sionitische Gemeinde kommen wird, sagt v. 6: J. wird zählen indem er aufschreibt (Inf. wie Jos. 18, 8 und für *בְּכַתְּבוֹ* wie in der von Riehm verglichenen Stelle Gen. 24, 30 *בְּרָאוֹ* für *בְּרָאוֹ*) die Völker d. h. indem er die für das künftige Heil erschenen Völker in das Buch der Lebendigen Jes. 4, 3 vgl. Ez. 13, 9 einschreibt¹: dieses da ist daselbst geboren, er wird sie also eins nach dem andern als in Zion geborne anerkennen. *בְּרֹחַב* als Nebenform von *בְּרַחַב* Verzeichnis (Ew. Hitz. und wir früher) zu fassen (vgl. *אֵלֶּה* und *אֵלֶּה*) ist unnöthig; doch schwanken hier schon die griech. Uebersetzer zwischen Inf. und Subst. Das Ende aller Geschichte ist also, daß Zion die Metropole aller Völker wird. Und wenn so die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann werden Alle und jeder singend wie tanzend sagen (erg. *יִאמְרוּ*): Alle meine Quellen sind in dir. Am besten unter den Alten Aq.: *καὶ ᾄδοντες ὡς χοροὶ πᾶσαι πηγὰς ἐν σοί*, wonach Hier. *et cantores quasi in choris: omnes fontes mei in te*. Man möchte *הַזְלִילִים* lieber „Flötenspieler“ übers. (LXX *ὡς ἐν αὐλοῖς*); aber flöten heißt *הַזְלִיל* (*denom.* von *הָזַל*) 1 K. 1, 40., *הַזְלִיל* (*Pil.* von *חַזַּל*) dagegen tanzen, also = *מְחַזְּלִים* wie *לְצַצִּים* Hos. 7, 5. Man darf aber auch nicht übers.: Und Sänger wie Tänzer (sagen), denn Sänger heißen *מְשַׁבְּרִים*, nicht *שָׁרִים*, was *cantantes*, nicht *cantores* bed. Singend wie tanzend d. i. sowol durch das Eine als durch das Andere ihre festliche Freude kundgebend werden die in Zion einverleibten Menschen aller Völker sagen: *כָּל מַעְדְּנֵי בָּךְ* alle meine Quellen, d. i. Heilsquellen

1) Die zwei für die Gesch. der Schreibkunst wichtigen Vv. *סָפַר* und *כָּתַב* stoßen hier zus.: *סָפַר* bed. seiner Wurzel nach hinstreichen, also den Schreibstoff mit festen Eindrücken überfahren (s. zu Gen. 3, 15 über *שָׁח* *radere, terere*), *כָּתַב* (wenigstens arabischem Sprachbewußtsein nach): sammeln, verbinden (synon. *جمع*), also Zeichen an Zeichen reihen (*✓ כָּתַב* woher *כתל compingere*; *כָּתַב* *condere*; *כָּתַב* *congerere*, franz. *amonceler* und in höherer Potenz *קָטַם corrugare*; *כָּתַב* *besiegeln* d. i. zusammendrücken und so bergen und schließen). Das arab. *كتيبة* Compagnie (in militärischem Sinne) hat nichts mit Conscription zu schaffen. Dennoch läßt sich auch dafür daß *כָּתַב* urspr. *incidere* bed. Manches sagen, s. DMZ XXIII, 167.

nach Jes. 12, 3., sind in dir (o Gottesstadt). Ueber בָּל (בָּל) s. zu 35, 10. Man hat auch erklärt: meine Blicke (d. i. Augenmerk oder Augenweide) oder: meine Gedanken (nach neuhebr. בָּל von geistiger Betrachtung), aber beides sprachwidrig. Eher ließe sich an das targumisch-talmudisch-syrische מֵעֵרָא Eingeweide denken, welches Raschi zu *Sanhedrin* 81^b durch בְּנֵי מֵעֵרָא (die inneren Weichtheile) erkl.: all mein Inneres (singt) von dir (Arnheim, vgl. Raschi); aber מֵעֵרָא in diesem Sinne ist nicht althebräisch. Auch die Conj. Böttchers und vor ihm schon Schnurrers (*Dissertationes* p. 150) כל־מֵעֵרָא alle welche Wohnung nehmen (wofür Hupf. מֵעֵרָא alle meine Anwohner d. i. Hausgenossen) ist unhebräisch und bringt uns um den der Abzielung des Ganzen entsprechenden Ged., daß Jer. allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird.

PSALM LXXXVIII.

Klagebet eines Dulders wie Iob.

- 2 Jahve, Gott meines Heiles,
Zur Zeit wo ich schreie in der Nacht vor dir,
- 3 Komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
- 4 Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben ist angelangt am Hades.
- 5 Ich bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft —
- 6 Ein unter die Todten Freigegebener,
Gleichwie Erschlagene, ins Grab Gebettete,
Derer du nicht gedenkest fürder —
Sind sie von deiner Hand doch abgeschnitten.
- 7 Du hast mich gelegt in eine Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
- 8 Auf mich stemmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder. (*Sela*)
- 9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Der ich abgesperrt und nicht hinaus kann.
- 10 Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahve, alltätlich,
Breite zu dir aus meine Hände.
- 11 Wirst du den Todten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dir zu danken? (*Sela*)
- 12 Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue am Ort des Untergangs?
- 13 Wird kund in der Finsternis deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
- 14 Und ich — zu dir, Jahve, schrei' ich,
Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.
- 15 Warum, Jahve, verschmähst du meine Seele,
Verbirgst dein Antlitz vor mir?

- 16 Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schauder, muß rathlos sein.
- 17 Ueber mich sind ergangen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich zernichtet.
- 18 Sie haben mich umgeben gleich Wassern den ganzen Tag,
Einen Kreis um mich gezogen allesamt.
- 19 Du hast entfernt von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind Finsternis.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Nicht Ps. 77, wie die Alten auf *quoniam ode omnium tristissima* antworten, sondern dieser Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אלהי ישיערי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, daß der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguß tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der Schwermut erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhält in iobischem Wehruf. Wir vernehmen darin Nachklänge des korah. Ps. 42 und davidischer, vgl. v. 3 mit 18, 7.; v. 5 mit 28, 1.; v. 6 mit 31, 23.; v. 18 mit 22, 17.; v. 19 (obgleich anders gewendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen v. 11—13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge werden überwogen durch noch auffälligere Berührungen mit dem B. Iob sowol im Sprachgebrauch (וְהָאֵל v. 10. Iob 41, 44; רָפְאִים v. 11. Iob 26, 5; אֲבִדוֹן v. 12. Iob 26, 6. 28, 22.; נֶפֶר 16^a. Iob 33, 25. 36, 14.; אֲמִים 16^b. Iob 20, 25.; בַּעֲתֵרִים v. 17. Iob 6, 4) und einzelnen Ged. (vgl. v. 5 mit Iob 14, 10.; v. 9 mit Iob 30, 10.; v. 19 mit Iob 17, 9. 19, 14), als auch in dem Leidenszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht blos innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äußeres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach das gleiche, näml. der Aussatz v. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen v. 16. Da nun das B. Iob ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit und die beiden Ezrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so liegt die Vermutung nahe, daß das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und daß viell. ebendieser Heman der Ezrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Psalm-Sang von den Korahiten; dem Sangmeister, nach schwermütiger Weise* (vgl. 53, 1) *mit gedämpfter Stimme vorzutragen* (eig. herunterzudrücken, nicht nach Jes. 27, 2: zu singen, was nichtssagend, auch nicht: wechselsweise zu singen, was dem Charakter des Ps. zuwider), *eine Betrachtung von Heman dem Ezrahiten*. Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das bloße לְהִימֵן neben לְבִי-קֹרַח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach 1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הִימֵן heißt auch einer der vier großen isr. Weisen zu Salomo's Zeit 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ebenso wie Ethan, Kalkol und Darda ein leiblicher Nachkomme Zerachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Riehm erklärt diese genealogische Angabe des Chronisten für eine „ganz unglaubliche Notiz“, wir halten sie für eine Ueberlieferung, deren Glaubwürdigkeit nichts Triftiges gegen sich hat (s. Einl. zu Ps. 89). Es stehen also an der Spitze des Ps. zwei verschiedene Angaben über seine Abkunft nebeneinander. Die Annahmen, daß Heman der Korahit in das Geschlecht Zerachs, oder daß Heman der Ezrahit unter die Leviten aufgenommen

worden sei, sind schlechte Aushülfen. Daß der Titel des Ps. urspr. entweder *בְּנוֹי-קָרָה* oder *בְּנוֹי-קָרָה* lautete, bestätigt sich dadurch, daß nur in diesem Einen Ps. *לְמִנְצָח* nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Welche der beiden Angaben aber ist die glaubwürdigere? Jedenfalls die letztere, denn *בְּנוֹי-קָרָה* ist nur rückläufige Wiederholung der Ueberschrift von Ps. 87. Die zweite Angabe dagegen legt durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende des Verf. Zeugnis für ihr Altertum und ihre Geschichtlichkeit ab.

V. 2—8. Der D. befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jahve zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der Grundcharakter alles Glaubens. Man übersetze 2^a nicht als Satz für sich: „Tags schreie ich, in der Nacht vor dir“ (LXX Trg.), was *יִזְכֶּר* heißen müßte, sondern (wie auch, zumal bei Baer, punktirt ist): Tags d. i. zur Zeit (56, 4. 78, 42 vgl. 18, 1), wo ich Nachts vor dir schreie, komme . . (Hitz.). 3^b *רִנָּה* nennt er seine gellende Wehklage, sein jammerndes Flehen wie 17, 1. 61, 2. *רִנָּה*, wofür 17, 6., wie 86, 1. Das *בְּרִצְיוֹ* von *בְּרִצְיוֹ* bez. wie 65, 5. Thren. 5, 15. 30 das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. Zu 4^b vgl. syntaktisch 31, 11. *אַיִל* (*ἀν. λεγ.* wie *אַיִלִּית* 22, 20) bed. Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (*ἀδρότης*): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. 6^a *חָפֵשׂ* (v. *חָפֵשׂ* *خفس* *projicere*, in haltlosen ungebundenen Zustand versetzen) übers. LXX *ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος* und ähnlich Aq. Symm. Trg. u. der Talmud, welcher danach den Satz formulirt, daß der Gestorbene *חָפֵשׂ מִן הַמִּצְוֹת* frei von Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften ist (vgl. Röm. 6, 7), wogegen Hitz. Ew. Köst. Bött. nach Ez. 27, 20 (wo *חָפֵשׂ* *stragulum* bed.) erkl.: unter den Todten ist mein Lager (*חָפֵשׂ* = *יְצוּעִי* Iob 17, 13). Aber im Hinblick auf Iob 3, 19 ist die adjektivische Fassung wahrscheinlicher; „unter den Todten ein Entbundener“ (LXX) ist s. v. a. ein aus dem Verbande des Lebens Entlassener (Iob 39, 5), wie etwa lat. der Todte *defunctus* heißt. Der Todten gedenket Gott nicht, näml. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt; sie sind ja losgeschnitten (*נִגְזְרִים* wie 31, 23. Thren. 3, 54. Jes. 53, 8) von Gottes Hand, näml. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort ist die Grube der tief unten gelegenen Orte (vgl. zu *תַּחְתִּיּוֹת* 63, 10. 86, 13. Ez. 26, 20 und bes. Thren. 3, 55), die finstern Regionen (*מַחְשְׁכִּים* wie 143, 3. Thren. 3, 6), die untermeerischen Tiefen (*בְּמַצְלוֹת* LXX Symm. Syr. etc.: *ἐν οὐκιά θανάτου* = *בְּצִלְמוֹת* nach Iob 10, 21 u. ö., aber gegen Thren. 3, 54), deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist. Zu 8^b vgl. 42, 8. Das *Mugrasch* bei *כִּלְמִשְׁבְּרִיד* stempelt dieses zum *acc. adverb.* (Trg.) oder richtiger, da es nicht *עֲנִיתִי* heißt, zum vorausgestellten Obj. Nur Nichtkenner (wie hier Hupf.) meinen, daß die Accentuation *עֲנִיתִי* zum Relativsatz stempele (vgl. dagegen 8, 7^b. 21, 3^b u. s. w.). *עָנָה* nieder-

beugen, — drücken, hier vom Niederlenken (LXX ἐπιγῆρας) der Wogen, die sich kataraktenartig über den Leidenden entladen.

V. 9—13. Auf die Oktastiche folgen nun paarweise zusammengehörige Hexastiche. Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie Iob 19, 13 ff., aber auch öfter in den älteren Leidensps. z. B. 31, 9. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn מִרְדֵּעַ bed. mehr als das), er ist allein im Kerk der des Elends, wo niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Das Levitenbuch geht dort von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der furchtbarsten Krankheit über; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist nach morgenländischem Begriff der Ausbund aller Krankheit, der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12, 12 und vor allen andern Uebeln eine Anrührung der göttlichen Strafhand (נִגֵּץ), eine Geißel Gottes (צִרְעִיר). Der des Aussatzes Verdächtige soll bis zur Feststellung der priesterlichen Diagnose einer siebentägigen Haft unterworfen sein und wenn der Aussatz constatirt ist abgesondert außerhalb des Lagers wohnen Lev. 13, 46., wo er wenn auch nicht eingesperrt, doch von seiner Wohnung und den Seinen abgesperrt ist (vgl. Iob S. 213) und, wenn ein Mann vom Stande, sich zu unfreiwilliger Zurückgezogenheit verurtheilt fühlen wird. Es liegt nahe, das an שְׂחָתִי angeschlossene בָּלָא auf diese Absperrung zu bez. צִרְעִיר v. 10 für צִרְעִיר wie 6, 8. 31, 10: sein Auge ist hingeschmachtet,

hingeschwunden (זָחַב zergehen, vgl. ذَهَب fortgehen, vergehen, ذَبَّ vertreiben, sich umhertreiben u. s. w.¹⁾ infolge (seines) Leidens. Er ruft und ruft J. an, breitet aus (שָׁטַח *expandere*, nach dem Arab. insbes. dachartig) seine Hände (*palmas*) nach ihm, um sich vor seinem Zorn zu schirmen und sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen. Auf einen doppelten Wunsch stützt er v. 11—13 seinen Hülfruf: ein Gegenstand der göttlichen Wunderhülfe zu werden, und ihn dafür preisen zu können, was beides nicht geschehen würde, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsternis. Mit מְתֵימִים wechselt רִפְּאִים (Sing. רִפְּאָה) die Schläffen d. i. Schatten (σκιαι) der Unterwelt. Ueber יָדָיו für כְּהַדוֹת s. Ew. §. 337^b. Neben קָרַר steht אֶבְדִּיוֹן (eigennamenartig ohne Artikel wie auch Iob 26, 6 לְאֶבְדִּיוֹן), neben חֲשֵׁה (Iob 10, 21 f.) אֶרֶץ נִשְׁכָּה das Land der Vergessenheit (λήθης), wo es vorbei ist mit Denken, Fühlen, Handeln (Koh. 9, 5. 6. 10), wo die gedanken- und gedächtnislose Monotonie des Todes herrscht. So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, auch noch bei Koheleth und in den Apokryphen (Sir. 17, 27 f. nach Jes. 38, 18 f.; Bar. 2, 17 f.), und so mußte es sich darstellen, denn im N. T. ist nicht bloß die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode, sondern dieser selbst ist ein anderer geworden.

1) Fleischer bespricht diese Wortfamilie auf Anlaß des Etymons von זָחַב

זָחַב (Wolf = der Vertriebene, Gescheuchte, Flüchtling) in den Berichten der Sächsischen Ges. der Wissenschaften 1, 430 f.

V. 14—19. Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf. Mit יָצַר¹ setzt er sich den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Todten entgegen. Noch lebend, obwohl unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er Alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängnis, unter dem er schon lange mehr ein Hinschmachtender, Hinsiechender, Hinsterbender (גִּיד = جوع) als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; מִיָּנֶה ist (da יָצַר allerwärts unflektirt bleibt) s. v. a. מִיָּצַר. Für das ἀπ. λεγ. אֲפִיקָה (wofür Olsh. Hupf. אֲפִיקָה) ist. ἐξηπορήθη der LXX der rechte Wegweiser. AE und Kimchi leiten es von פָּן ab (welches selbst seinerseits v. פָּנָה wie אָן v. אָנָה, אֵל v. אֶלָּה = נָלָה וְנָלָה und עַל v. עָלָה herkommt) und geben ihm die Bed. *dubitare*.¹ Aber sicherer erkl. man es nach den arab. Wörtern مَأْفُون, أَفِنَ, أَفَنَ (ف treiben, stoßen), in denen der Grundbegriff des Zurücktreibens, der Schmälerung, der Erschöpfung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes übertragen wird. Man könnte auch פָּנָה „schwinden, vergehen“ vergleichen, aber ἐξηπορήθη der LXX spricht für die Zusammengehörigkeit mit jenem schon von Castellus verglichenen أَفِنَ *infirmia mente et consilii inops fuit*.² Der Aor. der LXX aber ist hier ebenso irrig wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Cohortativ bez. da überall die einer äußeren Veranothwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemütszustände einzugehen zwingt. Unter der Last göttlicher Graugeschicke befindet er sich im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor Vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckensverhängnisse (s. über בֵּסֶה zu 18, 5) haben ihn schier zernichtet; צִמְחָתִי keine Unform (Olsh. §. 251^a), die aller Grammatik spottet (Hupf.), sondern Steigerungsform von צִמְחָה, indem, viell. unter Einfluß des Derivats³, der letzte Theil des bereits flektirten V. wie in אֶהְיֶה הָיִי Hos. 4, 18 (vgl. im Bereich des Nomens פִּרְפִּיחַ Schneide-Schneiden = viele Schneiden 149, 6) wiederholt ist; die Correcturen צִמְחָתִי (v. צִמְחָה) oder צִמְחָתִי (v. צִמַּח) sind wolfeil, aber es ist rathsamer, die Tradition über das sprachlich Mögliche entschei-

1) Die Ableitung ist nicht wider den Genius der Sprache; auch der sprachliche Nachschöpfungstrieb der liturgischen Synagogalpoesie verwandelt Partikeln in Verba, s. Zunz, Die synag. Poesie des Mittelalters S. 421.

2) Auch Abulwalid erkl. אֲפִיקָה nach dem Arab., aber unannehmbar: „auf lange Zeit hin“, vom arab. *iffân* (*ibbân*, *iff*, *afaf*, *ifâf*, *taiffah*) Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht.

3) Heidenheim erklärt: deine Schrecknisse sind mir zu צִמְחָה (Lev. 25, 23) d. i. unveräußerlich zu eigen geworden.

den zu lassen. In v. 18 werden die Gluten zu Fluten; Gottes Zorn ist mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne daß von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hülfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Ist nun 19^b nach Iob 17, 14 zu erkl.: Meine Vertrauten sind finstres Dunkel d. h. statt meiner bisherigen Vertrauten (Iob 19, 14) ist dieses mein Vertrauter geworden? Man sollte meinen, daß es dann מִרְדָּי (Schnurrer) oder nach Spr. 7, 4 מִרְדָּי heißen müßte und daß bei diesem Sinne dem Nomen מִחֹשֶׁךְ als Subj. der Vortritt gebührte, daß also מִרְדָּי Subj. und מִחֹשֶׁךְ Präd. sei: meine Vertrauten haben sich in finstres Dunkel verloren, sind schlechthin unsichtbar geworden (zuletzt Hitz.), in welchem Falle die Conj. מִחֹשֶׁךְ nahe liegt, deren es aber keinesfalls bedarf. Aber die regelrechte Wortstellung bleibt gewart, wenn man erkl.: meine Vertrauten sind auf finstres Dunkel als meinen Vertrauten reducirt, und der Plur. rechtfertigt sich durch Iob 19, 14: *Mutter und Schwester* (nenn' ich) *das Gewürm*. Mit dieser Klage entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harret auf Gott, daß er dieses Leidensräthsel löse. Aus dem B. Iob können wir schließen, daß er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids.

- 2 Die Gnaden Jahve's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treu mit meinem Munde.
- 3 Denn ich sage: ewig bauet sich die Gnade,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.
- 4 „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkorren,
Geschworen hab' ich David meinem Knechte:
- 5 Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“ (*Sola*)
- 6 Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahve,
Auch deine Treue in der Heiligen Versammlung.
- 7 Denn wer in der Aetherhöhe gleicht Jahve,
Aehnlicht Jahve unter den Göttersöhnen?
- 8 Ein Gott schrecklich in der Heiligen großem Rathe
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
- 9 Jahve, Gott der Heere, wer ist wie du?!
- Ein Gewaltiger, Jäh, und deine Treue rings um dich her.
- 10 Du bist der bändigst den Uebermut des Meeres,
Wenn sich türmen seine Wogen, du stillest sie.
- 11 DU hast zermalmt gleich einem Erschlagenen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.
- 12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
- 13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.

- 14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
- 15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir.
- 16 Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahve, in deines Angesichts Licht dahingehn!
- 17 In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.
- 18 Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
- 19 Denn Jahve's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.
- 20 Einst redetest du im Gesicht zu deinen Vertrauten und sprachst:
„Ich habe Beistand geliehen einem Helden,
Hab erhöht einen Jüngling aus dem Volke.
- 21 Ich habe gefunden David meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt.
- 22 Mit welchem sein soll meine Hand beständig,
Auch soll mein Arm ihn stärken.
- 23 Nicht berücken soll ein Feind ihn
Und der Sohn der Schalkheit ihn nicht bedrücken.
- 24 Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
- 25 Und meine Treu' und meine Gnad' ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
- 26 Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.
- 27 Er wird mich anrufen; mein Vater bist du,
Mein Gott und der Hort meines Heiles!
- 28 Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Zum Höchsten den Königen der Erde.
- 29 Auf ewig will ich bewahren ihm meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
- 30 Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.
- 31 Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
- 32 Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:
- 33 So werd ich heimsuchen mit der Ruthe ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
- 34 Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue —
- 35 Werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
- 36 Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:
- 37 Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
- 38 Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!“ (Sela)
- 39 Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm gerathen über deinen Gesalbten,

- 40 Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.
- 41 Du hast zerrissen alle seine Zäune,
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
- 42 Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.
- 43 Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
- 44 Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.
- 45 Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
- 46 Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande. (*Sela*)
- 47 Bis wann, Jahve, verbirgst du dich für immer,
Wird brennen, wie Feuer, deine Zornglut?
- 48 Gedenke: ich — wie so gar vergänglich!
Zu welcher Nichtigkeit hast du geschaffen alle Menschenkinder!
- 49 Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe.
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? (*Sela*)
- 50 Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,
Die du David zugeschworen in deiner Treue?
- 51 Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,
Daß ich in meinem Busen trage den Schimpf vieler Völker,
- 52 Welche schmähen — deine Feinde, Jahve! —
Welche schmähen die Fußstapfen deines Gesalbten.
- 53 Gebenedeiet sei Jahve in Ewigkeit!

Amen, Amen.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei unvereinbare Angaben über die Entstehung dieses Ps. nebeneinanderstellt, entsagen wir den Künsten, durch welche man Ethan (אֶתָן¹) den Ezrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem St. Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaf und Heman, dem Haupte von 6 Musikklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25). Aber nicht minder geben wir auch nicht jener Zweifelsucht Raum, welche daraus daß es zwei levitische Sangmeister Heman (den Korahiten) und Ethan (den Merariten) und daneben zwei jüdische Weise Heman und Ethan (die Ezrahiten) gegeben haben soll, eine Confusion der genealogischen Ueberlieferung folgert. Auffällig ist nur daß der Sangmeister bald אֶתָן bald יְדֻתָן (יְדִיתָן) heißt ohne daß sich dieser Namenwechsel irgendwie vermittelt. Aber ähnlich wechseln als Namen des Königs Uzia זְדִירָה und זְדִירָה.

Der Samler hat die Ps. der beiden Ezrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welcher die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob stehen. Uebrigens aber ist Ps. 88 rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Sowol der poetische Charakter als die Situation der zwei Ps. sind verschieden.

1) Dieser Name אֶתָן ist auch phönizisch in der Form יתן *Itan* *Ἰτανός*; ליתן *litan* ist phoen. s. v. a. לַעֲלֹם.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheißungen. An dem Inhalte dieser Verheißungen und der Majestät und Treue Gottes weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheißungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dormalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Der Gesalbte ist nicht das Volk selbst (Hitz.), sondern der damalige Träger der Krone. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Feld geschlagen, so daß nun Schande und Hohn jedem seiner Fußtritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlaß zu solchen Klagen, wol aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Ezrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, überlebt haben kann. Im 5 J. Rehabeams zog Sisak (שִׁשָּׁק = Σέσσηξ = Scheschonk I.), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem großen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz beklagt. Damals predigte Schemaja in höchster Kriegsnoth Buße, König und Fürsten demüthigten sich und mitten im Gerichte erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Verschonen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder רַבִּירִים טוֹבִירִים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Zach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In eben dieser Zeit ist Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, jener Mann jüdischen Aussehns, welchen in dem Denkmalbilde von Karnak der Pharao Scheschonk dem Gotte Amun unter anderen Gefangenen vorführt und der in seinem Mauerringe die Worte *Judhmelek* (König Juda's) vor sich trägt — eine der schönsten und sichersten Entdeckungen Champollions und einer der größten Triumphe seines Hieroglyphensystems.¹

Ps. 89 steht in verwandtschaftlichem Verh. nicht allein zu Ps. 74, sondern außer Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind sämtlich Asafps., theils alte (77. 78.), theils jüngere (74. 79). Man sieht daraus daß Asafs Psalmen in jener Schule der vier Weisen, zu denen die beiden Ezrahiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

V. 2—5. Der D., welcher, wie man bald merkt, ein חכם ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderlich und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden d. i. der תְּקִיפַת לֵב ה' הַיְאֻמָּתִים Jes. 55, 3.² Die verheißungstreue Liebe Gottes zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (vgl. Iob 19, 16) der fernen Nachwelt kund thun. Statt תְּקִיפַת ה' (hier wie 107, 43. Jes. 55, 3.

1) s. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, in DMZ XV, 233—250 und in Merx' Archiv 3, 350 ff.

2) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo*; der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

63, 7) findet sich auch die minder gute Schreibung חֲסִי mit geschlossener Sylbe. Das ל von לִרְרָה ist nach 103, 7. 145, 12 das dativische. Mit גִּירָאֲמִרְתִּי (LXX Hier. gegen 3^b *ὅτι ἐλπας*) begründet der D. seine Entschließung aus seiner Ueberzeugung. נִבְנָה bed. nicht sowol im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, näml. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheißung, indem sie sich gemäß dieser erfüllt — ein Gebäude mit fester Basis, welches nicht nur nicht in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fugend, immer höher aufsteigt. שָׁמַיִם steht dann als *cas. absol.* voraus und בָּרָם ist wie 19, 5 darauf zurückbezügliches Pron. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so daß sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint (vgl. 119, 89). Nun folgen v. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheißungen, auf welche der D. v. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei חֲסִי und אֲמִנְתֶּךָ v. 3 mitgedachte spezielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch אֲבִיךָ und חֲסִיךָ, וְבִקְרִיתִי und רִבְנָה einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut J. in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben läßt.

V. 6—9. Am Schlusse der Verheißungen v. 4. 5 hat die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde סִלָּה knüpft יִירֵד an. Weil der Werth der Verheißung sich nach der Persönlichkeit des Verheißenden bemißt, folgt v. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue. Der Gott der Verheißung ist der von den Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist פָּלָא transscendenter, paradoxer, wunderbarer Art, als solches preisen es die Himmeln, preist man (יִירֵד nach Ges. §. 137, 3) es in der Versammlung der Heiligen d. i. der jenseitigen Geister, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; שָׁחַק poetischer Sing. für das an sich schon poetische שָׂחָק (s. darüber zu 77, 18), und צָרָה nicht wie z. B. Jes. 40, 18 in der Bed. beordnen, sondern in der medialen: sich anreihen, gleich kommen. Ueber בְּנֵי אֱלִים s. zu 29, 1. Auch in der Heiligen großem Rathe (s. über das wahrsch. wie כּוֹס doppelgeschlechtige zu 25, 14) ist Jahve schrecklich, er ragt über alle um ihn (1 K. 22, 19 vgl. Dan. 7, 10) in furchtbarer Majestät hinaus. רָבָה könnte nach 62, 3. 78, 15 Adv. sein (Hgst. Hupf.), aber der Wortstellung nach gilt es füglich als Adj. (Symm. *ἐν ὁμίλῳ ἀγίων πολλῶν*), vgl. Iob 31, 34 בִּי רָבָה אֲצִרְךָ הַמֶּזֶן רָבָה „wenn ich Schrecken fühlte vor der großen Menge“. Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er v. 9 אֱלֹהֵי צְבָאוֹת angeredet. Die Frage מִי־בָמוֹהַ stammt aus Ex. 15, 11. חֲסִין ist nicht Verbindungs- sondern Hauptform wie גְּבִיר, יָדִיד, עֲוִיל, ein Syriasmus,

denn der Verbalstamm שׁוּא ist im Aram. heimisch, wo $\text{שׁוּא} = \text{שׁוּר}$. In שׁוּר wird was Gott ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. 68, 19). Mit den Worten: „deine Treue umgibt dich rings“ schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheißungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgibt, mildert den Sonnenglanz dieser und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

V. 10—15. Zur Zeit des D. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlaßt: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65, 8. בְּאֵרָא stolze Erhebung, hier vom Meere wie בְּאֵרָא 46, 4. Statt בְּשׁוּא vermuten Hitz. u. A. $\text{בְּשׁוּא} = \text{בְּשׁוּא}$ v. בְּשׁוּא (vgl. $\text{בְּרֹא} = \text{בְּרֹא}$ *instar orygis* Jes. 51, 20), aber שׁוּא ist sachlich passend und sprachlich möglich, sei es als Infin. = שׁוּא 28, 2. Jes. 1, 14 (statt שׁוּא) oder als infin. Nomen, wie שׁוּא Erhabenheit Iob 20, 6 mit gleicherweise abgeworfenem נִי ; die Satz-bildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie (65, 8) oder der Wurzelbed. des שׁוּב gemäß (s. zu Spr. 29, 11): treibst du die empörerisch erhobenen zurück. Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Daß unter רֶחַב hier wie 87, 4 Aegypten zu verstehen ist, erhellt aus 74, 13—17. Jes. 51, 9.; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungetüm, wie das „Thier des Schilfes“ 68, 31 d. i. Leviathan oder Drache. רֶחַב ist wie 44, 20 nach der Weise der Vv. לִי flectirt. בְּרֹא ist eventuell (s. 18, 43) zu verstehen: so daß das trotzige Reich in seinem Falle einem tödtlich Getroffenen glich. Hierauf folgt v. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jahve's sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Nord und Rechts d. i. Süd vertreten die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen Himmelsgegend bis zur andern. Der Tabor (vgl. das von dem lat. Grammatiker Consentius bezeugte phönizische *tubur* Berg) diesseit des Jordans vertritt den Westen (vgl. Hos. 5, 1), der Hermon drüben den Osten des h. Landes. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude über die herrliche Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In v. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. „Arm mit (יָמִין) Heldenkraft“ sagt der D., indem er die Gotte wesentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Sein Thron hat zum בְּרִיחַ d. i. zur unerschütterlichen Grundlage Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. קָדַם לְפָנָיו heißt nicht: vor jem. hergehen (לְפָנָיו 85, 14), sondern zuvorkommend sich jem.

darstellen 88, 14. 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, diese beiden Genien der Heilsgeschichte (43, 3), stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

V. 16—19. Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheißung das Königshaus in Israel steht. Heil denn dem Volke, welches in seines Angesichts Lichte waltet; *הִלָּךְ* von selbstgewissem feierlichem Einhergehen. Die Worte *הִלָּךְ הַיְיָ הָרוֹצֶה* sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben: ein solches Volk hat vollauf Ursache und Stoff zum Jauchzen (vgl. 84, 5), *הָרוֹצֶה* ist Festjubilium des Mundes (Num. 23, 21) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). In v. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jahve's *שֵׁם* d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine *צִדְקָה* d. i. die Strenge, mit welcher er sich an das zu seinem Volke eingegangene Verhältniß bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. Er ist *הַפְּאָרָה עֲמֹנִי* die Zierde ihrer Macht d. i. ihre ihnen zur Zier gereichende Macht. Mit 18^b erkl. der D. Israel für dieses selige Volk. Pinski's Conj. *בְּרִיָּם* (nach dem Trg.) zerstört den Uebergang zu v. 19, den 18^b bildet. Die pluralische Lesung Kimchi's und älterer Ausg. (z. B. Bombergs) *בְּרִיָּי* ist der Bildrede unangemessen; ob man aber mit *Chethib* *בְּרִיָּם* (Trg. Hier.) oder mit dem *Keri* *בְּרִיָּה* (LXX Syr.) liest, ist gleichgültig.¹ *מִלְּפָנֶיךָ* und *מִלְּפָנֶיךָ* v. 19 sind parallele Bez. des menschlichen Königs Israels, *מִיָּךְ* wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Denn 19^b zu übers.: und der Heilige Israels (was den anlangt, der) ist unser König (Hitz.) sind wir nicht mit Hinwegsetzung über die Grenzen des stilistisch Möglichen (Ew. §. 310^a) gezwungen, da wir den Ps. nicht unter die Königszeit herabsetzen. Israels Schild, Israels König — sagt der D. in heiligem Glaubenstrotz — ist Jahve's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigentum unter den Schutze Jahve's des Heiligen, der sich Israel zum Eigentum begeben, es ist also unmöglich, daß der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

V. 20—23. So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheißung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an J., welche so sich vorbereitet. Eine über das bisherige Zeilenmaß hinausgreifende Langzeile führt die David erteilten Verheißungen ein. Mit *אֵי* wird der betreffende Zeitabschnitt der Vergangenheit fixirt. Der Vertraute Jahve's *הַיְיָ הָרֹצֶה* ist, je nachdem man *בְּחַיִּיוֹן* im Gesichte oder mittelst Gesicht übers., Nathan (1 Chr. 17, 15) oder David. Aber die masoretische LA ist nicht *לְחַסִּידֶיךָ*, sondern *לְחַסִּידֶיךָ*, wonach Syr. Trg. Hier. und sämtliche Griechen übers., vertreten von Raschi, Abenezra u. A., aufgenommen von Heidenheim und Baer; der

1) Zur Gesch. des Karaismus p. קפב u. קפא, wonach umgekehrt Jos. 5, 1 *עֲבָרֶיךָ* für *עֲבָרִים* und Jes. 33, 2 *זִרְעֶיךָ* für *זִרְעָם*, Ps. 12, 8 *תִּשְׁמְרֶנִּי* für *תִּשְׁמְרֶם*, Mi. 7, 19 *הַטְּאֵתִי* für *הַטְּאֵתָם*, Iob 32, 8 *הַבִּינֶנִּי* für *הַבִּינֶם*, Spr. 25, 27 *כְּבוֹדִי* für *כְּבוֹדָם* (Beschränkung unserer Ehre bringt Ehre — unwahrsch. Auffassung des *הֶקֶר*) zu lesen,

Plur. bez. sich auf Samuel und Nathan (Sexta: *τοῖς προφήταις σου, sensum magis*, wie Hier. sagt, *quam verbum exprimens*), denn das Referat faßt das diesen zwei Propheten betreffs Davids Geoffenbarte zus. *עֵזֶר* (statt dessen Hupf. *נִזְרָה* oder *עֵז* lesen will) ist Beistand als Gabe und zwar, wie des damit Belehnten (*עַל שְׂפָתָהּ* wie 21, 6) Benennung mit *בְּזֶרַע* zeigt, Beistand im Kampfe, vgl. *نَصْرٌ auxilium, victoria. בְּזֶרַע*, welches

meistens *electum* übersetzt wird, fassen wir in der Bed. Jüngling *adolescens* (v. *בְּזֶרַע* = *בָּנִי* in der Mischna: reifen, mannbar s., versch. von *בְּזֶרַע* v. 4): noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheißung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesamtisrael gelangt. Daher die Prätt. v. 20. 21., welchen von v. 22 an verheißende Futt. folgen. *יָבִיטִי* ist *fut. Ni.* befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung des *הִרְאֵה* 1 S. 18, 12. 14 vgl. 2 S. 5, 10. Das *Hi.* *הַשִּׁיָּא*, von *נָשָׂא* = *נָשָׂא* *credire* (s. zu Jes. 24, 2) abgeleitet (Ges. Hgst.), gibt keinen passenden Sinn; es bed. also hier wie anderwärts „berücken, überrumpeln“ (Symm. *ἐξαπατήσας*, Hier. *decipiet*) mit *בָּ* wie 55, 16 mit *עַל*. 23^b ist das Echo von 2 S. 7, 10.

V. 24—30. Was v. 26 verheißt wird, ist Weltherrschaft, nicht bloß Herrschaft in dem uralten (Gen. 15, 18) verheißenen Umfang 2 Chr. 9, 26., in welchem Falle *וּבְנָהָר* (vom Euphrat) zu sagen gewesen wäre; die Verheißung lautet hier aber auch nicht so bestimmt und schrankenlos wie 72, 8., sondern unbestimmt und allgemein, ohne daß man zu fragen hat, welche Ströme mit *נָהָרִים* gemeint seien. *בְּיָדֶיךָ יְיָ* wie *שָׁלַח* Jes. 11, 14 von Besitzgabe und Besitznahme. Mit *אֶת־אֲנִי* (mit zurückgegangenem Wortton wie 119, 63. 125) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwidere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgeborenen (*בְּבֹרֶךְ* v. *בְּבֶרֶךְ* frühe s., *opp.* *לְבָשׁ* spät s., s. zu Iob 24, 6) und also bevorzugtesten der „Söhne des Höchsten“ 82, 6. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel *עָלְיוֹן* werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrschaft sich verwirklicht, zum *עָלְיוֹן* den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David-Salomo sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, an seinem Samen genau so, wie die Verheißung lautet, in Erfüllung gehen muß. Der Bund mit David ist ja nach v. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie v. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron *לְעֶד* zu ewig d. i. einem ewig bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist wie auch Sir. 45, 15. Bar. 1, 11 aus Dt. 11, 21., der ganze v. 30 dichterische Wiedergabe von 2 S. 7, 16.

V. 31—38. Es folgt nun die Umschreibung von 2 S. 7, 14., daß die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam nahe lag. Weil Gott das Haus Davids in kundschaftliches Verhältnis

zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Der Chronist läßt 1 Chr. 17, 13 die Worte 2 S. 7, 14., welche da auf Seiten des Samens Davids **הַיָּחִיד** verkehrtes Handeln in Aussicht nehmen, hinweg; unser Ps. beweist ihre Ursprünglichkeit. Aber wenn auch, wie die Geschichte zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnade bleiben. In v. 34 entspricht **לֹא-אֶפְרִי מִמֶּנִּי** dem **לֹא-יִסְדֹּר מִמֶּנִּי** 2 S. 7, 15.; das *fut. Hi.* von **פָּרַר** lautet sonst immer **אָפַר**, die Conj. **אֶפְרִי** (1 Chr. 17, 13) liegt deshalb nahe, jedoch hatte schon LXX (*οὐ μὴ διασχεδάσω*) **אֶפְרִי** vor sich. **שָׁקַר** wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren (**הָלַל** die Bande der Heiligkeit lösen). Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins hat er David geschworen, nicht: einmal = einfürallemal (LXX), denn was eingeleitet durch v. 36 (vgl. 27, 4) in v. 37—38 folgt, ist wirklich Eines (wie 62, 12 Zweies). Er hat es geschworen *per sanctitatem suam*. So, nicht *in sanctuario meo*, ist **בְּקֹדֶשִׁי** hier und Am. 4, 2 (vgl. zu 60, 8) zu übers., denn sonst heißt es **בֵּרִי** Gen. 22, 16. Jes. 45, 23 oder **בְּנִפְשִׁי** Am. 6, 8. Jer. 51, 14 oder **בְּשֹׁמְרִי** Jer. 44, 26 oder **בְּיָמִינוּ** Jes. 62, 8. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaja 54, 9 die Gottesverheißung Gen. 8, 21 als Eidschwur faßt, so kann auch der den gesch. Thatbestand reproducirenden Psalmenpoesie (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochtheuer zugesicherte Verheißung als beschworne gelten. Mit **נָס** 36^b betheuert Gott, daß er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch dereinst eine Wandelung erleiden (102, 27), werden doch in Ewigkeit nicht vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38^b übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken“ ist bei dem Mangel des **זֶה** der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig“, näml. der Mond, so daß die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber in welchem Sinne hätte der Mond den sonst beispiellosen Namen eines Zeugen? — Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat mit Jefeth u. A. nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: „*siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Gewährsmann in den Höhen.*“ J., der **נֹאמָן** **אֵל** Dt. 7, 9., besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe ist treu“ (vgl. über dieses **ו** bei Bethuerungen Ew. §. 340^c). Der Einwand Hgst.'s, daß J. doch nicht sein eigner Zeuge genannt werden könne,

erledigt sich dadurch, daß עַר häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt oder betheuert; in diesem Sinne heißt ja die ganze Thora עֲדוּתָהּ.

V. 39—46. Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegenwart zu finden, seinen Blick in die verheißungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Mit וַאֲתָהּ v. 39 (und du — derselbe, welcher solches verheißt und zugeschworen) nimmt sein Ps. eine neue Wendung, weshalb es auch וַאֲתָהּ heißen könnte. וַאֲתָהּ ist hier so absol. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8 gebraucht, so daß es keiner Ergänzung des Obj. aus 39^b bedarf. וַאֲתָהּ v. 40 übers. LXX κατέστρεψας, besser Thren. 2, 7 ἀπειναῖς, aber וַאֲתָהּ gehört nicht mit עַר fortschütteln, fortstoßen zus., sondern ist wie עַר f. o. abhorrere eine secundäre Bildung von עַר

(s. zu Gen. 3, 14), wonach Symm. εἰς κατάραν ἔδωκας. עַרְבָהּ ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, עַרְבָהּ לָאָרֶץ wie 74, 7 profanirend zu Boden werfen. Zu v. 41. 42 ist 80, 13 die Grundstelle. „Seine Zäune“ sind alle abgrenzenden und schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; מִבְצָרָיו „die Vesten“ seines Landes (beidemale ohne כל, weil es so schlimm noch nicht steht).¹ In וַאֲתָהּ verschimmen die Begriffe des Königs und des Landes; עַרְבָהּ-רָחֵק sind durch das Land ziehende Völkerhorden; וַאֲתָהּ die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königtums möglichst auszubeuten suchten. In v. 44 ist weder „Fels seines Schwertes“ (Hgst.) noch „o Fels“ (Olsh.) zu übers.; צִוֵּר bed. nicht blos Fels (eig. Festgedrücktes, Zusammengedrücktes d. i. Massiges und Festes) und Gebilde (eig. Festgedrücktes = Ab- und Ausgeprägtes, Ausgestaltetes), sondern auch die Schneide oder das Messer (engl. *knife* Kneif). denn צִוֵּר

wird auch, indem der Wurzelbegriff auf das Gehör bezogen wird, von dem durch Pressen und Drücken hervorgebrachten rauhen oder schrillen Geräusche gesagt (vgl. صرف knarren, knirschen im Verh. zum Wurzelbegriff *torquere*) und bed. dann insbes. mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl. schneiden, abschneiden. Gott hat es verhängt, daß die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, daß er seinen Stand im Kriege nicht behaupten können (הִקְמַחְתִּי mit *ē* statt *i*, wie auch bei nicht vorgerücktem Ton Mi. 5, 4). In v. 45 ist das מִן von מִטְהַר nach Ez. 16, 41. 34, 10 u. a. St. Präp.: *cessare fecisti (eum) a splendore suo*; ein N. מִטְהַר = מִטְהַר mit *Tag. dirimens*² wie מִקְדָּשׁ Ex. 15, 17. מִנְּקָר Nah. 3, 17 (Abulw. AE

1) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar, z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—145 und Blau a. a. O.

2) Die Ansicht Pinksers, Einl. S. 69, daß dieses *Tag.* nicht Zeichen der Verdoppelung, sondern ein (der Erfindung des Punktationssystems vorausgegangener) diakritischer Punkt sei, welcher die Aussprache des betreffenden Buchstabens mit

Parchon Kimchi u. A.), an sich in der hier erforderlichen Bed. unwahrscheinlich, findet sich weder im nachbiblischen noch biblischen Hebräisch. טָהָר bed. wie צָהָר zunächst nicht Reinheit, sondern Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form טָהָר unter, denn gerade die LA טָהָר findet sich nicht, sondern die LA מִטְהָרִי und die formell davon nicht verschiedene, von Norzi, Heidenheim, Baer, so wie Nissel u. A. aufgenommene: מִטְהָרִי (*mittöharo*) mit Färbung des *Schebâ* nach Ähnlichkeit des folg. *â* (vgl. S. 318 Anm. Böttcher §. 386) setzt die Hauptform טָהָר (wie אָרָר, אָסַר, אָקַר, פָּחַב, שָׁאָר u. dgl.) voraus. In 45^b ist מִטְהָרִי nicht aus הִתְהָרַתָּ verderbt; das V. מָנַר (stürzen, verfallen) ist durch Ez. 21, 17 geschützt.¹ Der persönliche Wortlaut 46^a fordert Beziehung auf den dermaligen dav. König, aber nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh.), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur größeren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalar deckt ihn Schande über und über.

V. 47—52. Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Beseitigung seines Widerspruchs mit der Verheißung zu flehen. Die klagende Frage v. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5. Der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das die Frage vertiefende (s. 13, 2) לִנְצַח sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. הָלַךְ heißt das Zeitleben als mitten im Vergehen sich behauptender Bestand und also als vergängliche Dauer (s. zu 17, 14); זָכַרְתִּי ist nicht s. v. a. זָכַרְתִּי (de W.), wofür emphatisch sich nur זָכַרְתִּי sagen läßt, sondern מֵהֵלַךְ אָנִי steht für אָנִי מֵהֵלַךְ (was Vergänglichkeit ich bin), dem Sinne nach s. v. a. מֵהֵלַךְ אָנִי 39, 5 vgl. 6.; der Conj. Houbigants u. Neuerer זָכַר אֶדְרִי (vgl. v. 51) bedarf es nicht, da die invertierte Wortstellung die gleiche wie 39, 5 ist. In 48^b ist nicht עַל־מָה שָׁוָה punktirt: warum (Iob 10, 2. 13, 14) hast du umsonst (127, 1) geschaffen (Hgst.), sondern עַל־מֵה־שָׁוָה ob oder zu welch einem Nichts (מֵה־שָׁוָה zusammengehörig als Adj. u. Subst. wie 30, 10. Iob 26, 14) hast du geschaffen alle Menschenkinder (de W. Hupf. Hitz.); עַל vom Sachgrund und mittelbar Beweggrund, was besser als die andere Auffassung zu der Frage v. 49 paßt: aller Menschen Leben verläuft in Tod und Hades, was sollte also Gott sich nicht innerhalb dieser Spanne Zeit an seinen Geschöpfen als den Gütigen, nicht immer Zürnenden beweisen? Die Musik fällt hier ein, und wie anders als in elegischem *mesto*? Wenn Gottes Gerechtigkeit im Diesseits verzieht und ausbleibt, geräth der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeit-

einem *Chatef*-Vocal anzeigte (z. B. *miöhar*), ist unrichtig. Das verdoppelnde *Dag.* macht das *Schebâ* lautbar und einmal lautbar geworden nimmt es je nach der Natur seines Consonanten und des Nachbarvocals leicht die oder jene Färbung an.

1) Verw. ist viell. מָגַן (wov. מָגַן Gen. 14, 20: preisgeben), wov. aram. מָגַן = hebr. מָגַן, vgl. assyr. *magara* = מָגַן gnädig, günstig s.

läuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschorenen und früher auch bewährten Gnaden steht; **הַסְדִּירִים** hat hier wie 2 Chr. 6, 42 nicht den Sinn von Gnadenverheißungen, sondern Gnadenereisen, **הַרְאֵשִׁים** blickt auf die lange Regierungszeit Davids und Salomo's zurück.¹ Aehnlich klagen der Asafps. 77 und die Tefilla Jes. 63., so wie man bei 51^a an den Asafps. 79, 2. 10 und bei v. 52 an den Asafps. 79, 12 erinnert wird. Die RA **נָשָׂא בְּחִיקִי** steht sonst von liebevoller Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muß sie einen dem **הַרְפֵּי** verwandten Sinn haben; **בְּלִרְבִּים עֲמִים** als noch von **הַרְפֵּי** abhängigen (Ew.) oder, wie Hupf. zu sagen liebt, „nachsschlagenden“ Gen. anzusehen ist syntaktisch unmöglich. Ist nun etwa **כָּל** die Verstümmelung von **כָּל־מֵר** nach Ez. 36, 15. 34, 29 (Böttch. Riehm)? Wir bedürfen dieser Conj. nicht. Denn 1) jem. in Busen tragen kann, wenn dieser ein Feind ist, bedeuten: ihn mit der von ihm ausgehenden Kränkung (Jer. 15, 15) hegen müssen, ohne sich seiner erwehren zu können; 2) es unterliegt keinem Zweifel, daß **רְבִים** nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter (sogar **אַחַד** Hohesl. 4, 9. Dan. 8, 13) seinem Subst. vorangestellt werden kann 32, 10. Spr. 7, 26 (nach den Acc.). Jer. 16, 16. 1 Chr. 28, 5. Neh. 9, 28 vgl. die andere Stellung z. B. Jer. 16, 16.; 3) so nach kann **בְּלִרְבִּים עֲמִים** ebenso wie **בְּלִרְבִּים** Ez. 31, 6 die Gesamtheit vieler Völker (*παμπολλὰ ἔθνη* nach Symm.) bed. Der D. klagt als Glied des Volkes, als Bürger des Reichs, daß er viele Völker in seinem Busen hegen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hülfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war. Das folg. **וְאַשֶׁר** v. 52 kann sich nun nicht über 51^b hinweg auf **הַרְפֵּי** zurückbez. (*quâ calumniâ*), und doch liegt der relative Sinn, nicht der begründende (dieweil *quoniam*) im Wurf; wir bez. es deshalb auf **עֲמִים** und nehmen **וְאַיִרְבֵּיהֶם** wie 139, 20 als Apposition: welche dich schmähen, (als) deine Feinde, Jahve, welche schmähen die Fußstapfen (**עֲקֵבוֹתַי** wie 77, 20 mit nachdrücklich fixirendem *Dag. dirimens*) deines Gesalbten d. i. ihn, wo immer er geht und was immer er thut, überall hin verfolgen. In diesen bedeutsamen Worten **עֲקֵבוֹתַי מְשִׁיחִי** verhallt das 3. Psalmbuch.

V. 53. Schlußdoxologie des 3. Psalmbuchs.

1) Das *Pasek* zwischen **הָרִאשִׁים** **אֲדֹנָי** hat nicht nur den Zweck, von dem HErrn, der ja der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädicat wegzurücken (vgl. 10, 3. 74, 18. 139, 21. Iob 27, 13. 2 K. 19, 23. Jes. 37, 24), sondern auch dem nach ■ leicht zu verschleifenden Hauchlaut ■ seine Aussprache zu sichern (vgl. Gen. 1, 27. 21, 17. 30, 20. 42, 21 u. ö.).

DAS VIERTE BUCH DES PSALTERS

Ps. XC—CVI.

PSALM XC.

Zuflucht zur Gnade des Ewigen unter dem Zorngericht
des Todes.

- 1 O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
- 2 Ehe denn Berge geboren waren
Und ausgeborn wurden Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
- 3 Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder.
- 4 Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.
- 5 Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen gleich dem Grase wiedersprossend.
- 6 Am Morgen blühts und sprosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
- 7 Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut hinweggeschreckt.
- 8 Du hast unsere Missethaten gestellt dir gegenüber,
Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts.
- 9 Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,
Wir haben verlebt unsere Jahre wie einen Lispellaut.
- 10 Die Tage unserer Jahre — ihre Summ' ist siebenzig Jahr
Und, wenn gewaltig viel, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.
- 11 Wer erkennet deines Zorns Gewalt
Und der Furcht vor dir gemäß deinen Grimm?
- 12 Zu zählen unsere Tage lehre recht verstehen,
Daß wir gewinnen ein weises Herz!
- 13 Kehre um, Jahve — wie lange?! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
- 14 Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wollen wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
- 15 Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns gedemütigt,
Den Jahren, da wir gesehen Uebles.
- 16 Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

17 Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände fördere über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände wollest du fördern!

Das vierte Psalmbuch, dem pentateuchischen ספר במדבר entsprechend, beginnt mit einem *Gebet Mose's des Mannes Gottes*, welches mitten aus dem Hinsterven des älteren Geschlechts während des Wüstenzuges ergeht. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es nächst Abraham der größte Mensch ist, den die alttest. Heilsgeschichte kennt, tritt der Ehrentitel אֱלֹהִים (wie Dt. 33, 1. Jos. 14, 6), ein alter Prophetenname, welcher das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott ausdrückt, wie עֶבֶד ה' das berufsmäßige heilsgeschichtliche Dienstverhältnis, in welches Jahve den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums, welches das Ueberlieferungszeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps., der sich in irgend einem älteren Werke, viell. dem סֵפֶר הַיְוָשָׁר (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18), bis in die Zeit der Schlußredaktion des Psalters erhalten haben mochte. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Zwar behauptet Baur, die das ganze Gedicht durchziehende sanfte elegische Stimmung passe nicht in das heroische Zeitalter der Gründung des israel. Volkstums, sondern setze lange nationale Leiden voraus — aber welche andere Gebetsgedanken sollten Mose erfüllt haben, als gegen die Mitte des 40. J. des Auszugs auch sein Bruder Ahron dem Todesgeschicke des älteren Geschlechts verfiel? Ein Heroismus, welchen andauernde Gottesgerichte nicht elegisch stimmen, wäre ein schlechter. Auch Hitz. kann gegen Mose's Autorschaft nichts Erhebliches aufbringen, denn der Einwand daß der Verf. v. 1 auf Geschlechter zurückblicke, während doch Israel zur Zeit Mose's erst geboren wurde, erledigt sich dadurch daß die Existenz Israels bis in die Patriarchenzeit hinaufreicht, und daß das Pi. עֲבָדָה v. 14 statt des Hi. den Ps. in sehr späte Zeiten herunterweise, ist so wenig wahr als daß das Hi. וְהִאֲבִדָה 143, 12 statt des Pi. diesen Ps. 143 in sehr alte Zeiten hinaufrücke. Diese Kleinlichkeiten schrumpfen in nichts zus. gegen die Thatsache (vgl. die Schriften Voleks über das *Canticum cygneum* 1861 und den Segen Mose's 1873), daß Ps. 90 deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede האֲזִינוּ (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und überhaupt den unmittelbar mosaischen Stücken des Pent. an sich trägt. Das Bundesbuch mit dem Dekaloge Ex. c. 19—24 und das Deuteronomium (ausgen. seine Zwischenstücke und seinen Anhang) gelten uns aus guten Gründen als die umfänglichsten urmosaischen Bestandtheile des Pent. Das Deuter. ist הוֹרַת מֹשֶׁה in eminentem Sinne, und das wenigstens steht fest, daß die welche es erst unter Manasse-Josia verfaßt sein lassen sich über zwingende literaturgeschichtliche Gegenbeweise hinwegsetzen. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß das fünfte Buch des nach dem Vorbild der Thora gestalteten Psalters mit einem mosaischen so deuteronomisch lautenden Psalm beginnt.

V. 1—4. Der D. beginnt mit dem Bekenntnis, daß der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird. Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֱלֹהִים angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heißt er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengesch. verläuft in

הָיָה, so daß ein Zeitlauf (περίοδος) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מֵעֵין (מֵעֵינִי) gewesen. Auch dieses (מֵעֵינִי) ist deuteronomisch Dt. 33, 27. Es bed. eig. den Stützort d. i. den Ort wo man sich fest niederläßt (s. zu 26, 8), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung, dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt und schützt 71, 3. 91, 9. Um *fuisti* auszudrücken, war *הָיָה* unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuō* *φύω* herkommt, bed. *הָיָה* (הָיָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschließende Sein, also *exiisti* im Sinne von *te exhibuisti*. Diese geschichtliche Selbstbeweisung Gottes gründet darin, daß er אֵל ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, und das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es in den Fernen der Zukunft wie der Vergangenheit. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Schon die Verbindung אָרֶץ וְחַבֵּל zeigt, daß diese als Obj. gefaßt sein wollen; וְחַבֵּל (mit *Metheg* beim *ē* der enttonten Endsylbe, s. zu 18, 20) ist Anrede (Raschi): das Geschöpfliche wird in gewissem Sinne aus Gott geboren וְיָלַד, und er bringt es aus sich hervor, was hier חֲזָל heißt (wie Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird (Psychol. S. 114). Nach LXX Trg. Aq. Symm. Hier. lesen Böttch. Olsh. Hitz. Riehm passivisch וְחַבֵּל vom *Pulal* חֲזָל Iob 15, 7. Spr. 8, 24., was sich empfiehlt, da die Präexistenz Gottes besser über Thatsachen der Schöpfung, als über Selbstthaten des Schöpfers hinaus zurückdatirt wird und die Gebetsanrede im Nachsatze dadurch um so nachdrücklicher sich abhebt. Daß die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15 vgl. Num. 23, 7; sie gehören zu den ältesten Schöpfungsdenkmälern, zumal solche wie das Urgebirge des Sinai. Der Modus der Folge will sagen: ehe Berge geboren waren und du ebendamt kreißtest oder: und ebendamt ausgeborn wurden . . Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אָרֶץ und als Festland mit dem Relief von Bergen und Niederungen חֲבֵל heißt (vgl. חֲבֵל אָרֶץ Spr. 8, 31. Iob 37, 12). An den Doppelsatz mit טָרַם *sq. praet.* (vgl. dagegen *sq. ful.* Dt. 31, 21) schließt sich als zweite Zeitbestimmung וְיָמֵינוּ an: vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft — das ist die zweite. אֵל ist nicht Voc., was es zuweilen, obwol selten, in den Ps. ist; es ist Präd., wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch aus v. 3. 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn,

indem sie אל aus v. 2 herüberzieht und אל-הַשֵּׁב liest. Die kürzere Futurform הַשֵּׁב für הַשִּׁיב steht dichterisch statt der längeren wie z. B. 11, 6. 25, 9., vgl. denselben Fall im *inf. constr.* Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation הָאֲדָמָה, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי-אָדָם, womit sich die Vorstellung des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, daß הַשִּׁיב עַד-דָּבָא nach Gen. 3, 19 verstanden sein will, fraglich aber, ob דָּבָא als Adj. (mit veränderlichem *a*) wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetzest Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Num. 24, 24), oder ob als neutr. Fem. von דָּבָה (= דָּבָה): du wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie דָּבָה oder nach a. LA (vgl. 127, 2) דָּבָא Dt. 23, 2: zu Zermalmung.¹ Die schlichteste Fassung ist diese dritte, sie kommt aber mit der zweiten auf eins hinaus, da דָּבָא Zermalmung im zuständlichen Sinne bed. Es folgt *fut. consec.* Daß Gott die eine Generation hinstirbt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft (vgl. den arab. Gottesbeinamen *el mu'id* = הַמְשִׁיב der Wiedererwecker). Hofm. Hitz. fassen הַשֵּׁב wegen des folg. הַתְּאֵמָר imperfektivisch: du verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, aber das *fut. consec.* drückt häufig nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang aus, z. B. nach einem von fort und fort Geschehendem gemeinten Fut. Iob 14, 10. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen, denn — so fährt v. 4 fort — ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnung kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung und Begründetes zus.? Begründet wird nicht sowol v. 3, als v. 2, dem jener zur Erläuterung dient: dies daß Gott als der Allmächtige אל in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwol sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn, den Ueberzeitlichen, keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn gleich einem verschwindenden Punkte. Der Satz ist, wie 2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη*. Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Größte vollführt werden kann. Der Standpunkt des ersten Vergleichs: *wie der gestrige Tag* ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn (כִּי) er im Schwinden ist (יִצְבֹּרֵךְ) und wir an der Grenze des anhebenden Tages auf den vergangenen zurückblicken. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten, schon formell dadurch Steigerung, daß das כ *similit.* fehlt: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אֶשְׁמֹרֶה die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgentliche (s. Winers RW u. Nachtwache). Gewiß nicht unabsichtlich sagt

1) Die Thora-Rollen aus Sana (Arabien) und Hebron (s. meinen Aufsatz in der Augsburger A. Z. 1870 Nr. 47) haben Dt. 23, 2 דָּבָא mit Alef (vgl. Baer, Zwei alte Thora-Rollen 1870 S. 11. 15).

der D. אֲשֶׁמְרָה חֲלִילָה statt אֲשֶׁמְרָה בִּלְחָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht auf uns wegen der Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchgeschlafene Nacht und nun gar ein Bruchtheil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ist's für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts. Der zeitliche Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Rathschlusses aufhaltendes Hemmnis — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Der D. verweilt bei der Furcht, die sie einflößt.

V. 5—8. Wie groß der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6. Das Suff. von זָרְמָהּ, auf die tausend Jahre bezogen, ergibt (da שָׁנָה Fem.) eine, wo möglich, zu vermeidende Synallage; die Bez. auf בְּנֵי-אָדָם als das im Vorigen bezielte Hauptobj. liegt ohnehin näher. Bei beiden Beziehungen bed. זָרַם nicht: platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, daß Gott Jahre oder daß er Menschen (Hitz.: die Keime ihres Werdens) von oben niederregnen läßt, ist bizarr. זָרַם kann auch platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi*, wie es die Alten fassen. So auch Lth. früher: *du reyssest sie dahyn*, wofür später: *da lessest sie dahin faren wie einen Strom*, aber זָרַם bed. immer den von oben herabströmenden Regen. Wie ein Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, Alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: שָׁנָה יְהִי. Es ist der Todesschlaf gemeint 76, 6., שָׁנָה עוֹלָם Jer. 51, 39. 57 vgl. רֵשֶׁן 13, 4. Wen eine Ueberschwemmung fortreißt, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewußtseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schläfe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von יִחַלְהֶם sind die Menschen, wie von יְהִי; der massenhaft zusammenfassende Sing. wechselt mit dem Plur., wie v. 3 das kollektive אָנֹכִי mit בְּנֵי-אָדָם. Die beiden Glieder von v. 5 stehen in Gegensatz. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn des חָלָה in beiden Vv., welches nach LXX Vulg. Hier. Lth. meistens falsch *praeterire* = *interire* gefaßt wird. Die allgem. Bed. dieses dem arab. خلف entsprechenden V. (vgl. הִמְרִי מִיָּד 46, 3) ist „nachrücken, in die Stelle eines Andern eintreten und überh. von einem Orte oder Zustande zum andern übergehen.“ Demgemäß bed. das *Hi.* in einen neuen Zustand versetzen 102, 27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9, 9., neue Kraft gewinnen, neuen Mut fassen Jes. 40, 31. 41, 1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14, 7., das *Kal* also, wel-

ches häufig das Perf. zum Fut. des *Hi.* hergibt (Ew. §. 127^b. Hitz. zu u. St.), von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen (Trg. Syr.), sondern wieder sprossen *regerminare*, vgl. חָלַף Nachwuchs. Die unter-

gehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6^a wieder auf: am Morgen blüht und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's יְמוּלֵל mit allgemeinstem persönlichen Subj. statt יְמוּלֵל und es verdorrt. Andere übers. יְמוּלֵל welken (מִלְ eig. lang und schlaff s., lang herabhängen lassen,

vgl. אֶמְלֵל אֶמְלֵל mit אֶמֶל hoffen d. i. in die Ferne ausschauen), aber 1) ist dieses *Pilel* v. מִלְ oder *Poël* v. מֵל dieser intrans. Fassung (s. darüber zu 37, 2) nicht günstig, 2) beweist das Reflex 58, 8., daß יְמוּלֵל vorn oder oben abschneiden bed., wonach man auch Iob 14, 2. 18, 16 in Zusammenhang mit Iob 24, 24 zu erklären haben wird. In der letzten St. heißt es: *sie werden wie der Aehre Spitze abgekuppt* (fut. *Ni.* von יְמוּלֵל); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Aehre heißt Dt. 23, 26 מְלִיחָה, ein deuter. *ἀπ. λεγ.*, welches unsere Auffassung des יְמוּלֵל (man schneidet oder sichelt es ab) begünstigt. So schließt sich auch יִבֶּשׁ besser an: das geschnittene Gras wird zu dürrer Heu. Ein solcher Wechsel morgentlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7 f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich in לִנִּי v. 1 zusammenfaßte. Hgst. faßt v. 7 als Angabe des Grundes für die dargelegte Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht כִּי בְּאַפְּךָ, sondern כִּי כְלִיטִי; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen und כִּי ist nicht argumentativ, sondern explicativ. Wenn Subj. von כְּלִיטִי die Menschen insgesamt wären (Olsh.), so würde *idem per idem* erläutert. Aber die hier reden sind ja nach v. 1 diejenigen, deren Hort der Ewige ist. Der D. redet also im Namen der Gemeinde und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was sein Volk bis in die Gegenwart herein erlebt hat. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigener Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornverhängnis Gottes wegen seiner Veründigungen erlebt. Wir stehen somit in v. 7. 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugnis der Ueberschrift bewärt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht verfiel dem Strafurtheil, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinsterven zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde darein mitbegriffen Num. 14, 26ff. Dt. 1, 34—39. Das ist worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heißt hier אַף und חֶמָּה; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. Der Ausbruch des unendlich großen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; נִבְחַלְתָּ wie 104, 29 vgl. בְּחַלְתָּ Lev. 26, 16. Es ist die Folge

ihrer Sünden. *פֶּחַךְ* bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, *עֲלֹם* das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nöthig, *עֲלֹמִי* als defektiven Plur. anzusehen; *עֲלָמִים* 88, 46 bed. die Jugend (von einem wurzelversch. *עָלַם*), die heimlichen Sünden würden also wol nach 19, 13 *עֲלָמוֹת* heißen.¹ Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maß voll und Vergebung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; *שֶׁחַת* (*Kerî* wie 8, 7.: *שָׁחַת*, vgl. 6, 4 *וְשָׁחַת* 74, 6 *וְיִשָּׁחַת*) hat vor anlautendem Guttural den Ton auf *ult.* Parallel dem *לְמֵאֲרֹר* ist *לְמֵאֲרֹרֶךְ* ist *פְּנִיךָ*. *פְּנִיךָ* ist Licht und *מֵאֲרֹר* ist entw. Lichtkörper wie Sonne und Mond, oder die Beleuchtung und zwar in zuständlichem Sinne Ex. 35, 14., also das Hellemachen und Hellesein, hier von dem Lichtkreis den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes *פְּנֵי ה'* ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und *מֵאֲרֹר פְּנֵי ה'* ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemäße als Gnadenlicht durchdringt (Num. 6, 25) und alles Gottwidrige bis auf den Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

V. 9—12. Nachdem nun v. 6 f. die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8 f., daß diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängnis ihren Grund hat, aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11 f. geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist. Man hört v. 9 deutlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht *יְהוָה עֲבָרָתוֹ* Jer. 7, 29. *עֲבָרָה* ist der die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d. i. ganz und gar von ihm durchwaltet sind alle ihre Tage (vgl. 103, 15) geschwunden (*פָּנָה* sich kehren, Kehr machen z. B. Dt. 1, 24). Sie haben ihre Jahre verbracht *בְּמִוְהָקָה* gleich einem Laute, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmelt Iob 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10. Mit *בָּהֶם* v. 10 wird der Betrag angegeben: es sind darin befaßt 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel. Hitz.: die Tage, worin (*בהם*) unsere Jahre bestehen, machen siebzig Jahre, aber *שְׁנֵי יָמִי* hat als dessen nähere genitivische Bestimmung zu gelten und die Accentuation ist nicht zu beanstanden. Neben den Plur. *שָׁנִים* tritt

1) Diestel in den Jahrbh. für deutsche Theol. 1872 S. 37 combinirt die Bedd. des Schwellens, Fett- und Starkwerdens und die des Verhüllens, indem vom Dicksein leicht zum Dicht- und Dunkelsein fortgegangen werde, und findet den Grundbegriff von *עֲלֹם* in der wachsenden, stetig sich mehrenden Dauer. Aber warum sollte das Stammwort zu *עֲלֹם*, aram. und aeth. *‘alam*, nicht in dem eigentümlich hebr. *עָלַם* verhüllen erhalten sein? Mit dem von *עָלַם* gebildeten *עֲלָם* verbindet sich von der Grundbed. schwellen aus nicht die Vorstellung der Dicke, sondern der Saft- und Kraftfülle. Dillmann knüpft den Wurzelbegriff von *עֲלָם* mit Ewald (§. 77^a) an das aeth. *‘elat* (auch *vêlâ*) Zeit v. *wa‘ala* (*wa‘ela*) verweilen, die Zeit zubringen, in welchem aber allem Anschein nach das *Waw* sich ebenso verhält wie in *וָעַר* und dessen Derivaten.

hier der poetische Plural שְׁנוֹת, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* voraus. Luthers: *siebenzig Jar, mens hoch kompt so sinds achtzig*, wie auch Symm. sein ἐν παραδόξῳ (bei Chrysost.) gemeint hat, wird durch das talm. הגיע לגבורות „zum höchsten Greisenalter gelangen“ (*Moëd katan* 28^a) bestätigt und mit Recht von Hitz. u. Olsh. gebilligt; גְּבוּרִית bed. 71, 16 Vollkraft, hier Vollmaß. Siebzig, höchstens achtzig J. waren der Durchschnittsbetrag des äußersten Lebensalters, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. רַחֲבָם übers. LXX τὸ πλεῖον αὐτῶν, aber רַחֲבָם ist nicht s. v. a. רָחַם. Das V. רָחַב bed. sich ungetüm gebaren z. B. von bestürmendem Bitten Spr. 6, 3., von insolenter Behandlung Jes. 3, 5., wov. רָחַב (hier רָחַב) das Ungestüm und insbes. das großthuerische prahlerische Auftreten Iob 9, 13. Jes. 30, 7. Der D. will sagen, daß alles womit unsere Lebenszeit stolzirt (Reichtum, Ansehn, Wolleben, Schönheit u. s. w.), recht besehen, doch nur צָמַל ist, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und אֶתֶן, weil ohne wahren Gehalt und Werth. An dieses 2. Präd. schließt sich der Begründungssatz an. חֵיִשׁ ist *infin. adv.* v. חָיַשׁ, חֵיִשׁ Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. בָּיַז bed. in allen sem. Dialekten *transire*, aber nicht wie in מָרַח von dem Wurzelbegriff des Vorüberstreifens sondern des Durchschneidens aus; nach dieser Bed., welche Num. 11, 31 transitiv gewendet ist, übers. jüd. Ausll. u. Schultens richtig: *nam transit velocissime*. Auf das Perf. בָּיַז folgend behauptet der Modus der Folge וַיִּנְבֶּההוּ seine rückblickende Bed. Die Verstärkung desselben durch das intentionale *ah* ist bei der 1 *p. sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 *p. plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. §. 232^g. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das, und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. יִרְעֶה 11^a, wie es überh. nicht bloß begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntnis bez., ist hier von Erkenntnis gemeint, die das Erkannte sich zum Heile reichen läßt. Danach bestimmt sich der Sinn von וַיִּכְרַתָּהּ. Das Suff. ist hier entw. *gen. subj.*: gemäß deiner Furchtbarkeit (יִרְאָה wie Ez. 1, 18), oder *gen. obj.*: gemäß der Furcht die dir gebührt, was an sich schon (vgl. 5, 8. Ex. 20, 20. Dt. 2, 25) näher liegt und hier die so selten sich findende Erkenntnis als durch Furcht Gottes bestimmte, als wahrhaft religiöse bez. Um solche Erkenntnis bittet Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage lehre recht verstehen. Wie בֵּן gemeint ist, zeigt 1 S. 23, 17., wo יָדַע בֵּן „er weiß es nicht anders, weiß es wol“ bed. Hitz. zieht es gegen die Acc. zu לִמְנוּת יָמָיו, aber unsre Tage zu zählen ist schon an sich s. v. a. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, und בֵּן הַיָּדַע bittet um rechte erfahrungsmäßige Befähigung dazu. Das folg. Fut. fügt zur Aufforde-

rung, wie oft Zweck und Folge. Man fasse aber **חָבִיא** nicht mit Ew. Hitz. in der Bed. als Opfer darbringen, was dieses V. für sich allein (warum nicht **וְיִקְרִיב**?) nicht bed. kann. Falsch auch Böttch. nach Spr. 2, 10.: daß wir bringen ins Herz Weisheit, was **בְּלֵב** heißen müßte. **חָבִיא** bed. vom Landbau her „davontragen, gewinnen, eig. einbringen“, näml. in die Scheuer 2 S. 9, 10. Hagg. 1, 6., der Feldertrag und überh. der Erwerb oder Gewinn heißt davon **חֲבִיאָה**. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einscheuert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. **לֵב חָכָם** ist poetisch gesteigerter Ausdruck für **לֵב מְרִפָּא**, wie Spr. 14, 30 ein gelassenes sanftes Herz bed.

V. 13—17. Auf die Bitte um heilsame Erkenntnis des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Wiederbegnadigung und der Wunsch, daß Gott sein Heilswerk verwirklichen und Israels Vornehmen dazu segnen möge. Wir vernehmen hier Mose's bekannte Gebetssprache Ex. 32, 12., wonach **שׁוּבָה** nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn gemeint ist, und der eingemischte Seufzer **עֲרִמְצָתִי** fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ebendieser Parall. erkl. sich **וְיִחַזְקֶם**: Gott möge Reue oder Leid (was hier zusammenfällt) empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Die Benennung der Gemeinde mit **עֲבָדָיָה** (wie Dt. 9, 27 vgl. Ex. 32, 13 der Patriarchen) erinnert an Dt. 32, 36.: *über seine Knechte wird er Mitleid empfinden* (*Hithpa.* statt des *Ni.*). Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In **בִּבְקָר** liegt der Ged., daß es bisher Nacht in Israel gewesen ist. **בִּקְרָא** ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In **שׂוֹפְעֵנִי** (wozu **הִסְתָּה** zweiter Objektsacc.) liegt der Ged., daß Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. **שָׂפֵסֵף** in gleicher tropischer Bed. Dt. 33, 23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei intentionelle Modi: so wollen wir, oder: auf daß wir frohlocken und uns freuen, denn solche Futt. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. §. 235^a. **בְּבִלְרֵמִיָּה** ist nicht von den Vv. der Freude regirt (118, 24), in welchem Falle es **בְּרֵמִיָּה** heißen würde, sondern adv. Zeitbestimmung (145, 2. Jer. 35, 8): innerhalb der uns beschiedenen Lebensdauer. Daß die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15. Die Dauer der 40 Zornjahre, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maße der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. **יָמֵי** statt **יָמִי** hat unser Ps. nur mit Dt. 32, 7 gemein; das biblische Hebräisch kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. **שָׁנֹת** statt **שָׁנִי** erscheint zuerst Dt. 32, 7. Der Sinn des **עֲנִיֵּהֶנִּי**, worin sich **יָמֵי** genitivisch besondert, erklärt sich aus Dt. 8, 2 ff., wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demütigen (**עֲנֹת**) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der Schwelle des Verheißungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle endzeitigen Hoffnungen. Wir wissen aus Gen. c. 49., daß das der Horizont des weis-

sagenden Segens Jakobs ist. In die Bitte um Erreichung dieses Ziels endigt auch dieser Psalm v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֱלֹהֵי hat der Psalmist v. 1 anzubeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יְהוָה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, gibt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֱלֹהֵינוּ . Dreimaligem עַל geht 16^a אֵל voraus: das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, sondern das Werk Jahve's, es kommt also von oben, kommt Israel entgegen. Die masoretische LA 16^a ist nicht פִּעֲלִיךָ (wie alle Alten übers.), sondern singularisch פִּעֲלֶךָ (Hier.: *opus tuum*), und es verdient bemerkt zu werden, daß das N. פִּעַל in der ganzen Thora nur im Deuter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jahve's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HErrn nennt die Gemeinde, inwiefern Er es durch sie vollzieht, מַעֲשֵׂה יְהוָה . Dieser Ausdruck מַעֲשֵׂה יְהוָה als Bez. menschlichen Vornehmens läuft durch das ganze Deuter. 2, 7. 4, 28. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. 31, 29. In dem Werke des HErrn enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heißt es יְהוָה , auch das ist ein der deuter. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin ה' seine Hold- und Leutseligkeit — ein Ausdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. יְהוָה und יְהוָה sind Optative. קִינֵנָה dringliche Bitte, *imper. obsecrantis*, wie die Alten sagen. Mit *Waw* wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 יָבִי ja kommt) — eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der deuter. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מִצֵּד bis מַעֲשֵׂה יְהוָה . Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigentümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet.

PSALM XCI.

Schutzlied in Kriegs- und Pestzeit.

Erste Stimme:

- 1 Der im Schirme des Höchsten sitzt,
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

- 2 Ich spreche zu Jahve: meine Zuflucht und Berghöh,
Mein Gott, auf den ich traue.

Erste Stimme:

- 3 Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.
- 4 Mit seiner Schwinge wird er dich schützen,
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen,
Schild und Tartsche ist seine Wahrheit.
- 5 Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,

- 6 Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
7 Fallen dir zur Seite Tausend und Myriaden dir zur Rechten,
Zu dir naht es nicht —
8 Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

- 9 Denn du, o Jahve, bist meine Zuflucht!

Erste Stimme:

- Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
10 Nicht zustoßen wird dir ein Misgeschick
Und keine Plage an dein Zelt herantreten.
11 Denn seine Engel hat er dir entboten,
Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
12 Auf Händen werden sie dich tragen,
Daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.
13 Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,
Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

- 14 Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,
Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
15 Wird er mich anrufen, so erhör' ich ihn,
Mit ihm bin Ich in Drangsals;
Ich reiß ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
16 Mit Lebenslänge sättige ich ihn
Und laß ihn sich weiden an meinem Heil.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (von LXX ohne Gewähr *τῷ David* überschrieben), von unbestimmbarer Abfassungszeit und hier nur deshalb angereicht, weil der letzte V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jahve's gebeten, hier verheißt J.: *ich werde ihm zu schauen geben mein Heil*, das *פָּעַל ה'* ist eben seine verwirklichte *רְשָׁעוֹת*. Auch sonst be-
rühren sich beide Ps., z. B. in dem auf Gott bezogenen *מִצִּיּוֹן* (s. *Symbolae* p. 60).

In diesem Ps., dem kirchlichen *Invocavit*-Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Noth der in Gott gläubig Geborgene erfährt¹, tritt uns gleich zu Anfang das Verhältnis von v. 2 zu v. 1 als neckendes Räthsel entgegen. Faßt man v. 1 als Anrede und *אָמַר* im Sinne von „ich sage“ (Saad. Jefeth): so wird dem Angeredeten gesagt, was er nach seiner Charakteristik v. 1 selbst sagt. Faßt man v. 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Faßt man *אָמַר* v. 2 als Partic. (Hier.: *dicens*) statt *אָמַר*, auf Pathach als Verbindungsform (vgl. 94, 9. 136, 6) außerhalb eigentlicher genit. Verbindung lautend, so hätte das participiale Subj. ein participiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da *אָמַר* sonst immer 1 *p. fut.* ist. Faßt man *אָמַר* als 1 *p. fut.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj. (wie Moll mit Hgst. Ew. Baur): als ein solcher welcher sitzt . . sage ich, so stößt man sich an *יִרְחֹקֶנָּה*; dieser Uebergang des Partic. ins Finitum, zumal ohne Copula (*וְיִרְחֹקֶנָּה*), ist beirrend, was auch gegen Hitzigs *אָמַר* statt *אָמַר* gilt. Liest man aber den Ps.

1) Deshalb mit Ps. 3 im jerus. Talmud und anderwärts als *שִׁיר פְּגוּזִין (פְּגוּזִים)* שִׁיר Lied der Widerfahrnisse d. i. Schutzlied bei zustoßenden Fährlichkeiten bezeichnet, wie Sebald Heydens Psalmlied: „Wer in dem Schutz des Höchsten ist und sich Gott thut ergeben“ Präservativ wider die Pest überschrieben ist.

weiter, so findet sich, daß die gleiche Schwierigkeit des Personenwechsels wie im Eingange weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Olsh. Hupf. u. A. entfernen sie, indem sie אֶמֶר anders lesen und 9^a אֶמְרָה einflicken; Riehm glaubt daß letzteres ergänzt werden könne. Aber Grund dieses schroffen Personenwechsels ist die schon im Trg. erkannte, obwol abgeschmackt gedeutete, zuerst aber von J. D. Michaelis und Mr. durchschaute dramatische Haltung des Ps. Es reden nämll. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jahve's hinzu. Seine verheißungsreiche Schlußrede bildet viell. nicht unzufällig eine siebenzeilige Str. Ob der Ps. so mehrstimmig, etwa in drei Chören, auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch, wie die Uebers. ihn darstellt, entworfen. Es ist trotz der vielen Wiederklänge älterer Muster einer der frischesten schönsten Ps., dem 2. Th. des B. Jesaja ähnlich in der leichtbeschwingten, farbenreichen und durchsichtigen Sprache.

V. 1—2. Als Bergender heißt Gott עֹלֶיךָ der unnahbar Hohe und als Schattender שֹׁדֵר der unüberwindlich Allgewaltige; der Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen יְיָ und mit dem Suff. der Zueignung אֶלֶיךָ. Man erinnert sich bei v. 1 f. an die Ausdrücke des B. Iob 39, 28 vom Nisten des Adlers in seinem Horste. Der Accentuation nach wäre 2^a mit Geier (vgl. Dachselt's *Biblia Accentuata*) zu übers.: „Dicit oder vielmehr Dico: in Domino meo (oder Domini) latibulum etc.“ Aber natürlicher ist die Verbindung: אֶמֶר לֵךְ, da in beiden Halbversen Anrede folgt.

V. 3—9^a. יָקוּשׁ wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 ist die an Klang dunkelste Form für יָקוּשׁ oder יִקָּשׁ 124, 7. Gemeint ist der Tod oder „der des Todes Gewalt hat“ Hebr. 2, 14 vgl. 2 Tim. 2, 26.; Voglers Schlinge ist Bild der Todesgefahr Koh. 9, 12. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern: Gott schirmt die Seinen wie ein Adler mit seiner großen starken Schwinge; אֶבְרָה ist *nom. unitatis* Schwungfeder zu אָבֵר Jes. 40, 31 und das *Hi.* הִסֵּךְ v. סָכָה mit Dativobj., wie 140, 8 das *Kal*, bed. Deckung, Obhut gewähren. Das *ἀπ. λγ.* סִתְרָה ist seinem Stammwort nach etwas rings Umgebendes, hier neben צָהָה eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe, also nicht dem syr. ܒܘܪܓ (סִתֵּר) Burg (מִסְתָּרָה, סִתֵּר), sondern שָׁחַל Schild entsprechend. Das Trg. übers. צָהָה mit ܦܪܝܨܬܐ ܕܚܝܥܐ und סִתְרָה mit ܦܢܝܠܐ, was auf die runde *parma* führt. אֱמֶתוֹ ist die Wahrheit der göttlichen Verheißungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz a) in Kriegszeiten v. 5 bei nächtlichen Ueberfällen und beim Kampf am Tage; b) in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht (Ex. 11, 4), dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. יָבֵר heißt die Pest als Wegbringung, Entführung, Forttraffung; קָטַב (vgl.

عَطَب) geht von der Grundbed. *excidium* aus. Das Fut. יִהְיֶה ist die rhythmischere und in der Bed. grassiren und dahinschwinden üblichere Form für יִלָּךְ. Bei יִשְׁדֵּר denken LXX A. S. an den Dämonen-Namen שִׁדְדִּי.¹ Es ist metaplastisches (wie v. שִׁדְדִּי gebildetes) Fut. für יִשְׁדֵּר, vgl.

1) Wie die Araber den *ṭāūn* d. i. die Pest personificiren, darüber s. Fleischers *Catal. Codd. Lips.* p. 394.

Spr. 29, 6 קָרַח, Jes. 42, 4 קָרַח *frangetur*. — 7^a ist hypothetischer Vordersatz: *si cadant*, das Prät. würde *ceciderint* bed. Ew. §. 357^b. Mit קָרַח (v. קָרַח *tenuem esse*, vgl. unser „lediglich“) wird eingeleitet was lediglich und ausschließlich sich ereignen wird. Nur Zuschauer wirst du sein und zwar unnabbar und überbleibend mit eignen Augen, den Sterbenden gegenüber dich als Lebendiger fühlend. Und schau wirst du, wie Israel in der Passnacht, die gerechte Vergeltung, welcher die Frevler verfallen. שְׁלֵמָה Vergeltung ist ἀπ. λεγ. vgl. שְׁלֵמָה Jes. 34, 8. Gotte die Ehren gebend bestätigt die zweite Stimme diese Verheißungen.

V. 9^b—16. Die erste Stimme setzt diese Bestätigung fort und spinnt die Verheißungen weiter: du hast den Allerhabnen gemacht zu deiner Wohnstatt (בְּעֵינֶיךָ), nicht wird dich treffen. . . Die Verheißungen steigen immer höher und lauten herrlicher. Das *Pu.* אָנָּה (von אָנָּה, der schwächeren Potenz von אָנָּה, s. Jes. S. 90) bed. eig. entgegengebracht, entgegengerichtet werden, Aq. gut οὐ μεταθίσεται πρὸς σὲ κακία. לֹא-יִקְרַב erinnert an Jes. 54, 14., wo אָנָּה folgt, hier אָנָּה wie Richt. 19, 13. Die Engelobhut, die dem Gottvertrauenden zutheil wird, erscheint v. 11. 12 als allgemeine, nicht vereinzelt und nur in außerord. Fällen sich ereignende Thatsache. *Haec est vera miraculorum ratio* — bemerkt hiezu Brentius — *quod semel aut iterum manifeste revelent ea quae Deus semper abscondite operatur*. In אָנָּה hat sich das Suff. mit der vollen Futurform verbunden; 12^b faßt LXX אָנָּה mit Recht als Anrede: μήποτε προσκόψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου, denn אָנָּה hat überall sonst und also wol auch hier u. Spr. 3, 23 trans. Bed., nicht intrans. (Aq. Hier.; Symm.), vgl. Jer. 13, 16. Was der Gottvertrauende kraft dieses engelisch vermittelten göttlichen Beistandes vermag, sagt v. 13. Die Verheißung erinnert an Mr. 16, 18 ὅφεις ἄρουροι sie werden Schlangen heben, noch mehr aber an Lc. 10, 19: siehe ich gebe euch die Machtvollkommenheit zu treten ἐπάνω ὄφεων καὶ ὀφιδίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου. Es sind allerlei verderbliche Mächte der Naturwelt und sonderlich der Geisterwelt gemeint; sie heißen Löwen (בְּפִירִי von der deckenden Mähne) und Leuen (שִׁחִל v. שִׁחִל rudere) von Seiten ihrer Verderben drohenden offenen Gewalt, Ottern (v. שִׁחִל فتن temptare, attemptare) und Drachen (בְּחַיִּיךָ v. בְּחַיִּיךָ recken, strecken, vgl. בְּחַיִּיךָ porrigere) von Seiten ihrer giftigen heimlichen Tücke. In 13^a wird verheißt, daß der Gottvertrauende stolz in Gott und unbeschädigt über die Unholde hinschreiten, in 13^b daß er sie zu Boden treten wird (vgl. Röm. 16, 20). Was nun am Schlusse des Ps. die göttliche Verheißungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang aus Ps. 50. Dort lauten v. 15 und v. 23 fast wörtlich gleich. Zu 15^b ist Gen. 46, 4 und bes. Jes. 63, 9 zu vergleichen; in *Taanith* 16^a wird daraus gefolgert, daß Gott Mitleid hat mit den Leidenden, die er zu züchtigen und zu prüfen durch seine Heiligkeit genöthigt ist. Das „Heil Jahve's“ ist wie 50, 23 die volle Wirklichkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses. Die endzeitige Herrlichkeit zu erleben war der

Wonnegedanke der alttest. und in der apostolischen Zeit auch der newest. Hoffnung.

PSALM XCII.

Sabbatgedanken.

- 2 Es ist gut, dankzusagen Jahve
Und zu harfnen deinem Namen, o Höchster —
- 3 Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten
- 4 Auf Dekachord und auf Nabla,
Auf sinnigem Spiel mit Cither.
- 5 Denn du erfreust mich, Jahve, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
- 6 Wie groß sind deine Werke, Jahve,
Gewaltig tief sind deine Gedanken!
- 7 Ein Thiermensch bleibt erkenntnislos,
Und ein Thor sieht das nicht ein.
- 8 Wenn aufsproßten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's daß sie vernichtet würden auf immer,
- 9 Du aber bist Erhabenheit auf ewig, Jahve!
- 10 Denn siehe deine Feinde, Jahve —
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung gerathen alle Unheilverübenden.
- 11 Und du erhöhst einer Antilope gleich mein Horn,
Uebergossen werd' ich mit erfrischendem Oele.
- 12 Und es weidet sich mein Aug' an meinen Laurern,
An denen die böswillig wider mich aufstanden letzten sich meine Ohren.
- 13 Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.
- 14 Gepflanzt im Hause Jahve's
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes blühen.
- 15 Noch treiben sie Sprossen im hohen Alter,
Saftvoll und laubgrün bleiben sie,
- 16 Zu verkündigen, daß geradsinnig Jahve,
Mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.

Dieser *Sang-Psalm auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes (vgl. S. 25, 235) der Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Tamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschließenden Sabbat-Musaf-Opfer (Num. 28, 9 f.) ein Stück des (in 6 Stücke getheilten) Liedes Dt. 32 und beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst Sabbat um Sabbat eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 (*Rosch ha-Schana* 31^a). Eine Reminiscenz aus Ps. 92, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23., wie 1 Macc. 7, 17 ein Citat aus Ps. 79. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon dort im Talmud streitig, ob der Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder der Schluß-Sabbat der Weltgeschichte bezieht sei (R. Akiba: der Tag der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasios: *ἀλλεὶ ἐξείνην τὴν γενησομένην ἀνάπαυσιν*). Das Letztere ist verhältnismäßig richtiger. Er preist Gott den Welterschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt

sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schließlichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dermalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עֲלִיִּין heißt. Daß aber in beiden das Tetragramm siebenmal vorkommt, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiß ist auch das unverfehlbare Strophen-schema 6. 6. 7. 6. 6. nicht unbedeutend. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl. Die Siebenzahl der Strophenzeilen wird in der Mittelstrophe v. 10 mittelst Anadiplosis gewonnen. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam.

V. 2—4. Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt. Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wolthuernd, lieblich und selig. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches die Nacht durchbricht (30, 6. 59, 17), und die Treue mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin und Leidensnächte sind die Folie ihrer Bewährung. נָבֵל עֲשׂוֹר neben נָבֵל (נָבֵל) ist s. v. a. נָבֵל עֲשׂוֹר 33, 2. 144, 9: die zehnsaitige Harfe oder Lyra. הַיָּדִין ist Saitenspiel (s. zu 9, 17), und zwar, da הָבִיא an sich kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, das Stegreif- oder Fantasienspiel (bei Am. 6, 5 verächtlich פָּרַט), was sowol zu 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigelegt ist) als zu der Verbindung mit כּ *instrumenti* paßt.

V. 5—7. Begründung dieser Anpreisung des Lobpreises Gottes. Während פָּעַל das übliche Wort für Gottes geschichtliches Walten (44, 2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.) ist, bez. מַעֲשֵׂי יְרֵדָה die Werke des Welterschöpfers, obwol nicht mit Ausschluß derer des Weltregierers (143, 5). Ueber die Schöpfungsoffenbarung und überh. die Offenbarung Gottes sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche empfangen zu haben der D. dankbar bekennet. Die Vulg. beginnt v. 5 *Quia delectasti me* und Dante *Purg.* XXVIII, 80 nennt deshalb den Ps. *il Salmo Delectasti*; eine lachende Frauengestalt, welche das paradiesische Leben darstellt, sagt, indem sie Blumen sammelt, sie sei so heiter, weil sie mit dem Psalme *Delectasti* sich an der Herrlichkeit der Werke Gottes ergötze.¹ Die Werke Gottes sind überschwinglich groß, sehr tief seine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139, 17f., wo ihnen unendliche Inhaltsfülle, Jes. 55, 8f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Größe der göttlichen Werke ermessen, noch

1) Aus Chrysostomus zu Ps. 41 (42 hebr.) ersehen wir, daß 92, 5 als Dankgebet nach Tische üblich war: καὶ λέγομεν κοινῶς στάντες κτλ.

die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermeßlichkeit jener und die Unergründlichkeit dieser, während ein **אִישׁ-בֶּצֶר** ein Thierheits-Mensch *homo brutus* (s. 73, 22) nicht zur Erkenntnis kommt **לֹא יָרַע** absolut wie 14, 4) und ein **בְּסִיל** Tölpel oder geistig Schwerfälliger, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt, **אֶרֶץ-נֶחֱלָה** (vgl. 2 S. 13, 17) *id ipsum*, näml. wie unaussforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht.

V. 8—10. Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur zeitweiliger Schein. Die Infinitiv-Construction v. 8 setzt sich im historischen Tempus fort, und es läßt sich auch historisch übers.; vor **לְהַשְׁמָדָם** ist

וְזֶאת הָרָחָה (Saadia: **فَالْآنَ**) wie Iob 27, 14 hinzuzudenken. Es ist von einem geschichtlichen Vorkommnis die Rede (vgl. 1 M. 9, 23), welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schließlich peremptorischem (**צִרְיָה**) Vernichtungsgerichte verfallen. J. ist **מָרוֹם לְעֵלָם**, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig“ d. i. in Verhältnis zur Creatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar dem hienieden dummstolz sich aufblähenden und titanisch sich erhebenden Widergöttlichen und es nur so lange gewähren lassend, bis die Frist seiner tauben Blüte abgelaufen. So wird und muß denn also die zeitliche Geschichte enden in endlichen Sieg des Guten über das Böse: denn siehe deine Feinde, Jahve — denn siehe deine Feinde. . . **וְיָהּ** weist wie mit Fingern auf das unausbleibliche Ende, und die affektuose Anadiplosis athmet für Gottes Sache als die eigne eifernde Liebe. Gottes Feinde werden umkommen, aus den Fugen gehen **יָהּ-פָּרַדְוּ** (vgl. Iob 4, 11) werden alle Unheilverübenden. Jetzt bilden sie eine compacte Masse, die aber zerfallen wird, wenn dereinst die Mischung des Guten und Bösen ein Ende hat.

V. 11—13. Die bisher unterdrückte Gemeinde steht dann gerechtfertigt und herrlich da. Die *fut. consec.* gehen als Prätt. der idealen Vergangenheit weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: **καὶ ὑψωθήσεται (וְיִהְיֶה) ὡς μονόκερως τὸ κέρας μου.** **רָאִים** (incorrekt für **רָאִים**, Grundform **רָאִים**) **μονόκερως** ist der nach Aristoteles und Talmud einhörnige *oryx* (s. zu 29, 6. Iob 39, 9—12). Die Grundstellen des Thierbildes sind Num. 23, 22. Dt. 33, 17.; das Horn ist Bild wehrhafter Macht und zugleich stattlicher Zier, und das frische grüne Oel Bild des siegesfreudigen Wol- und Hochgefühls, von dem die Gemeinde dann durchdrungen ist (Act. 3, 19). Falsch fassen LXX Symm. Hier. **בְּלוֹרִי** als *inf. Pi.* **בְּלוֹרִי**: mein Gealtertsein, was das *Pi.* nicht bed. kann; es ist 1 *praet.* **בְּלוֹרִי** *perfusus sum* (vgl. arab. *balla* einfeuchten und feucht s., *ballah* und *bullah* Feuchte, Wolsein, Jugendfrische), und die auch sonst in dieser Form von **וַיִּעַשׂ** ohne *Waw convers.* vorkommende Ultima-Betonung (s. zu Iob 19, 17) darf nicht beirren. In **שָׁמֶן רֶעֶקֶן** ist das sonst nur vom Oelbaum selbst ge-

bräuchliche Eigenschaftswort auf das die Kraft seines saftigen Grüns (s. über רענן zu 37, 35) wie eine Essenz enthaltende Oel übertragen. Die *ecclesia pressa* ist dann *triumphans*. Das Auge, das sonst scheu und thränenvoll auf die Verfolger blickte, die Ohren, denen sonst schon ihr Name und die Kunde ihrer Nähe Schrecken einflößte, sehen nun ihre Lust an ihnen den hinweggetilgten. נִשְׂמַע בְּ (nur hier) folgt dem Sinne von רָצָה בְּ vgl. نظر فی etwas sich hineinversenkend betrachten.

שׁוּרִי ist schwerlich Partic. wie נִסַּס geflohen Num. 35, 32., weggegangen, wegverschlagen Jer. 17, 13. Jes. 49, 21., zurückgekehrt Mi. 2, 8., הָיָה beeilt = eilend Num. 32, 17., wonach *insidiati* (Luzzatto *Gramm.* §. 518: *coloro che mi guatavano*) zu erklären wäre, aber die Vv. des Sehens, zu denen שׁוּרִי gehört (s. zu 5, 9), eignen sich nicht zu dieser passiven Wendung; man braucht שׁוּרִי auch nicht mit Böttch. Olsh. für entstellt aus שׁוּרִי (dem apocopirten *prt. Pil.* desselben Verbi) zu halten, eher (obwol ein sicherer Beleg dafür fehlt) für dessen lautliche Erweichung (Ew. Hitz.); wir halten es für ein Subst. n. d. F. גִּידִי Sauger = Junges und צִיר Kneif = Messer (vgl. auch צִיר Fels, welches für das spätere Sprachbewußtsein Bildner, Schöpfer bed.). In 12^b übersetze man nicht: an den wider mich aufstehenden Bösthätigen (Bösewichtern); so das Adj. seinem Subst. vorzuschicken hat (ausgen. das zahlwortartige רַב) im Hebr. auch angesichts der von Hitz. beigebrachten Stellen 1 Chr. 27, 5., 1 S. 31, 3¹ als unmöglich zu gelten, also: an den wider mich Aufstehenden als Bösewichter, nicht: an den wider mich Aufstehenden, Böses Verübenden (Riehm), wozu מַרְעִים dem Sprachgebrauch nach zu sehr Substantiv ist. Daß der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten zu sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, daß es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d. i. nach der göttlichen Heilsordnung ihr Leben Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüte der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüte und Wachstum der Gerechten erst recht seinen Anfang. Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme תְּמָר ist, erhellt daraus, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es gibt keine anmutigere und majestätischere Erscheinung, als die Palme der Oase, diese Fürstin unter den Bäumen der Ebene, mit ihrem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, ihrer weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauenden Stellung, ihrem unsterblichen Grün und ihrer immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens mitten in der Welt des Todes. Die Vergleichung des Gerechten mit der Palme, dem „gesegneten Baum“, dieser „Schwester des Menschen“, wie ihn die Araber nennen, bietet Vergleichspunkte in Menge. Neben der Palme steht die Ceder, die Fürstin der Bäume des Gebirges und insbes. des Libanongebirges. Der nächste Vergleichspunkt ist, wie יִשְׁגָּה (vgl. Iob 8, 11) besagt, ihr stattlicher hoher Wuchs, dann über-

1) In jener Stelle ist כֹּהֵן ראש als Ein Begriff (Hauptpriester) genommen, in dieser ist אֲנָשִׁים בִּקְשָׁה (Männer mit dem Bogen) mit Keil als Appos. anzusehen.

haupt τῇ δασὺ καὶ θεσμὸν καὶ θρέψιμον (Theodoret) d. i. die Intensität ihrer wachstümlichen Kraft, aber auch das Immergrün ihres Laubes und der Wolduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

V. 14—16. Die Weise des *parall. synonymus* ist in v. 14 wie 130, 3 auf Vorder- und Nachsatz übertragen. Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX *πεφυτευμένοι*, sondern mit den andern Griechen *μεταφυτευθέντες* übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln (שָׁחַל √ שָׁח von pflanzlichem Setzen), eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preis, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüten (הִפְרִיחַ wie Spr. 14, 11. Iob 14, 9) und bewaren grünende Lebensfrische und markige Lebenskraft (wie der Oelbaum 52, 10. Richt. 9, 9) bis in ihr spätes Alter (יָבֵא von triebkräftigem Sprossen, s. über die √ נָבָה Genesis S. 553), vgl. Jes. 65, 22: *gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes*; sie leben lange in ungebrochener Kraft, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntnis zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines großen Liedes stellt. Dort heißt es אֵין עֹלָה, hier אֵין עֹלָה בִּי. Dieses aus *awlātha* — so das *Kerī* — mit Uebergang des *aw*, *au* in *ō* erweicht *ōlātha* findet sich auch Iob 5, 16 (vgl. עֹלָה = עֹלָה Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und ist in diesem Ps., der auch sonst sich mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עֹלָה in עֹלָה umsetzt), gewiß ursprünglich. צִירִי ist durch יָ gegen das Präd. abgehobenes Subj., gleichlaufend mit יהיה: daß was meinen Fels betrifft kein Unrecht an ihm ist.

PSALM XCIII.

Der Königsthron über dem Völkermeere.

- 1 Jahve ist nun König, hat mit Hoheit sich bekleidet;
Bekleidet hat sich Jahve, mit Macht gegürtet:
So steht denn fest der Erdkreis ohne Wanken.
- 2 Feststeht dein Thron von Ur her,
Seit ewig bist DU.
- 3 Es erhoben Ströme, Jahve,
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Es erheben Ströme ihr Getös.
- 4 Mehr denn Gedröhne großer Wasser,
Der herrlichen, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahve.
- 5 Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahve, in Zeitenlänge.

Neben solchen Ps., welche die messianische Zukunft, sei es prophetisch oder nur typisch oder typisch und prophetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königtum des Gesalbten Jahve's vorausschauen, gibt es andere, in denen die vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps. bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jahve, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Prophetie und auch der Lyrik (s. zu 45, 1) aufblitzt, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einundieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephos *c. Apion.* II, 16 gemünzter Ausdruck. Er nennt dort im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische *θεοκρατίαν*, aber schüchtern, *ὡς ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον*. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswerth, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, daß die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältnis Gottes und der Menschen, welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, daß Jahve Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18) und welches schließlich sich dadurch vollendet, daß es diese nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels zum König der ganzen innerlich und äußerlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מֶלֶךְ mit Bezug auf Jahve wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang seiner Reichsherrschaft und von der Thatoffenbarung derselben an heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften Sinne lesen wir es z. B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist מֶלֶךְ יְהוָה die Losung der theokratischen Ps. So schon 47, 9; der erste aber der mit dieser Losung beginnenden Ps. ist Ps. 93. Sie sind alle nachexilisch. Der Höhepunkt, von welchem aus der eschatologische Fernblick sich aufthut, ist die Zeit der jungen Freiheit und des wiederhergestellten Staates.

„In nuce — sagt Hitzig treffend — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wol von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3 (vgl. 92, 10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vocativ יְהוָה herabsenkt.“ Die LXX B⁸ überschreibt ihn: *Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατ'ῴκισται ἡ γῆ, αἶψος ᾗδῃς τῷ Δαυὶδ*. Der 3. Theil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür A falsch: τοῦ σαββάτου) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31^a gesagt wird: *כל שם שגמר עליו* *מלאכתו* *(בשש)* *ומלך עליה* deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Creaturen) zu herrschen begann, wonach jenes *ὅτε κατ'ῴκισται* (*al. κατ'ῴκιστο*) zu erkl.: als die Erde (mit den Creaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

V. 1—2. Der Sinn von מֶלֶךְ (mit *ā* bei *Zinnor* oder *Sarka*, wie 97, 1. 99, 1 bei *Dechî*¹⁾) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsensartigen מֶלֶךְ ה' und dem futurischen מֶלֶךְ ה' in der Mitte: J. hat das Königthum angetreten *regnum capessivit* (wobei zu bemerken, daß מֶלֶךְ מֶלֶךְ vgl. מֶלֶךְ die Bed. festen Anfassens, Anpackens, Haltens hat) und herrscht nun. Das bisherige Walten Jahve's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstulare. Das erste לְבַשׁ hat *Olewejored*; sodann nimmt die Accentuation ה' לְבַשׁ mitelst *Dechî* und ה' הָאֵל mitelst *Athnach* zusammen. ה' weist wie in Ps. 29 auf Feinde hin, es heißt so Gottes unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9.: J. führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorngerichtswaffen zu Boden; weitere Ausschilderung dieses ה' הָאֵל findet sich Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. Dan. 7, 9²⁾. Mit אֵל wird eingeführt, was beim Eintritt dieses Reichsantritts Jahve's nicht ausbleiben kann. Der Erdkreis als die Stätte des Reichs Jahve's wird ohne Wanken dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jahve's Eingreifen aber, wenn er schließlich die ganze Machtthätigkeit seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern (vgl. 75, 4). Sein Thron steht, über alle Erschütterung erhaben, מֶלֶךְ; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. J. ist מֶלֶךְ; sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare. Thron und Wesen Jahve's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich.

V. 3—5. Alles Toben der Welt wird deshalb den Fortgang des Reichs Gottes und seinen endlichen Durchbruch zu Triumphes-Herrlichkeit nicht hindern können. Das Meer mit seiner gewaltigen Wassermasse, mit der steten Unruhe seiner Wogen, mit seinem unauthörlichen Andringen gegen das Festland und Anschäumen gegen den Felsen ist das Bild der gottentfremdeten, gottfeindlichen Heidenwelt, und die Ströme sind Bilder der Weltreiche, wie der Nil des ägyptischen Jer. 46, 7 f., der

1) Daß diese Pausalform der 3 *m. praet.* bei *Zakef* vorkommt ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (LA וְכֵסֶם, Lev. 5, 23 (וְכֵסֶם), Jos. 10, 13 (וְכֵסֶם), Thren. 2, 17 (וְכֵסֶם), jedoch nicht Dt. 19, 19. Zach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in seiner *Gramm. Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* Jes. 14, 26 (וְכֵסֶם), Hos. 6, 1 (וְכֵסֶם), Am. 3, 8 (וְכֵסֶם); bei *Tebîr* Lev. 5, 18 (וְכֵסֶם); sogar bei *Munach* 1 S. 7, 17 (וְכֵסֶם), vgl. die Pausalform bei transformationsweise entstandenem *Munach* 3, 9 (וְכֵסֶם), und nach Abulwalîd bei *Mercha* 1 K. 11, 2 (וְכֵסֶם).

2) Diese Stellen nebst Ps. 93, 1. 104, 1 werden angeführt *Cant. Rabba* 26^b (vgl. *Debarim Rabba* 291^d), wo gesagt wird, daß der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כְּלָה (Braut) nenne und daß ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

Euphrat des assyrischen Jes. 8, 7 f. oder genauer: der pfeilschnelle Tigris des assyrischen und der gewundene Euphrat des babylonischen Jes. 27, 1. Diese Ströme haben — wie der D. mit klagendem, aber getrostem Aufblick zu Jahve sagt — erhoben, haben erhoben ihr Dröhnen, es erheben Ströme ihr Getöse. Der Gedanke legt sich in sog. „Parallelismus mit Aufsparrung“ auseinander; die Perf. besagen was geschehen, das Fut. was auch jetzt annoch geschieht. Das ἀπ. λεγ. דָּרַיִם bed. Gestöße (*collisio*) und Getöse. Man erwartet nun in v. 4 den Ged., daß J. über dieses Wellengebraus erhaben ist; מֶן wird also das der Vergleichung sein, nicht der Ursache: „von wegen des Gedröhns großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres“ (Starck Geier) — ohnehin ein tautologischer Satz. Ist aber מֶן vergleichend, so läßt sich mit der Accentuation des אֲדִירִים sei es mit *Mercha* (Ben-Ascher) oder *Dechî* (Ben-Naftali) nicht zurecht kommen. Denn zu übers.: vor dem Gedröhn großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres (Mendelss.) ist unthunlich, da מִים רַבִּים nichts Geringeres als ים sind (Jes. 17, 12 f.), und אֲדִירִים מִשְׁבָּרֵי־יָם als Zwischensatz zu fassen (Köster) verbietet sich dadurch, daß gerade dieser Satz durch אֲדִיר בְּמֵרוֹם ה' überboten wird. Sonach hat אֲדִירִים als nachschlagendes zweites Eigenschaftswort zu מִים zu gelten und מִשְׁבָּרֵי־יָם (die sich an Felsen oder auch nur an einander brechenden Meeres-Wogen) als nähere Bez. dieser großen, prächtigen Wasser (אֲדִירִים nach Ex. 15, 10¹), und es wäre zu accentuiren gewesen: מִקְלֹת מִיִּם רַבִּים אֲדִירִים מִשְׁבָּרֵי־יָם (mit *Pazer* und אֲדִירִים mit Groß-*Rebia*). Jahve's jenseitige Majestät überragt alle die lärmenden Majestäten hienieden, deren Wogen, wenn auch noch so hoch gepeitscht, doch nie seinen Thron erreichen werden. Er ist König seines Volkes, Herr seiner Gemeinde, welche seine Offenbarung bewart und in seinem Tempel anbetet. Diese Offenbarung ist kraft seines unnahbaren alles überwaltenden Königtums unverbrüchlich, seine Zeugnisse, welche der Herstellung seines Reichs dienen und dessen künftige Darstellung in Herrlichkeit verheißen, sind λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί Apok. 19, 9. 22, 6. Und seinem Tempel ziemt Heiligkeit (נְאֻחֶת־קֹדֶשׁ 2, 3 pr. Pil. oder nach Heidenheim-Baers verbürgterer LA נְאֻחֶת־קֹדֶשׁ, also Fem. des Adj., mit lautbar gemachtem א wegen der mit Tonrückgang verbundenen Anziehung des folg. Worts wie יְהִשְׁבִּילִי 40, 18) d. h. daß er sacrosanct sei und, wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Dieser Satz, gebetsweise formulirt,

1) Ein talmudischer Räthselspruch des R. Azaria lautet: רַבָּא אֲדִיר וְיִפְרִיט: es komme der Herrliche (Jahve Ps. 93, 4 vgl. Jes. 10, 34. 33, 21) und schaffe Recht den Herrlichen (Israel Ps. 16, 3) gegen die Herrlichen (die Aegypter Ex. 15, 10 nach der Construction des Talmud) in den Herrlichen (den Meereswogen Ps. 93, 4).

2) Die Masora zu Ps. 147 zählt 4 נְאֻחֶת, 1 וְנְאֻחֶת und 1 נְאֻחֶת und demgemäß ist unser נְאֻחֶת eins der מִפְרִיט וְכָל חַד לֵית מִפְרִיט אֱלֹהִים (vgl. Frensdorfs *Ochla we-Ochla* p. 123) d. i. der 17 Wörter, deren א lautbar ist während es sonst quiescirt oder auch ungeschrieben bleibt z. B. מְוַצֵּאת, sonst מְוַצֵּאת, sonst יְהִישֵׁי. Luzzatto faßt נְאֻחֶת irrig als *Ni.* von נְאֻחֶת *essere amabile* (Gramm. §. 664).

ist zugleich Bitte, daß J. in alle Zukunft die Stätte, wo hienieden seine Ehre wohnt, nach innen und außen vor Entweihung sichern möge.

PSALM XCIV.

Gebetstrost unter Tyrannendruck.

- 1 Gott der Rachevollstreckung, Jahve,
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
- 2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Erstatte Vergeltung den Hoffärtigen!
- 3 Wie lange sollen Frevler, Jahve,
Wie lange sollen Frevler frohlocken?
- 4 Es sprudeln über, reden Vermessenes,
Es überheben sich alle Unheilverübenden.
- 5 Dein Volk, Jahve, zermalmen sie
Und dein Erbe drücken sie nieder.
- 6 Wittw' und Fremdling strecken sie hin
Und Waisen morden sie.
- 7 Sagen dabei: „Nicht siehets Jäh
Und nicht beachtets der Gott Jakobs.“
- 8 Kommt zur Einsicht, ihr Unvernünftigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden?!
- 9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht erblicken?
- 10 Der Nationen züchtigt, sollt' er nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntnis?
- 11 Jahve kennt die Gedanken der Menschen,
Denn diese sind ein Hauch.
- 12 O wol dem Manne, welchen du züchtigest, Jäh,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
- 13 Ihm Ruhe zu schaffen vor Unglückstagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.
- 14 Denn nicht stößt Jahve von sich sein Volk,
Und sein Erbe verläßt er nicht.
- 15 Sondern zur Gerechtigkeit muß sich wenden das Recht,
Und ihm werden zufallen alle die redlichen Herzens.
- 16 Wer träte für mich auf gegen Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen Unheilverübende!
- 17 Wenn nicht Jahve mir Hülfe wäre,
Schier wäre zu wohnen gekommen in Todtenstille meine Seele.
- 18 Wenn ich spreche: es wankt mein Fuß,
So stützet, Jahve, deine Gnade mich.
- 19 Bei der Menge meiner Sorgen in meinem Innern
Ergötzen deine Tröstungen meine Seele.
- 20 Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet unter Rechts-Vorwand?
- 21 Sie dringen ein auf die Seele des Gerechten,
Und unschuldig Blut verurtheilen sie.
- 22 Doch Jahve wird mir zur Veste
Und mein Gott zum Hort meiner Bergung.
- 23 Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil
Und für ihre Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahve unser Gott.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift *Ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαβὶδ, τετραδὲ σαββάτου*. Daß er in der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (*τετραδὲ σαββάτου* = *ברביעי בשבת*), ist auch talm. Ueberlieferung (s. S. 25)¹; Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das *τῷ Δαβὶδ* aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., denn, obwol er aus Einem Gusse, begegnen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asafischer Muster. Die Feinde, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erfleht, sind, wie sich aus Gegeneinanderhaltung von v. 5. 8. 10. 12 ergibt, Nichtisraeliten, welche den Gott Israels verachten und seine Rache nicht fürchten v. 7., deren grausames Schalten aber auch in dem bedrückten Volke selbst thörichte Zweifel an Jahve's allwissendem Dreinsehn und richterlichem Einschreiten hervorruft. Hienach ist der Ps. einer der jüngsten, aber nicht nothwendig ein maccabäischer — auch die spätere Perserzeit, in welcher das B. Koheleth entstanden ist, hatte solche Zustände und Stimmungen aufzuweisen.

V. 1—3. Die 1. Str. fleht, daß Gott dem Uebermute der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thue. Statt *הוֹפִיעַ* (seltnere Imperativform für *הוֹפִיעַ* wie Jes. 43, 8 vgl. zu 77, 2) war urspr. wol *הוֹפִיעָה* (80, 2) geschrieben, dessen ה an das folg. ה verloren ging. Der Plur. *נִקְמוֹת* bed. nicht blos einzelne Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., sondern auch intensiv vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8.; die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie *אֵל גְּמוּלוֹת* Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. *הִנֵּנִי* erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. *הַשִּׁיר גְּמוּלָה* ist wie Jo. 4, 4 mit *גַּל* (vgl. *ל* 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. Mit *גְּמוּלוֹת* klingen zufällig *ἀγῶνος* und *χύδαϊ γαίῶν* bei den Epikern zusammen.

V. 4—7. Die 2. Str. beschreibt die, über welche die erste Gottes Gericht herbeifließt. *הַדִּירָה* (vgl. *הַדִּירָה*) ist eine tropische RA von solchem Reden, welches auf starken, innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht. Wie es hier (vgl. 59, 8) gemeint ist, erkl. der D. selbst: sie reden *פֶּהק* Ausgelassenes, Zügelloses, Freches (s. 31, 19). Das *Hithpa.*

הִתְאָמַר erkl. Schultens *ut Emiri* (*أمير* Gebieter) *se gerunt*, aber *אָמַר* bed. im Hebr. den Wipfel (s. zu Jes. 17, 9) und unmittelbar von der Grundbed. emporragen, wov. auch *אָמַר* sprechen, eig. *efferre* = *effari*, bed. *הִתְאָמַר* wie Jes. 61, 6 *הִתְאָמַר* sich erheben, hoch auftreten, stolzieren. Zu *הִתְאָמַר* vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesläugnerischen Grundsatz, welchen *נִיאָמַר* in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *extr.* Das *Dag.* in *יָהּ*, versch. von dem *Dag.* desselben Worts v. 12. 118, 5. 18., ist *Dag. forte conj.* nach der Regel des sogen. *רהיק* (vgl. zu 77, 15).

1) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *Erachin* 11^a die Leviten an ihren Pulpeten diesen Ps. 94 und als sie zu den Worten *וַיֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם* *אֵלֵהֶם* (v. 23) gekommen waren, drangen, ohne daß sie die Schlußworte *יִצְמִיחֶם* *אֵלֵהֶם* singen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, daß Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsps. sei (jener verhängnisvolle Tag aber war *מוֹצַאי שַׁבָּת* ein Sonntag), wird erwidert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (*אֵלֵיךָ בַעֲלָמָא דַּנְּפַל לְהוּ בְּפֻמִּייהוּ*).

V. 8—11. Die 3. Str. wendet sich nun von jenen blutdürstigen gotteslästerlichen Tyrannen des Volkes Gottes, deren Schalten die Rache Jahve's herausfordert, an die, im Volke selbst, welche sich dadurch daß diese Rache ausbleibt an der Allwissenheit und mittelbar an der Gerechtigkeit Gottes irre machen lassen. Sie heißen **בְּצָרִים** und **בְּסִילִים** im Sinne von 73, 21 f. Die bisher Geschilderten, wider die Gottes Rache erfehlt wird, sind das auch, aber für sie wäre diese Benennung einseitig, und **בְּצָרִים** bezieht die Anrede ausdrücklich auf eine Klasse von Menschen in dem Volke, welches jene bedrücken und hinschlachten. Daß Gott, des Ohres Pflanze (**וְהַיָּמִינִי** wie **וְהַיָּמִינִי** Lev. 11, 7 mit betonter *ult.*, weil das *prt. Kal* des starken Verbuns nicht wie das der *Vv* **וְהַיָּמִינִי** und **וְהַיָּמִינִי** Ton-Zurückziehung zuläßt) und des Auges Bildner (vgl. 40, 7. Ex 4, 11), nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Creatur ist, das muß ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen.¹ Der D. verweist dann auf die Völkerwelt und nennt Gott **יְיָ יִסְרָאֵל** als den erzieherisch in ihr (auch der außerisraelitischen Jon. 4, 10 f.) Waltenden, wobei besonders an das Verwerfungsurtheil gedacht ist, welches er in der Menschenseele und Menschengeschichte über alles Böse ergehen läßt, und aus diesem allgemeinen erzieherischen Walten Gottes wird der Schluß gezogen, daß er überhaupt ein Gott sei, welcher rügt oder ahndet (was im vorliegenden Fall den Bedrückern seiner Gemeinde zu bedenken gegeben wird), er der die Menschen Erkenntnis lehrt d. i. der doch der Allwissende sein muß, da alles Wissen von ihm herkommt. Das zweite Verbum hat kein Obj. und Hupf. bem. richtig, daß also der Schluß nicht von einem Obj. auf das andere, sondern von einer Handlung auf die andere gehe. Oder vielmehr, es ist (da **יָסַר** und **וְהַיָּמִינִי** Wechselbegriffe sind Spr. 9, 7) ein eben solcher Schuß wie Gen. 18, 25.: Er, dessen erzieherisches und ganz und gar nicht zum Bösen connivirendes Walten die Weltgeschichte aufzeigt, ist folglich ein solcher der zu ahnden vermag und das ihm Misfällige nicht ohne Ahndung hingehen läßt. Jahve — so pointirt sich v. 11 die Argumentation — durchschaut (**וְהַיָּמִינִי** von eindringendem wurzelhaftem Erkennen) der Menschen Gedanken, daß sie (diese Gedanken) Nichtigkeit sind. So (wie Hier.: *quoniam vanae sunt*, Jefeth und wol auch LXX vgl. 1 Cor. 3, 20) erklärte ich in Aug. 2 mit Hitz. von der syntaktischen Beobachtung aus, daß im abhängigen Satze da wo das Präd. nicht bes. hervorgehoben werden soll wie 9, 21 das Pronominalsubj. vorausgehen kann Jes. 61, 9. Jer. 46, 5. Aber warum hätte der D., so verstanden sein wollend, nicht **וְהַיָּמִינִי** geschrieben? Das Masc. **וְהַיָּמִינִי** will auf die Menschen bezogen sein, und bei dieser Bez. ist **כִּי** nicht explicatives *quod* (*quoniam*), sondern begründendes *nam*, **וְהַיָּמִינִי** steht nachdrücklich voran (Hupf. Riehm): Er durchschaut die Gedanken der Menschen, denn diese, die Menschen verglichen mit Ihm, sind ein Hauch (39, 6) und also in ihrem Wesen und Bestande der Macht und dem

1) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u. s. w. — wie Hier. gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra sustulit, efficientias dedit*.

Wissen des Ewigen und Absoluten unterworfen. Das Unendliche ist für das Endliche unfassbar, das Endliche aber ist dem Unendlichen offenbar und kann sich ihm nicht entziehen.

V. 12—15. Die 4. Str. preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird. Das **אָזְכִּיר** erinnert an 34, 9. 40, 5 und bes. an Iob 5, 17 vgl. Spr. 3, 11 f.; hier sind Leiden gemeint, wie die v. 5 f. beklagten, welche doch zuletzt Gottes wolgemeinte Schickungen sind. Ueber Zweck und Frucht solchen Läuterungs- und Bewährungsleidens belehrt Gott den Dulder aus seinem Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8, 5 f.), um ihm Ruhe, näml. innerliche (vgl. Jer. 49, 23 mit Jes. 30, 15), zu schaffen d. i. nicht entmutigen und anfechten zu lassen von Tagen des Bösen d. i. bösen, schlimmen Tagen (Ew. §. 287^b), bis (was unausbleiblich) die Grube fertig gegraben wird, in welche der Gottlose stürzt (vgl. 112, 7 f.). **יָהּ** hat Nachdruck-*Dagesch*, welches nicht eigentlich verdoppelt und noch weniger verbindet, sondern nachdrückliche Aussprache des leicht unvernünftig werdenden Buchstabens fordert: das anlautende **י** des Gottesnamens könnte hier bei vorausgehendem tonlosem **אֵל** leicht um seinen Lautwerth kommen, was das Dag. verhütet, vgl. 118, 5. 18. Mit **יָהּ** wird dann die Gewißheit des mit **יָהּ** in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schließlich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heißt, **יָהּ** zu **יָהּ** umkehren muß d. h. das jetzt darniederliegende Recht muß zuletzt wieder zu strenger Aufrechthaltung, gerechter Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange vermißte und ersehnte freudig begrüßend. **יָהּ** ist das über die jeweilige Zeitgestalt erhabene sich immer gleiche principielle Recht und **יָהּ** ähnlich wie **יָהּ** Jes. 42, 3 die dieses Recht in thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

V. 16—19. In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hülfe. Der Sinn der Frage v. 16 ist daß es keinen Menschen gibt, der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, **לֹא** wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und **יָהּ** (ohne **יָהּ** oder dgl.) im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hülfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu **יָהּ** ist **יָהּ** zu ergänzen: wenn nicht gewesen wäre oder: wenn nicht wäre, Nachsatz: so hätte nicht viel daran gefehlt, so wäre es leicht dahin gekommen, daß Wohnung genommen hätte . . , vgl. zur Constr. 119, 92. 124,

1) Ist es richtig, daß wie AE und Parchon bezeugen das **יָהּ** als aus *o (u) + i* zusammengesetzt von den Palästinensern *ü* gesprochen wurde, so wird dieses *Dag.* seiner orthophonischen Funktion nach in Fällen wie **יָהּ** und **יָהּ** um so begreiflicher, vgl. Pinsker, Einleitung S. 153. Geiger, Urschrift S. 277. In **יָהּ** Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. Dt. 2, 24 haben **יָהּ** und **יָהּ** dieses *Dagesch* aus gleichem Grunde wie das **יָהּ** in **יָהּ** Ex. 12, 15 (s. Heidenheim zu d. St.), näml. weil da überall Gefahr ist, den scharfen Zischlaut zu verschleifen. Schon Chajug (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 23) wirrt dieses *Dag. orthophonicum* mit dem *Dag. forte conjunctivum* ineinander.

1—5. Jes. 1, 9 und zu כַּמְעַט mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87. Gen. 26, 10 (wogegen mit dem *fut.* 81, 15). הַיָּמָה ist wie 115, 17 die Stille des Grabes und des Hades, hier Obj. zu שָׁכְנָה wie 37, 3 Spr. 8, 12 u. ö.¹ Wenn er sich schon als Gefallener erscheint, hält Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehren, ergötzen ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. שִׁרְצָפִים ist wie 139, 23 s. v. a. שְׂרָפִים v. שָׂרַף שָׂרַף spalten, verzweigen (Psychol. S. 181). Die Pluralform שִׁרְצָפִים hat wie der Plur. des Imper. Jes. 29, 9 zwei *Pathach*, deren zweites die Verselbständigung des *Chatef* von שִׁרְצָפִים ist.

V. 20—23. In der 6. Str. beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfleht hat: Irrig gilt Vielen (auch Ges.) יְהַבְרָה für *fut. Pu.* = יְהַבְרָה = יְהַבְרָה, eine Lautverkürzung mit Aufgeben der Verdoppelung, wofür sich kein Beispiel erbringen läßt; es ist *fut. Kal* = יְהַבְרָה v. יְהַבֵּר = יְהַבֵּר mit gleichem Rückgang des Ablauts², wie in יְהַבְרָה = יְהַבְרָה Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Hupf.). Eher als für *Pu.* ließe es sich für *Po.* halten (wie יְהַבְרָה Iob 20, 26), aber auch schon das *Kal* (aeth. *chabara* oder intrans. *chabra*) bed. Gemeinschaft eingehen (Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), also (ähnlich wie יְהַבְרָה 5, 5): *num consociabitur tecum* (Aq. μὴ μεθεῖξαι σοῦ). כִּסֵּי ist hier der Richterstuhl, wie arab. *cursi* geradezu das Tribunal

Gottes (im Untersch. von الْعَرْش dem Throne seiner Majestät); über יְהוָה s. zu 5, 10. Für עֲלֵי-רוּחַ (LXX Theod. ἐπὶ προστάγματι) ergibt sich, vorausgesetzt daß רוּחַ das göttliche ist, der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Hitz.: wider Fug (wie Symm. κατὰ προστάματος) nach Spr. 17, 26., wo aber עֲלֵי-רוּחַ wie ἐρεκεν διστασούνης Mt. 5, 10 gemeint ist. Statt יְהוָה schlägt Olsh. יְהוָה 56, 7. 59, 4 vor, wie umgekehrt AE 56, 7 יְהוָה liest; aber יְהוָה hat

die gesicherte Bed. *scindere, incidere* (vgl. حَا, aber auch حَا oben zu 32, 9), von der sich leicht die Bed.: *invadere* ableiten läßt (wov. יְהוָה Einbruch, einbrechende Schar). Ueber יְהוָה s. Psychol. S. 242: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יְהוָה sind der Verderbens-Stuhl (womit ebensowol ein aus Vielen bestehender hoher Rath als ein Fürstenthron gemeint sein kann)

1) In der jüd. Volkssage ist *Duma* der Todtenwächter, unter dessen Aufsicht der Todesengel die Verstorbenen stellt *Berachoth* 18^b. *Chagiga* 5^a.

2) Mittelst einer ähnlichen Vocalversetzung, wie sie in יְהַבְרָה Spr. 1, 22 anzunehmen ist, scheint auch מְסִיבִין = מְסִיבִין (zu Tische liegend *ἀνακείμενοι*) der Pesach-Haggada erklärt werden zu müssen, welches Jos. Kimchi so unerklärlich findet, daß er es für einen traditionell gewordenen Schreibfehler hält. Das Vorkommen solcher passiver Participien mit Lautverschiebung im A. T. ist unsicher, s. Jesaja (Ausg. 2) S. 590 unt.

und seine Helfershelfer. In יְהוָה und יִשָּׁבֵב drückt sich prophetische Gewißheit aus. Das Bild Gottes als מְשִׁיבֵב ist davidisch-korahitisch. צַדִּיק erklärt sich aus 18, 2. Da הַשִּׁיר die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so läßt sich ebensowol „vergelteten“ als „zurückkehren machen“ übers.; עֲלִיָּהם aber statt לָהֶם (54, 7) legt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. Zu בְּרַעְיָם vergleicht Hitz. richtig 2 S. 14, 7. 3, 27. Der Ps. schließt mit Anadiplosis, wie er damit begonnen, und אֲלֵהֶיךָ besagt, daß die Vertilgung der Verfolger so gewiß erfolgen wird, als die Gemeinde Jahve ihren Gott nennen kann.

PSALM XCV.

Aufruf zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegen sein Wort.

- 1 Auf, laßt uns frohlocken Jahve,
Jauchzen dem Hort unseres Heils!
 - 2 Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern laßt uns ihm jauchzen!
 - 3 Denn ein großer Gott ist Jahve
Und ein großer König über alle Götter,
 - 4 Er, in deß Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
 - 5 Welchem das Meer und Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
 - 6 Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahve unsrem Erschaffer!
 - 7 Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.
- Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
- 8 Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
 - 9 Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwol sie mein Thun gesehn.
 - 10 Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruß an einem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie“.
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
 - 11 So daß ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!“

Dieser Ps. ist dem vorigen durch Rühmung Jahve's als צַדִּיק verwandt. Hat er eine bestimmte Veranlassung, so ist sie doch nicht ersichtlich. Er besteht aus einem vierzeiligen Eingang und zwei zehnzeiligen Gruppen.

V. 1—2. J. heißt Fels unseres Heils (wie 89, 27 vgl. 94, 22) als dessen fester und sicherer Grund. Das Haus Gottes besuchend kommt man vor Gottes Angesicht; קָדַם פְּנֵי *praeoccupare faciem* ist s. v. a. *visere* (*visitare*). הוֹדָה ist nicht *confessio peccati*, sondern *laudis*. Das בּ vor הוֹדָה ist das der Begleitung wie Mi. 6, 6., das vor זְמִירוֹת (Psalmen-Name nach 2 S. 23, 1., während מְזִמֵּר nur als technischer Ausdruck gebräuchlich) das des Mittels.

V. 3—7^b. Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte und Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96, 4 f. 97, 7. 9 u. ö. die Mächte der Natur- und Menschenwelt, welche die Heiden vergöttern und Könige nennen (wie מִלְכָּה das vergötterte Feuer), welche aber sämtlich der Herrschaft Jahve's unterstehen, des unendlich über Alles was sonst Gott genannt wird Erhabenen (96, 4. 97, 9). Daß הוֹעֲפוֹת הָרִים die von der ermüdenden Arbeit benannten Grubenwerke (μέταλλα) der Berge (Böttch.) bez., ist schon deshalb unwahrsch., weil es allem Anschein nach Gegens. zu מִתְחַרְרֵי אֶרֶץ der Erde Schachten (Symm. κατοΰτατα γῆς) sein soll; eher ließe sich הוֹעֲפוֹת Iob 22, 25 Silber der Ermüdungen, d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, und הוֹעֲפוֹת הָרִים a. u. St. mit Gusset. Geier Hgst. *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt*, eig. Klimmungen = Spitzen (Saad. Jefeth: نهایات äußerste Enden) der Berge erklären. Und auch Num. 23, 22. 24, 8 ließen sich הוֹעֲפוֹת auf נָצַף (נָצַף) κάμνειν zurückführen, wenn dieses wie وُغِف sich müde laufen = schnell laufen bedeuten könnte, wofür בִּיעָץ „in Hast“ Dan. 9, 21 verweist. Aber auf richtigere Spur führt LXX, welche Num. a. a. O. δόξα und a. u. St. τὰ ὑψη τῶν ὀρέων übers.: das V. נָצַף (נָצַף) transponirt aus יָפַע (יָפַע), geht auf die וָרָה, וָרָה ragen, hoch s. zurück, wonach הוֹעֲפוֹת = הוֹעֲפוֹת eminentiae d. i. Emporragtungen = Spitzen oder Hervorragungen = hohe (höchste) Stattlichkeit bed., welche an dem רָאם besonders in den hochgetragenen Hörnern (Dt. 33, 17 u. ö.) besteht, wogegen dessen Schnelllauf nirgends als hervorstechendes Merkmal erwähnt wird. An u. St. ist הוֹעֲפוֹת Synonym des arab. مِيفَاةٌ مِيفِيّی pars terrae eminens (von وَفِي eig. werkzeuglich: Mittel des Hervorragens, näml. durch Ersteigung) und der von يَفَع abgeleiteten Höhen-Namen (wonach Hitz.: Zacken der Berge). In v. 5 hat הָרִים neben הַבָּשֶׁת den Art., um dem Worte mehr Körper zu geben. Auf Grund dessen, daß J. Eigner (vgl. 1 S. 2, 8) weil Schöpfer aller Dinge ist, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jahve's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung bed. הִשְׁתַּחֲוֶה sich längs hinstrecken, der eig. Gestus der Adoration; בָּרַע gekrümmten Körpers hinkauern, hinsinken und בָּרַךְ arab. *baraka* von der Wurzelbed. brechen (verw. פָּרַק), vgl. beduinisch *bârik* eingeknickt, zusammengebrochen, spec. die Kniee brechen = beugen in genua (προόχυν pronum = procnum) *procumbere* 2 Chr. 6, 13., altlat. *congenulare* (*congenulare*).¹ Neben מְרַעֲיוֹ עם Volk

1) Im karäischen Hebräisch ist נִבְרַךְ gebeugt Synon. von נִכְפַּף. Nichtsdestoweniger ist die Combination des בָּרַךְ mit *frangere* brechen fraglich. Die Araber geben dem Worte die Grundbed. sich ausbreiten, was sowol zu בִּרְכָה (von der sich

seiner Weide ist צֹאן יְרֵא nicht die von seiner Schöpferhand gebildete (Augustin: *ipse gratiâ suâ nos oves fecit*), sondern nach Gen. 30, 35 die unter seiner Obhut stehende Herde, die von seiner kundigen gewaltigen Hand geleitete und geschirmte. Böttch.: Herde seiner Hut, aber יְרֵא in diesem Sinne (Jer. 6, 3) bed. nur den Platz, und „Herde seines Platzes“ wäre Poesie und Prosa in Einem Bilde.

V. 7^c—11. Mitten im masoretischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich. Bis hieher hat die Gemeinde sich ermuntert zu anbetendem Erscheinen vor ihrem Gott, jetzt erschallt aus dem Heiligtum heraus die Stimme Gottes (Hebr. 4, 7) ernst mahnend ihr entgegen. Da שָׁמַע בָּךְ nicht bloß hören, sondern gehorsam hören bed., so kann 7^c nicht bedingender Vordersatz des Folg. sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen“, aber אַתָּה hat auch sonst (81, 9. 139, 19. Spr. 24, 11) wie לִי optat. Bed., die es freilich durch Verschweigung eines verheißenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne daß jedoch das Sprachbewußtsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte הִיָּוִם hebt die Gegenwart, in welcher dieser Ruf zum Gehorsam ergeht, als entscheidenden Wendepunkt hervor. Warnend erinnert die Gottesstimme an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; gemeint ist wie auch 81, 8 die Gottesversuchung im 2. J. des Auszugs wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb מִקְדַּשׁ מֵרִיבָה genannt wird Ex. 17, 1—7., wovon zu unterscheiden die Gottesversuchung im 40. J. des Auszugs bei מֵרִיבָה, näml. dem Haderwasser bei Kadesch (vollständig מֵרִיבָתָא קָדֵשׁ oder kürzer מֵרִיבָה) Num. 20, 2—13 (vgl. zu 78, 20). Eig. bed. כַּמְרִיבָה nichts anderes als *instar Meribae* wie 83, 10 *instar Midianitarum*, aber dem Sinne nach ist בָּךְ s. v. a. בָּעֵל 106, 32., wie הִיָּוִם s. v. a. בְּיָוִם. Zu אֲשֶׁר qum vgl. Dt. 11, 6. Der Sinn von וְנִסְרָאוּ פְעָלֵי ist nicht daß sie sein Werk auch (גַּם wie 52, 7) zu sehen bekamen, denn die Bez. auf die Felsenwasserspendung gäbe einen hier zwecklosen Ged., und um vom Gericht über die Gottversucher verstanden zu werden (Hupf. Hitz.) lautet die Aussage zu unbestimmt — also vielmehr: gleichwol (ὁμως Ew. §. 354^a) hatten sie (= obwohl sie hatten, vgl. גַּם Jes. 49, 15) gesehen sein Werk (sein wundersames Führen und Regieren) und konnten also dessen gewiß sein, daß er sie nicht verderben lassen werde. Das V. קִיט trifft mit κοτέω λότος zusammen; בְּדִוִּר, wofür LXX τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ, ist artikellos, damit der Begriff mit Absehn von seiner geschichtlichen Bestimmtheit in dem an sich ihm eignen Gewichte gefaßt werde: an einer Menschenmenge, wie sie eine Generation ausmacht, vgl. Jes. 26, 11 קִנְאָה-עַם den Eifer um ein Volk (näml. das deine). Mit וְאֶמַּר erinnert J. an die wiederholten Erklärungen seines Unmuts ob ihres immer dem Irrweg, der zum Verderben führt, zugeneigten Herzens, die aber nichts fruchteten. Eben diese Erfolglosigkeit seiner Rüge hatte

ausbreitenden Wassermasse) als zu בָּרַךְ (von der sich breitauflegenden Körpermasse), sofern dieses nicht Denom. v. בָּרַכְתִּים, und zu בָּרַךְ (Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln) einen passenden Wurzelbegriff bietet.

zur Folge, daß (עֲשֵׂה nicht ὅτι, sondern ὥστε wie Gen. 13, 16. Dt. 28, 27. 51. 2 K. 9, 37 u. ö.) Er schwur etc. (עַם = wahrlich nicht Ges. §. 155, 2^f mit folgender emphatischer Futurform auf *ûn*); es ist der Schwur Num. 14, 27 ff. gemeint. Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrh. nach Mose in dem dav. Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!“ und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jahve's eingeladen wird, so hat also der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und die Besitznahme Canaans ist also noch nicht die schließliche *מְנוּחָה* (Dt. 12, 9) gewesen. Dies die Anknüpfung der weiteren Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergibt.

PSALM XCVI.

Begrüßung des kommenden Reiches Gottes.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Singet Jahve, alle Lande.
- 2 Singet Jahve, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
- 3 Erzählet unter den Heiden seine Ehre,
Unter allen Völkern seine Wunder.
- 4 Denn groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Furchtbar ist er über alle Götter.
- 5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Jahve aber hat die Himmel gemacht.
- 6 Glanz und Pracht ist vor ihm,
Macht und Zierde in seinem Heiligtum.
- 7 Gebt Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebt Jahve Herrlichkeit und Macht.
- 8 Gebt Jahve die Ehre seines Namens,
Nehmt Opfergaben und kommt in seine Vorhöfe.
- 8 Betet Jahve an in heiligem Schmuck,
Bebet vor ihm, alle Lande.
- 10 Sagt unter den Heiden: „Jahve ist nun König,
So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,
Regiren wird er die Völker in Geradheit.“
- 11 Es werden sich freun die Himmel
Und frohlocken die Erde,
Dröhnen das Meer und seine Fülle.
- 12 Jubeln wird das Gefild und alles darauf,
Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —
- 13 Vor Jahve her, denn 'er kommt,
Denn er kommt, zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit
Und die Völker in seiner Treue.

Was Ps. 95, 3 sagt: *ein grosser Gott ist J. und ein grosser König über alle Götter*, wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt ihn 1) *ὁδὴ τῷ Δαυὶδ*, und wirklich hat ihn der Chronist fast ganz in das Lied aufgenommen, welches am Tage der Einholung der Bundeslande gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33.; aber dieser reiht dort, wie die groben Nähte zwischen v. 22 und 23, 33 und 34 zeigen, geläufige Psalmen-Reminiscenzen (s. die Einleitung zu Ps. 105) musivisch aneinander, um annäherungsweise die Feststimmung und Festklänge jenes Tages auszudrücken. 2) *ὅτε ὁ οἶκος ᾠχοδομεῖτο (Β ᾠχοδομεῖται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*. Mit Recht erklärt LXX hiermit den Ps. für ein nachexil. Lied: er entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewußtsein von seinem Weltberuf im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jahvereligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigsten lyrischen Ausdruck. Schon insofern ist der Grundton des Ps. deuterorojsaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils hindurch emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66. Alle diese nachexilischen Lieder stehen dem Geiste des N. T. um vieles näher als die vor-exilischen, denn das N. T., welches die eingeschränkte Innerlichkeit des A. T. ist, ist durch das A. T. hindurch im Werden begriffen und das Exil war einer der wichtigsten Wendepunkte dieses fortschreitenden Processes.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Worts messianische, denn der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liegt nicht im Messias, sondern in der Parusie Jahve's — eine Thatsache die sich daraus erklärt, daß das Geheimnis der Menschwerdung jenseit der alttest. Heilserkenntnis bleibt. Alle menschliche Heilsvermittlung erscheint deshalb als rein menschliche und erhält noch dazu vermöge der nationalen Schranke, in welche die Heilsoffenbarung eingegangen ist, ein nationales und also äußerliches natürliches Gepräge. Wenn der ideale davidische König welcher gehofft wird auch Uebermenschliches leistet, so ist er doch nur ein Mensch, ein Gottesmensch zwar ohne Gleichen, aber nicht der Gottmensch. Das Geheimnis der Menschwerdung wirft zwar, je näher seine thatsächliche Offenbarung kommt, Strahlen seines Aufgangs auf die Prophetie, aber die Sonne selbst bleibt unterhalb des Horizontes: die Erlösung wird als eine Selbstthat Jahve's erhofft und „Jahve kommt“ ist auch noch die Losung des letzten Propheten (Mal. 3, 1).

Die 5 Sechszweiler unseres Ps. 96 sind nicht zu verfehlen. Der Chronist hat 5 Zeilen beseitigt und dadurch den Strophenbau aufgelöst; eine Zeile (10^a) hat er von ihrer Stelle gerückt. Auch dadurch verräth sich die Ursprünglichkeit des Ps. im Psalter und die Abhängigkeit des Chronisten, der den Ps. als Historiker behandelt.

V. 1—3. Aufforderung an das Volk Jahve's, seinem Gotte zu lob-singen und die Heiden zu evangelisiren. Dreimal wiederholt sich שִׁירָי. Das neue Lied setzt eine neue Gestalt der Dinge voraus und die Aufforderung dazu eine Gegenwart, welche als bürgerschaftleistender Anfang dieser Neugestaltung erschien, als Anfang näml. der Anerkennung Jahve's in der gesamten Völkerwelt und seines Herrschaftsantritts über die ganze Erde. Das neue Lied ist der Widerhall der sich anbahnenden Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, und diese ist auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (מִיּוֹם לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. מִיּוֹם אֶל-יוֹם wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde. 1^a lesen

wir wörtlich so Jes. 42, 10.; 2^b erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6.; 3^a an Jes. 66, 19.

V. 4—6. Begründung der Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's. Der Satz 4^a ist wie auch 145, 3 aus 48, 2. כל-אלהים ist der Plur. von כל-אלהים jeglicher Gott 2 Chr. 32, 15.; der Art. kann hier stehen und wegbleiben (95, 3 vgl. 113, 4). Alle Elohim d. i. Götter der Völker sind אֱלִילִים (von dem Neinwort אַל) Nichtse und Taugenichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. δαιμόνια, als ob es יְדִירִים hieße (vgl. 1 Cor. 10, 20), richtiger wäre εἰδωλα Apok. 9, 20. Symm. ἀνύπαρκτοι existenzlos. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts angeführt; אֱלִילִים ist ein nirgends häufiger als bei Jes. vorkommender Name der Idole. Das Heiligtum v. 6 ist hier das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jahve's überweltliche Doxa nun inweltlich. הַיְדִירָה ist das übliche Wortpaar für Königsherrlichkeit. Der Chronist liest 6^b כִּי וְהִדְרָה בְּמַקְדֵּי מַחְיָה Macht und Freude ist an seinem Orte (הִדְרָה) ein junges Wort, wie אֶחָיָה Brüderlichkeit, von einem alten Stamme Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes ließe sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken; jedoch mag der Chronist במקדְשֵׁי deshalb in במקמֵי umgeändert haben, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ) noch nicht gebaut war.

V. 7—9. Aufruf an die Völkerfamilien, Gott den Einen, Lebendigen und Herrlichen anzubeten. Dreimal wiederholt sich hier הָבִי wie in Ps. 29., dessen Nachklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jahve's (Chr. nur: לְפָנָי) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Jesaia c. 60 einziehen. Statt בְּהִרְרָה קֹדֶשׁ hier und beim Chronisten bringt LXX noch einmal die Vorhöfe חֲצֵרָה, aber die Abhängigkeit der Str. von Ps. 29 bürgt für den „heiligen Schmuck“, ähnlich dem hochzeitlichen Kleid in der neutest. Parabel.¹ הָיָל wov. הָיָלוּ, bed. sich wenden (حال), winden, kreisen vor Schrecken und Angst, wie הָיָל sich drehen (vgl. حال circumire) vor Freude. Statt מִפְנֵי 9^b hat der Chr. מִלְּפָנָי wie er auch 2 Chr. 32, 7 vgl. 1 Chr. 19, 18 mit beiden wechselt.

V. 10—11. Was unter den Völkern zu sagen ist, ist das freudensreiche Evangelium vom nun gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung lautet מְלֶכֶּךָ ה' wie Jes. 52, 7. LXX richtig: ὁ κύριος ἐβασίλευσε², denn מְלֶכֶּךָ ist geschichtlich gemeint (Apok. 11, 17). אֵהָא führt wie 93, 1 dasj. ein, was aus dieser Thatsache hervor- und also gewissermaßen über sie hinausgeht. Die Welt hienieden, bisher durch Krieg und Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jahve's gerechtem und mildem Regimente. Das ist

1) Eine andere (talmudische) Textvariation ist בְּהִרְרָה קֹדֶשׁ mit heiligem Beben.

2) Im Psalt. Veronense mit dem Zusatz *apo xylu*, Cod. 156 latinisirend ἀπὸ τοῦ ξύλου, in den lat. Psalterien (ausgen. Vulg.) *a ligno*, ohne Zweifel ein Zusatz von altchristlicher Hand, auf den aber von Justin und allen alten lat. Vätern großer Werth gelegt wird.

die Freudenkunde der neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert, wobei es kaum beabsichtigt ist, daß 11^a und 11^b akrostichisch die Gottesnamen יהוה und יהו enthalten. Dieses Hereinziehen aller Creaturen in die Freude über Jahve's Parusie ist ein Charakterzug von Jes. 40—66. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen. „Das Meer und seine Fülle“ wie Jes. 42, 10. Beim Chronisten steht 10^a (אמר ייחמר) statt (אמר) zwischen 11^b und 11^c, nach Hitz., der hier allen Scharfsinn zu Gunsten jener andern Textrecension anbietet, durch Versehn eines Abschreibers.

V. 12—13. Der Chr. verwandelt das antike קָרַי in prosaisches וְהַשְׁמִיעָה וְהַשְׁמִיעָה mit Weglassung des כל in וְהַשְׁמִיעָה. Der Psalmist seinerseits folgt dem Muster Jesaia's, welcher die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen läßt 55, 12. 44, 23. Das in diese Freudenzeit aller Creatur, welche mit Jahve's Zukunft anhebt, weisende וְהַשְׁמִיעָה ist wie Jes. 35, 5 f. Statt לִפְנֵי „angesichts“ hat der Chr. das ihm geläufige מִלִּפְנֵי, womit die Freude als durch Jahve's Erscheinen veranlaßt bez. wird. Die Zeilen 13^{bc} lauten ähnlich wie 9, 9. Der Chr. hat v. 13 verkürzt, indem er zu dem Mosaikstück aus Ps. 105 forteilt. Der D. blickt am Schlusse von der idealen Vergangenheit aus in die Zukunft. Das zweimalige בָּא ist Partic. Ew. §. 200. Zum Gericht gekommen, wird Jahve, nachdem er strafgerecht gerichtet und gesichtet, in Gnadengerechtigkeit und Verheißungstreue regiren.

PSALM XCVII.

Der Durchbruch des Reiches Gottes des Richters und Heilands.

- 1 Jahve ist nun König, es jauchzt die Erde,
Es freuen sich der Inseln viele.
- 2 Gewölk und Dunkel ist rings um ihn,
Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.
- 3 Feuer geht vor ihm her
Und flammt hinweg rings seine Gegner.
- 4 Es lichten seine Blitze den Erdkreis,
Es siehts und zittert darob die Erde.
- 5 Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahve,
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
- 6 Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit
Und sehen alle Völker seine Ehre.
- 7 Zuschanden werden alle Bilderdiener,
Die sich berühmen der Götzen;
Es werfen ihm sich nieder alle Götter.
- 8 Es hörts und freut sich darob Zion
Und jauchzen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahve!
- 9 Denn du, Jahve, bist der Höchste über die ganze Erde,
Bist hoch erhaben über alle Götter.

- 10 Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse!
 Der die Seelen seiner Frommen hütet,
 Aus Frevler-Hand wird er sie retten.
 11 Licht ist gesäet dem Gerechten
 Und den Redlichgesinnten Freude.
 12 Freut euch, ihr Gerechten, in Jahve,
 Und lobsinget seinem heiligen Namen.

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jahve's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Losung מִלְךָ 'ה' zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: τῷ Δαυὶδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται (καθίστατο), Hier. *quando terra ejus restituta est*. Das τῷ Δαυὶδ ist nichtig, die Restaurationszeit, der er entstammt, ist die nachexilische, denn er ist musivisch aus älteren Originalstellen davidisch-asafischer Ps. und der Propheten, bes. Jesaja's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewußtseins.

V. 1—3. Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51, 5; v. 2^a vgl. 18, 10. 12.; v. 2^b = 89, 15.; v. 3^a vgl. 50, 3. 18, 9; v. 3^b vgl. Jes. 42, 25. Mit מִלְךָ 'ה' stellt sich der D. von dem sichtlichen Kommen des Reiches Gottes in der Gegenwart aus auf den Standpunkt des gekommenen. Mit ihm zugleich kommt reicher Stoff allgemeiner Freude. מִלְךָ als Indicativ wie 96, 11 u. ö. רַבִּים sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

V. 4.—6. Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 4^a = 77, 19.; v. 4^b vgl. 77, 17.; v. 5^a vgl. Mi. 1, 4.; v. 5^b vgl. Mi. 4, 13.; v. 6^a = 50, 6.; v. 6^b vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges mit historischer Gewißheit zu beschreiben. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die endzeitige über. Die Erde siehts und geräth in Folge dessen in Kreisen; die LA מִתְהַלֵּל, nach Hitz. (vgl. Ew. §. 232^b) überliefert, ist doch nur ein fortgeerbter Punktationsfehler, das Richtige ist Heidenheims und Baers nach Codd. wiederhergestellte LA מִתְהַלֵּל (vgl. 1 S. 31, 3) wie מִתְהַלֵּל, מִתְהַלֵּל, מִתְהַלֵּל. Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde“ heißt J. auch Zach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher J. verheißungsgemäß seinen Heilsplan durchsetzt, dessen Verwirklichung darin zum Ziele gelangt ist, daß alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sieht.

V. 7—8. Wenn die Herrlichkeit Jahve's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Die Götzendiener werden mit Scham und Schrecken ihre Täuschung inne Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. Die von den Heiden vergötterten übermenschlichen Gewalten (LXX ἄγγελοι) unterwerfen sich dann Ihm, der אֱלֹהִים

in absoluter Persönlichkeit allein ist. הַיְשִׁיבָהּ ist nicht Imper. (LXX Syr.), denn als Machtbefehl stände dieser Satz abrupt und folgenlos, sondern Perf. der Thatsächlichkeit; das Citat Hebr. 1, 6 ist aus Dt. 32, 43 LXX. In v. 8 (nach 48, 12) zieht sich der Umblick des D. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, daß J. erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen Königtum zur Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

V. 9. Die Form גָּלִיָּהּ folgt mit ihrem Doppel-Pathach der Regel der Vv. לֵה, welche zugleich פֶּעַ sind 47, 10. 38, 7 (s. Baur zu u. St.). Mit diesem distichischen Epiphonem (9^a = 83, 19; 9^b vgl. 47, 3. 10) könnte der Ps. schließen, es folgt aber noch eine (viell. erst später hinzugekommene) paränetische Strophe.

V. 10—12. Das Mahnwort: hasset das Böse besagt Alles. Die Anrede: die ihr Jahve liebt begründet es: Liebe Gottes ist nothwendigerweise zugleich Hassen des Bösen. Dann wird es mit trostreichen Verheißungen bekräftigt. Zwar ist v. 12^a = 32, 11.; v. 12^b = 30, 5 und die Verheißung v. 10 ist die gleiche wie 37, 28. 34, 21., aber übrigens ist diese Str., zumal v. 11., eigentümlich — ein ermutigender Aufruf zur Treue in einer Zeit, in welcher kampscheues Liebäugeln mit dem Heidentume nahe gelegt und standhaftes Festhalten an J. mit Verlust des Lebens bedroht war; הַסִּירְיִי heißen, wie in der maccab. Zeit (*Ἀσιδάτοι*), die Bekenntnistreuen. Das schöne Bild v. 11 wird von den alten Uebers. ausgen. Symm. (*ἐσπαρται*) verkannt, indem sie זרר (112, 4) statt זרע lesen. Gesäet = der Erde eingestreut bed. זרע hier nicht, sondern auf seinen Lebensweg gestreut, so daß er, der Gerechte, Schritt für Schritt im Lichte sich fortbewegt. Mit Recht vergleicht Hitz. *χίδναται, οξίδναται* von Morgenroth und Sonne. *Et jam prima novo,* sagt von ersterem auch Virgil, *spargebat humine terras.*

PSALM XCVIII.

Begrüßung des in Gerechtigkeit und Heil Offenbargewordenen.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
- 2 Kundgemacht hat Jahve sein Heil,
Vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit.
- 3 Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.
- 4 Jauchzet Jahve, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und musiciret —
- 5 Musiciret Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und Stimme des Gesangs.
- 6 Mit Drommeten und lautem Hörnerklang
Jauchzet angesichts des Königes Jahve!

- 7 Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
8 Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusamt die Berge frohlocken
9 Vor Jahve her, denn er kommt zu richten die Erde. —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Es ist dies der einzige Ps., welcher מְזִמֹּר ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er *Aboda zara* 24^b מְזִמֹּרָא יְרוּשָׁא genannt wird. Der Syrer überschreibt *de redemtionem populi ex Aegypto*, aber das „neue Lied“ ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15, 3. Dort am Meere erscholl das מלך ה' erstmals, hier wird die Vollendung des dort angehobenen Anfangs besungen, die schließliche Glorie des durch Gericht zu voller Wirklichkeit hindurchbrechenden göttlichen Reiches. Anfang und Schluß sind aus Ps. 96. Dazwischen ist fast alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die religiöse Lyrik geworden.

V. 1—3. 1^{ab} lasen wir schon 96, 1. Was 1^c—3 folgt ist aus Jes. 52, 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10. Die Grundstelle Jes. 52, 10 zeigt gegen Hitz. daß das פָּא v. 2 richtig gesetzt ist. לִי־יִי ist Gegens. des Hörensagens (vgl. לִי־יִי aus eigenem Anschauen *opp.* לִי־יִי aus Relation Iob 42, 5). Der Dativ לְבֵית יִשְׂרָאֵל hängt nach 106, 45 vgl. Lc. 1, 54 f. von יִי־יִי ab.

V. 4—6. Der Aufruf v. 4 fordert Gejauchz des Mundes, dessen männiglich fähig ist; v. 5 Verbindung des Gesangs und Saitenspiels, wie der Leviten; v. 6 Gejauchz d. i. Geschmetter (Num. 31, 6 vgl. 23, 21) der Blasinstrumente, wie der Priester. Zu v. 4 vgl. Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9 nebst 14, 7 (indem פָּאָהוּ יִי־יִי s. v. a. פָּאָהוּ יִי־יִי). קוֹל זִמְרָה findet sich auch Jes. 51, 3.

V. 7—9. Auch hier ist alles Widerhall älterer Psalm- und Prophetenworte: 7^a = 96, 11.; 7^b wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12 (wo כָּאָה מִיָּדָא statt des sonst üblichen כָּאָה מִיָּדָא 47, 2 oder כָּאָה מִיָּדָא 2 K. 11, 12 von den Bäumen des Feldes gesagt wird); v. 9 = 96, 13 vgl. 10. Eigentümlich diesem Ps. in Hereinziehung der Naturwelt in die Freude der Menschheit sind die klatschenden יָדָיו: die Ströme werfen hohe Wellen auf, die wie klatschende Hände ineinander übergehen¹, vgl. Hab. 3, 10., wo der Meeresabgrund seine Hände zur Höhe emporhebt d. i. seine Wogen gen Himmel thürmt.

PSALM XCIX.

Lobgesang auf den Dreimalheiligen.

- 1 Jahve regiert, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.

1) Luther: *die Wasserströme frolocken*; Eychman's *Vocabularius predicantium* erklärt *plaudere* durch *fröhlocken vor freuden, die hend zusammen schlagen pre gaudio*, vgl. Luthers Uebers. von Ez. 21, 17.

- 2 Jahve ist in Zion groß
Und erhaben Er über all die Völker.
- 3 Preisen werden sie deinen Namen groß und furchtbar —
Heilig ist Er.
- 4 Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt,
Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit;
Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob vollzogen.
- 5 Erhebet Jahve unsern Gott,
Und streckt euch hin an seiner Füße Schemel —
Heilig ist Er.
- 6 Mose und Ahron unter seinen Priestern
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —
Sie riefen zu Jahve und Er erhörte sie.
- 7 In Wolkensäule redete er zu ihnen,
Die da beobachteten seine Zeugnisse
Und das Gesetz das er gegeben ihnen.
- 8 Jahve unser Gott, Du hast erhört sie,
Ein vergebender Gott warst du ihnen
Und ein Rächer ob ihrer Thaten.
- 9 Erhebet Jahve unsern Gott
Und werft euch nieder an seinem heil'gen Berg,
Denn heilig ist Jahve unser Gott.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung **ה' מֶלֶךְ** beginnen, in drei Theile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit **קְדוֹשׁ הוּא**, der zweite (v. 4. 5) mit **קְדוֹשׁ הוּא**, der dritte volltönender mit **ה' אֱלֹהֵינוּ** schließt — ein irdisches Echo des serafischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach ebendem Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, aber das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen.

Den gründlichsten Blick in das Innere dieses Ps. hat Bengel gethan: „Der 99. Ps. hat drei Theile, in welchen der HErr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Theil wird mit dem Lobspruch beschloßen: Er ist heilig.“ Danach wird der Ps. von Oettinger, Burk und C. H. Rieger ausgelegt.

V. 1—3. Die drei Futt. sprechen Thatfachen der Zukunft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jahve's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muß und wird. Das Part. *insidens Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist Bestimmung der Art und Weise (Olsh.): er regirt, über Cheruben thronend. **נִיב** ist wie **נָוַן** Weiterbildung der **נָוַן** neigen, nicken. Es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Das *Breviarium in Psalterium*, welches den Namen des Hieron. trägt, bem.: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem.* In 3^a geht die Aussage in Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, daß der „große und furchtbare Name“ (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion werden wird, den D. bewegt und hebt. Daß es dennoch nicht **קְדוֹשׁ אֱלֹהֵינוּ**, sondern **קְדוֹשׁ הוּא** heißt, erklärt sich

aus dem Anschlusse an das serafische Trisagion Jes. 6, 3. יהוה geht auf Jahve; Er und seine Name sind leicht ineinander überschwebende Begriffe.

V. 4—5. Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fort-dauerndes gerechtes Walten in Israel. Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden“, aber diese Anknüpfung an יהוה über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist mislich. Jedoch auch ein selbständiger Satz kann יהוה מלך nicht sein, da sich מלך nicht von יהוה (LXX Aq.), sondern nur von ihrem Inhaber sagen läßt. Die auch von LXX vertretene Vershalb-irung bei יהוה hält also nicht Stich. יהוה מלך ist Attributivsatz zu מלך in gleicher Stellung wie 11, 7., und יהוה mit Zubehör ist vorausgeschicktes Obj. zu בוננו, welches wie hier des Königs Gewalt so anderwärts den Königsthron zum Obj. hat 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., sich aber hier zugleich in מְשִׁירִים (mit *Dag. forte conj.*) ein permutatives anderes Obj. (vgl. das permutative Subj. 72, 17) gibt (Hitz.) oder vielmehr, da מְשִׁירִים vorwiegend als Adverbialbegriff gebraucht wird, dieses als Bestimmung der Art und Weise des Richtens und Regirens übliche מְשִׁירִים (58, 2. 75, 3. 9, 9 u. ö.) sich unterordnet: und Gewalt eines Königs der das Recht liebt d. i. eines nicht nach dynastischer Willkür, sondern sittlichen Normen regirenden hast du begründet in redlicher (auf Gerechtigkeit und Billigkeit gerichteter) Gesinnung und Absicht. Es ist das theokratische Königtum gemeint, was Moll anerkennt, wogegen Riehm dessen Erwähnung mit Unrecht in einem Ps. der von Jahve's königlichem Walten handele fremdartig findet (vgl. dagegen z. B. 1 Chr. 28, 5. 29, 23), und 4^o sagt was J. durch dasselbe je und je ausgerichtet hat: er hat auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit (vgl. z. B. 2 S. 8, 15. 1 Chr. 18, 14. 1 K. 10, 9. Jes. 16, 5) in seinem Volke gehandhabt. Aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, J. den Gott Israels hoch zu erheben und sich am Schemel seiner Füße tief zu beugen. לְהִרְמֵם רַגְלָיו wie 132, 7 ist nicht Angabe des Objekts (denn Jes. 45, 14 ist anderer Art), sondern (wie sonst אֵל) des Orts, an welchem oder der Richtung (vgl. 7, 14), in welcher die προσκύνησις geschehen soll. Fußschemel Jahve's heißt der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercaba Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

V. 6—9. Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der vorköniglichen Vorzeit. Der D. beruft sich dafür, daß J. ein lebendiger und in Gnade und Gericht sich bewährender Gott ist, auf drei Heroen der Vorzeit und deren urkundliche Erlebnisse. Der Ausdruck lautet freilich wie auf Gegenwärtiges und Hitz. glaubt ihn deshalb von den Drei als himmlischen Fürbittern nach Art des Onias und Jeremia in der Vision 2 Macc. 15, 12—14 deuten zu müssen. Aber abgesehen davon daß dies eine den Vorstellungen der jüngsten wie ältesten Ps.

vom Jenseits widersprechende Lebensbethätigung der selig Entschlafenen voraussetzt, scheitert diese Auffassung an 7^a, wonach auch ein himmlisches Reden Gottes mit den Drei „in der Wolkensäule“ angenommen werden müßte. Die Nominalsätze 6^{ab} kennzeichnen sich durch ihren Inhalt sattsam als Rückblick, wodurch das folg. Part. und die folg. Fut. zum Ausdruck des vormals fort und fort Geschehenen gestempelt werden. Die Vertheilung der Prädicate auf die Drei ist wolbedacht. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riß und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30—32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit, aber dem Amte nach in einer Zeit des Nothstands Cohen, denn er opfert selbständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr dem hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose durch den des Priesters überwogen, denn er ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegende priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesammte, für die geweihte Priesterschaft musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligtum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflachte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8 f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, daß es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16 f. Absichtlich sagt der D.: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Betern — diese 3. zwölfzeilige Str. gilt nicht den Drei insbes., sondern dem zwölfstämmigen Priester- und Betervolke, zu dem sie gehören. Denn 7^a kann nicht von den Drei gemeint sein, da es, ausgen. einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose, nicht Ahron, geschweige Samuel ist, mit welchem Gott solchergestalt verhandelt. אֱלֹהִים geht auf das Gesamtvolk, welches Ex. 33, 7 f. mit seinem Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So wird denn auch schon 6^c von den Drei mit Einschluß des Volkes zu verstehen sein, welches sie mittlerisch vertraten: rufend (קִרְיָהִם nach dem Paradigma der ל"ה wie הִשְׁתַּחֲוִי 1 S. 14, 33) zu Jahve d. i. so oft sie (diese Priester und Beter, zu denen ein Mose Ahron Samuel gehörten) zu J. riefen, da erwiderte er ihnen — er offenbarte sich dem Volke, das solche Choragen hatte, in der Wolkensäule, ihnen die seine Zeugnisse beobachteten und das Gesetz das er ihnen gegeben,

Ein Blick auf v. 8 zeigt, daß in Israel selbst Gute und Böse, Gutes und Böses unterschieden werden. Gott erhörte die welche erhörlich beten konnten; 7^{bc} ist, virtuell wenigstens, ein die Voraussetzung erhörlichen Gebets aussprechender Beziehungssatz. In v. 8 wird der Ged. hinzugebracht, daß die Geschichte des Israels der Erlösungszeit nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der sündvergebenden göttlichen Gnade ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so erscheinen עֲלֵי־יָדַי und בְּקַסִּי, auf ihre Schwachheitssünden bezogen, als zu starke Ausdrücke; mit Symm. aber (καὶ ἐκδίζος ἐπὶ ταῖς ἐπηρείαις αὐτῶν) und Kimchi das Suff. von עֲלֵי־יָדַי objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*), wie auch *ulciscens in omnes adinventiones eorum* der Vulg. erklärt wird¹, ist gewaltsam. Bei der Bez. auf das Volk erklärt sich Alles ungezwungen, auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheißung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und an (vgl. בְּ 5, 8) dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, anbetend niederzufallen.

PSALM C.

Aufforderung aller Welt zum Dienste des wahren Gottes.

- 1 Jubelt Jahve, alle Lande!
- 2 Dienet Jahve mit Freuden,
Kommt vor ihn mit Frohlocken.
- 3 Erkennet, daß Jahve Gott ist:
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Herde seiner Weide.
- 4 Kommt in seine Thore mit Danken,
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
- 5 Denn gütig ist Jahve,
Ewig seine Gnade
Und bis in Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Dieser Ps. schließt die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterojesaianischer Psalmen. Ihnen allen ist jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein, welche wir an dem zweiten Th. des B. Jesaia bewundern, und auch außerdem sind sie durch die Figur der Anadiplose und mancherlei Gleich- und Anklänge mit einander verkettet.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, jesaianisch: sie vergleicht

1) v. Raemdonck in seinem *David propheta cet.* 1800: *in omnes injurias ipsis illatas, uti patuit in Core cet.*

sich dem Verhältnisse von Jes. c. 24—27 zu c. 13—23. Wie jener Weissagungs-
cyklus den über die Völker nach Art eines musikalischen Finale abschließt, so ha-
ben die Gottherrschaftspsalmen von Ps. 93 an, welche die entfaltete Glorie des Kö-
nigtums Jahve's vergegenwärtigen, Jubilate- und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, daß dieses letzte Jubi-
late ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort
finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. *Er*, hieß es dort v. 7., *ist*
unser Gott und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand. Und v. 2: *Lasst*
uns vor sein Angesicht kommen mit Danken בְּתוֹדָה, in Liedern lasst uns ihm
jauchzen!

Dieses תודה findet sich hier im Psalmtitle לְחֹדֶרָה. Im Sinn von „Psalm
zu Danksagung“ gefaßt, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לְחֹדֶרָה, wie in
dieser Reihe לְיוֹם הַשַּׁבָּת 92, 1 und wie לְחֹדֶרָה 38, 1. 70, 1., mit Trg. Mendelss. Ew.
Hitz. liturgisch fassen. Es ist nicht bloß Herzens-Thoda, sondern Schelamim-
Thoda gemeint, זָבַח תּוֹדָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg תודה ge-
nannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heißt so diejenige Art von שְׁלָמִים, welche
עַל-תּוֹדָה d. i. zu dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wolthaten,
insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird. Das
eigentümliche Ritual dieser Friedopfer, welche den Stempel gesteigerter Heiligkeit
und Traulichkeit tragen, wird Lev. 7, 12—15 beschrieben.

V. 1—3. Der Aufruf v. 1 lautet wie 98, 4. 66, 1.; בְּלִי-אָרֶץ sind
alle Lande oder vielmehr alle zur Erdbevölkerung gehörigen Menschen.
Der erste parallellose und insofern monostichische Vers ist wie das Sig-
nal eines Posaunenstoßes. Statt עָבְדוּ אֲתֵּיהָ בְּשִׂמְחָה heißt es 2, 11 עָבְדוּ
אֲתֵּיהָ בְּיִרְאָה; Furcht und Freude schließen sich nicht aus: die Furcht
gilt dem erhabenen Herrn und dem heiligen Ernst seiner Forderungen,
die Freude dem gnadenreichen Herrn und dem glückseligen Dienste.
Die Aufforderung, diese Freude in gottesdienstlicher festlicher Weise
zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und
diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheißung vom
Segen aller Sippen der Erde im Samen Abrahams und an die Weis-
sagungen, in denen sich diese Verheißung entfaltet. רָעִי (wie 4, 4) erkl.
Theodoret gut οὐκ αὐτῶν μάθετε τῶν πραγμάτων. Sie sollen aus
äußeren und inneren Erfahrungsthaten erkennen, daß Jahve Gott
ist: *Er hat uns gemacht und nicht wir selbst.* So lautet das Chethib,
wonach LXX αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς (wie auch Syr. u.
Vulg.), Symm. aber (wie Raschi) gegen sprachliche Möglichkeit αὐτὸς
ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας übers. Schon der Midrasch (*Bereschith*
Rabba c. 100 *init.*) findet in diesem Bekenntnis das Widerspiel des
übermütigen „ich selbst habe mich gemacht“ im Munde Pharaos Ez.
29, 3. Das Kerî dagegen liest לִי¹, wonach Trg. Aq. Hier. Saad. übers.:

1) Es gibt nach masor. Zählung 15 alttest. Stellen, in denen לִי geschrieben
ist und לִי gelesen wird, näm. Ex. 21, 8. Lev. 11, 21. 25, 30. 1 S. 2, 3. 2 S. 16, 18.
2 K. 8, 10. Jes. 9, 2. 63, 9. Ps. 100, 3. 139, 16. Iob 13, 15. 41, 4. Spr. 19, 7. 26, 2.
Ezr. 4, 2. Nicht mitgerechnet sind, weil zweifelhaft (פְּלִגְרִיא), Jes. 49, 5. 1 Chr.
11, 20. Umgekehrt ist der Sachverhalt 1 S. 2, 16. 20, 2 wo לִי geschrieben und לֵא
zu lesen ist.

et ipsius nos sumus. Hgst. nennt dieses *Kerî* ganz unpassend und schlecht, und Hupf. nennt dagegen das *Chethîb* eine „unsägliche Platttheit.“ Aber in der That sind beide Varianten zusammenhangsgemäß, und daß sie schriftgemäß sind, leuchtet ein. Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der im J. 1527 über der Leiche seines zweijähr. Georg tröstlos Betrübte (s. bei Bakius). Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius nos sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und bestände. Da jedoch die Parallele 95, 7 mehr für *וְלֹא*, als *וְלֹא* spricht; da ferner *וְלֹא* die leichtere LA ist, indem *וְלֹא* das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten läßt (Hitz.) und da das folg. „sein Volk und Schafe seiner Weide“ naturgemäße Fortsetzung eines vorausgeg. *וְלֹא אֲנִי* ist, als daß es sich über ein zwischensätzliches *וְלֹא אֲנִי* hinweg als prädicatives Obj. an *אֲנִי* anschliesse: so behauptet das *Kerî* entschieden den Vorzug. Bei beiden LA hat *אֲנִי* heilsgeschichtlichen Sinn, wie 1 S. 12, 6.; Israel ist nicht bloß als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abgesehen war, Jahve's *מִנְשֵׁחַ* Jes. 29, 23. 60, 21 vgl. Dt. 32, 6. 15.

V. 4—5. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels und preisend in die Vorhöfe seines Tempels eingehen (96, 8), um sich anbetend der Gemeinde anzuschließen, welche, eine Schöpfung Jahve's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Die Wallfahrt aller Völker nach dem heiligen Berge (wofür Dt. 33, 19 die Grundstelle) ist alttest. Einkleidung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und den Zusammenschluß aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehen, Großes zu erwarten. Denn der Gott der Offenbarung (52, 11. 54, 8) ist *טוב* (25, 8. 34, 9) und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgischen Formel (Jer. 33, 11) gewordene Ged. Die Gnade Gottes ist die Freigebigkeit und seine Treue die Beständigkeit seiner Liebe.

PSALM Cl.

Gelöbnisse eines Königs.

- | | |
|---|-------------------------|
| 1 Von Huld und Recht will ich singen, | dir, Jahve, harfnen, |
| 2 Will achtsam sein auf der Redlichkeit Weg — | wann kommst du zu mir?! |
| Ich werde wandeln in meines Herzens Unschuld | in meinem Hause, |
| 3 Nicht mir vor Augen stellen | nichtswürdig Thun; |
| Verübung von Ausschweifungen hass' ich, | nichts haftet an mir. |
| 4 Ein falsches Herz soll fern mir bleiben | Böses heg' ich nicht. |

- | | |
|--|---|
| 5 Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten,
Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen | den vertilg' ich;
vertrag' ich nicht. |
| 6 Mein Augenmerk sind die Getreuen des Landes,
Wer auf der Redlichkeit Weg geht, | sie seien um mich;
der diene mir. |
| 7 Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses
Wer Lügen redet, soll nicht bestehn | wer Arglist übt;
vor meinen Augen. |
| 8 Allmorgentlich werd' ich vertilgen
Auszurotten aus Jahve's Stadt | alle Landes-Frevler,
alle Uebelthäter. |

Es ist dies der „Fürstenpsalm“¹ oder, wie er in Luthers Uebers. überschrieben ist, „Davids Regentenspiegel“. Gäb' es dafür ein passenderes Motto, als das Wort von dem Regimente Jahve's 99, 4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 das Schlußstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Die Angemessenheit des לָרֹדֵר מִזִּמּוֹר (gleiche Aufschrift wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich aus Inhalt und Form. Wahrsch. bot dem nach-exilischen Samler das große Geschichtswerk, welches der Chronist excerptirt hat, noch eine Nachlese davidischer oder doch David zugeeigneter Lieder. Das vorliegende ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obed Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: *wie sollte zu mir kommen (dem Unheiligen) die Lade Jahve's* 2 S. 6, 8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserm Ps. aber spricht er seine königliche Entschließung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschließung bringt er wie ein Gelübde Jahve entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6, 11 f.), sehnüchtig seufzt: *wann wirst du zu mir kommen?!* Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Hammond Venema Muntinghe und nach früherem Widerstreben von de Wette erkannt worden. Ebendadurch daß J. zu David kommt, wird Jerusalem עִירֵי דָּ (v. 8), und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ist's wozu sich David hier verpflichtet.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht bloß auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld und Recht, die in Jahve urbildlich und für den König, der dessen Volk regirt, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Gegenstand seines Gesanges sein; Jahve, der Urquell der Huld und des Rechts, soll es sein, dem seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. חֶסֶד ist aus dem Principe freier Liebe fließende Leutseligkeit und מִשְׁפָּט streng unparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich bindende Gesetzmäßigkeit — die zwei sich gegenseitig temperirenden Verhaltensweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6, 8 vgl. Mt. 23, 23 (τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zu achten auf (וְהִשְׁכִּיחַ) wie Dan. 9, 13) den Weg des Vollkommenen d. i. Charakterreinen. Man könnte nun relativisch weiter übers.:

1) Eyring in seiner *Vita* Ernst des Frommen erzählt, daß dieser einem untreuen Minister den 101. Ps. zuschickte und daß man im Lande, wenn ein Beamter sich etwas zuschulden kommen ließ, sprichwörtlich sagte: Der wird gewiß bald den Fürstenpsalm zu lesen bekommen.

wann du zu mir kommest. Aber erst dann?! Anders Hitz.: ich will mich um das Geschick des Redlichen annehmen, wenn es an mich kommt d. i. so oft es zu meiner Kenntniss gebracht wird. Aber wäre dies die Meinung, so würde בָּרָךְ statt בְּרָךְ gesagt sein (Ex. 18, 16. 19. 2 S. 19, 12), denn רֶדֶךְ רַמִּים ist nach seinen beiden Theilen ein ethischer Begriff und wird also hier nicht anders als v. 6 gemeint sein. Zudem ist relativer Gebrauch des Fragworts מָחָי im Hebr. außer etwa Spr. 23, 35 un belegbar. Athanasios erkl. richtig: ποθὼ σου τὴν παρουσίαν, ὃ δέσποτα, ἐμειρωμαί σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ ὁδὸς τὸ ποθοῦμενον. Es ist eine Frage der Sehnsucht: wann kommst du zu mir, nämlich mit deinem Heile (Jefeth u. A.) oder zeitgeschichtlich verstanden: ist die Zeit nicht bald gekommen, wo du deinen Thron in meiner Nähe aufschlägst? Geht sein Sehnen in Erfüllung, so will und wird sich David dann verhalten wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Unschuld oder Einfalt seines Herzens (78, 72. Spr. 20, 7) zu wandeln, ohne sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemütsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen gegenüber seinen Augen, nämll. als Vorsatz (Dt. 15, 9. Ex. 10, 10. 1 S. 29, 10 LXX), irgendwelche sittlich nichtswürdige Sache (41, 9 vgl. בְּלִיעַל 18, 5); Verübung von Ausschweifungen haßt er: עֲשֵׂה ist *inf. constr.* für עֲשֹׂה wie Gen. 31, 28. 50. 20. Spr. 21, 3 vgl. רָאָה Gen. 48, 11. עֲשֵׂה Spr. 31, 4.; וְעֲשֵׂה hat (wie Hos. 5, 2 וְעֲשֵׂה) als Obj. des Infin. עֲשֵׂה (wofür Trg. עֲשֵׂה) nicht persönliche (Kimchi Ew.) Bed. (vgl. dagegen 40, 5), sondern sachliche: (*facta*) *declinancia* (wie וְעֲשֵׂה 19, 14 *insolentia*, וְעֲשֵׂה Zach. 11, 7 *vincientia*) — Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er von sich ab, so daß nichts dergleichen an ihm haftet. Die Bekenntnisse v. 4 gehen auf sein eignes Innere: לֵב עֲקָשׁ (nicht עֲקָשׁ-לֵב Spr. 17, 20) ein falsches Herz, das es nicht treu mit Gott und Menschen meint, soll ihm fern bleiben, Böses (רָע wie 36, 5) mag er nicht wissen d. i. nicht in sich hegen und pflegen. Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den (אֹתוֹ) wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verrätherische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältnis zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, daß man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30, 10); statt des regelrecht vocalisirten מְלִישָׁי liest das *Keri* מְלִשְׁנִי *m'loschni*, ein *Po.* (לִשָּׁן *lingua petere*, wie עֵינִן *oculo petere*, sonst הִלְשִׁין Spr. 30, 10., Denominativa v. לָשׁוֹן Lecker = Zunge) mit *ō* statt *o* (s. zu 109, 10. 62, 4) und mit *Chirek compaginis* (s. zu Ps. 113). Den Hochäugigen d. i. Hoffärtigen und den Weitherzigen d. i. Großthuerischen, Aufgeblasenen, Dünkelhaften

1) Hosea sagt dort: Vergehungen (שָׁטָם) hinzubreiten (שָׁחַט) verstehen sie aus dem Grunde. Man braucht für שָׁחַט = שָׁטָם nicht einmal auf עֵלָה = עֵלָה 10, 9 zu verweisen; שָׁחַט bed. urspr. in die Länge und Breite ziehen (woher שָׁחַט שָׁחַט), dann schlachten mittelst Hin- und Wiederziehens des Messers (der Tradition nach Gegens. der מִחִירָה des Abstechens, welches die Grundbed. des arab. سَكَا stechen = schlachten).

(Spr. 28, 25 vgl. 21, 4), den (אֵרֹץ) verträgt er nicht (אֵיכָל eig. *fut. Ho.* ich bin unfähigt, näml. לִשְׂאֹר, was wie Jes. 1, 13 nach Spr. 30, 21. Jer. 44, 22 zu ergänzen).¹ Dagegen haften seine Augen an den Getreuen des Landes, mit der Absicht näml., sie in seine Nähe zu ziehen. Wer auf dem Weg der Redlichkeit einhergeht, der soll ihn bedienen (שִׁירָה *θεραπεύειν* neben עָבַד *δουλεύειν*). Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat keinen Bestand (יָבוֹן s. v. a. ist nicht נִבֹּן) gegenüber (unter) seinen Augen. Allmorgentlich (לְבֹקְרִים wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לְבֹקְרִים Iob 7, 18) wird er, wenn J. in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Frevler (רָשָׁעִי wie 119, 119) d. i. unverbesserlich Bösen, wo immer sie ihm auf Erden begegnen, vertilgen, auf daß aus der Königsstadt, die nun Jahve-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

Gebet eines Dulders für sich und das in Trümmern liegende Jerusalem.

- 2 Jahve, o höre mein Gebet,
Und mein Hilfschrei dringe zu dir.
- 3 Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tage da mir angst ist,
Neige mir zu dein Ohr,
Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.
- 4 Denn hinschwanden in Rauchdampf meine Tage,
Und meine Gebeine sind wie ein Herd durchglühet.
- 5 Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,
Denn vergessen hab' ich mein Brot zu genießen.
- 6 Vor lautem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.
- 7 Ich gleiche einem Pelekan der Wüste,
Bin geworden wie eine Eule der Ruinen.
- 8 Nachtwachend bin ich wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.
- 9 Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;
Die wider mich rasen, machen mich zum Schwurwort.
- 10 Denn Asche hab' ich wie Brot gegessen,
Und mein Getränk mit Weinen gemischt
- 11 Von wegen deines Grimms und deines Tobens,
Daß du mich aufgehoben und hingeworfen.
- 12 Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatten,
Und ich selbst vertrockne gleich dem Kraute.
- 13 Du aber, Jahve, thronest ewig
Und dein Gedächtnis währt in Geschlecht und Geschlecht.
- 14 Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,
Denn Zeit sie zu begnaden ists, da ist der Zeitpunkt —

1) Die defective Schreibung des zweiten אֵרֹץ bezeugt der Talmud *Sota* 5^a. *Erachin* 15^b, indem er es אֵרֹץ deutet: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (אֵרֹץ) aushalten.“

- 15 Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen
Und es jammert sie ihres Staubes.
- 16 Und fürchten werden Heiden den Namen Jahve's
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
- 17 Weil neugebaut hat Jahve Zion,
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,
- 18 Sich zugewendet dem Gebet des Entblößten
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.
- 19 Aufschreiben wird mans für das nachkommende Geschlecht,
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jah,
- 20 Daß er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,
Jahve vom Himmel zur Erde geblickt hat,
- 21 Zu hören das Aechzen Gefangener,
Loszumachen dem Tode Verfallne,
- 22 Daß sie erzählen in Zion den Namen Jahve's
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
- 23 Wenn sich Völker versammeln zumal
Und Königreiche, Jahve zu dienen.
- 24 Gebeugt hat er auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzt meine Tage.
- 25 Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —
In Geschlecht der Geschlechter währen deine Jahre.
- 26 Vordem hast die Erde du gegründet,
Und deiner Hände Werk sind die Himmel.
- 27 Jene werden untergehn und du bestehst,
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln —
- 28 Du aber bleibst der selbe und deine Jahre nehmen kein Ende!
- 29 Die Kinder deiner Knechte werden zu wohnen kommen,
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

Wann wirst du zu mir kommen? seufzt Ps. 101.; mein Flehen möge zu dir kommen bittet Ps. 102 mit der Ueberschr.: *Gebet für einen Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahve ausschüttet seine Klage.* So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עֲבָדִים ist aber allerdings ein nationales, der D. ist einer der Knechte Jahve's, welche das Misgeschick Jerusalems und ihres heimatlosen Volkes äußerlich und in tiefster Seele miterdulden. עָנָה bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 und שִׁירָיו נִשְׁפָּךְ sein Sinnen und Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3 vgl. 1 S. 1, 15 f.

Der Ps. stammt unverkennbar aus der Zeit des zu Ende gehenden Exils, und wie bei schon manchem vorausgegangenen Ps. begleitet uns auch bei diesem durchweg deuterijosaianischer Eindruck; je weiter man liest, desto stärker wird das Echo seines prophetischen Urbilds. Auch an ältere Ps. wie 22. 69. 79 schließt sich der D. an, obwol selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig, wogegen er sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen läßt.

V. 2—3. Der Ps. beginnt mit geläufigen Gebetsworten, wie sie dem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen, vgl. bes. 39, 13. 18, 7. 88, 3 und zu v. 3: 27, 9 (*verbirg dein Antlitz nicht vor mir*); 59, 17 (בְּיוֹם צָר לִי); 31, 3 u. ö. (*neige zu mir dein Ohr*); 56, 10 (בְּיוֹם אֶקְרָא); 69, 18. 143, 7 (בְּיָדַי עֲנֵנִי).

V. 4—6. Von hier an wird der Ps. eigentümlich. Ueber das הָ in בְּעֵשֶׂן (dies, nicht כְּעֵשֶׂן, die authentische LA) s. zu 37, 20 vgl. 32, 4.

42, 11. Die LA **קָמוּ קָר** (bei dem Karäer Ben-Jerucham) bereichert bei gleichem Sinn das Lex. mit einem Worte, welches schwerlich je existirt hat. **מִקָּר** (arab. *maukid*) bed. hier wie Lev. 6, 2 (wohin bei Ges. für ein nicht vorhandenes **מִזְקָרָה**, welches dem arab. *maukade* entsprechen würde, verwiesen wird) den Herd. **קָרָר** ist wie 69, 4 *Ni.*: seine Gebeine sind von Fieberglut durchglüht wie ein Herd von dem darauf lodernnden Feuer. **הִזְקָה** (vgl. **הִזְקָה** 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 vgl. Ps. 121, 6 gebraucht. Das Herz vertrocknet, indem das Lebensblut, dessen Behälter es ist, versiegt. Dem V. **שָׁכַח** folgt **כִּן** der Abkehr. Zu dem Anbacken der Knochen am Fleische d. i. an der Haut (arab. **بَشَر** der Wurzelbed. gemäß Oberfläche des Leibes = Haut, v. **בָּשַׁר** an der Oberfläche streifen, reiben, schaben, kratzen) vgl. Iob 19, 20. Thren. 4, 8. **לִּי** bei **דָּבַק** ist so gebräuchlich als **בְּ**. **מִקּוֹל אֲנָהִי** mit Böttch. zu v. 5 zu ziehen ist unnöthig; die Acc. mußte diese zwei Wörter als erste Vershälfte fassen, aber bei stichischer Theilung bilden die fünf Wörter dieses v. 5 (anders als 8, 10) nur Eine Verszeile. Uebrigens magert fortwährende Anstrengung der Stimme, zumal bei anhaltendem, aus innerer Anfechtung hervorgehendem Gebet, wirklich den Körper ab.

V. 7—9. **קָצָה** (Constr. von **קָצַח** oder **קָצַח** v. **קָצַח**, nicht von **קוּץ**, in welchem Falle das vordere Kamez unverdrängbar sein würde, s. Jes. S. 366) ist nach LXX der Pelekan und **בֵּיס** der Nachtrabe oder die Nachteule¹; **קָצָה** gewinnt von der Wurzelbed. flach, eben s. und dergestalt hindehn (wie schon die Holländer erkannt haben) die Bed. gleich s. (*aequalem esse*). Die beiden Thiere sind unreine, welche den einsamen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (**שָׁכַר** wachen zur Schlafeszeit) und ist somit wie ein, während alles in den Häusern unten schläft, einsam (**בִּידָד**, Syr. falsch **לִידָד**) auf dem Dache sitzender Vogel (vgl. arab. **هَامِئِي** von der Seele des Verstorbenen: mein Käuzchen oder Uhu); das **אֵל** in v. 8

1) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte (*οἰκονέστω*). Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia (wie auch Arabs Erp., Arabs Samar., Abulwalid) **קָצָה** durch **قَوْق** (hier und Lev. 11, 18. Dt. 14, 17. Jes. 34, 17) u. **בֵּיס** durch **بُوم** (Jefeth: **بومة**); dieses (*hum*) ist lautnachahmender Name der Eule [vgl. W. Wackernagel, *Voces variae animantium* 1867 S. 11 f. 21] und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule oder den Kauz (obwol das Käuzlein in Aegypten um *kučik* und in Afrika *abu kučik* genannt wird, s. die Wörterbücher von Boethor und Marcel unter *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel“ (Damiri nach dem Wörterbuch *el-'Obāb* von Hasan ben-Mohammed el-Saghani). Auch Graec. Venet. übers. **קָצָה** mit *πελεκάν*, die Peschito aber mit **مُفَل**. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (ed.

Tychsel p. 13 vgl. p. 110 s.) vom **مُفَل** sagen, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt gleichfalls auf den Pelekan, obschon die syr. Lexikographen schwanken. Vgl. auch Oedmann, *Vermischte Sammlungen* Heft 3 Cap. 6. (Zl. nach einer Mittheilung Rödigers).

trennt das Gewordene von Werdegrund und Werden. Sein Kummer ist, daß seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. מְהוּלָּה *prt.* Poal ist der toll Gemachte und Gewordene Koh. 2, 2.: meine = die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gott lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

V. 10—12. Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Iob 2, 8. Ez. 27, 30. Das flectirte שָׁקַי hat zur Hauptform שָׁקִי = שָׁקִי, wofür Hos. 2, 7 שָׁקִי. „Daß du mich aufgehoben und niedergeworfen“ ist nach Iob 30, 22 zu verstehen: erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füßen entzogen, dann aus der Schweben zu Boden geworfen — ein Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d. i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine Lebenstage כְּצֵל נִשְׁרֵי wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er sich ganz in Dunkel verliert 109, 23. Ein anderes Bild: er gleicht dort einer (entwurzelten) Pflanze, welche verdorret.

V. 13—15. Indem die Gemeinde in ihren Gliedern auf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch ihr Gott der Unveränderliche und die Verheißung hat daran die Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift wie in Ps. 90 der Glaube. Wie הַשֵּׁב zu verstehen, erhellt aus 9, 8. Thren. 5, 19. Der Name, den sich Jahve durch Selbstbezeugung gemacht, verfällt nie der todten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges זִכָּר Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheißung lautet, ist, wie dem D. sein Sehnen sagt, gekommen. מוֹעֵד ist nach 75, 3. Hab. 2, 3 der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. לְחִינּוּה vom Inf. חָנַן (9, 14. Jes. 30, 18) hat *e* statt *a* wie auch בְּהִשָּׁאָה Num. 15, 28 vgl. die Formen mit *a* Ez. 25, 6. רָצִי *seq. acc.* bed. an etw. sein Wolgefallen haben, mit Wolgefallen daran hängen, und רָחֵן besagt nach Spr. 14, 21 mitempfindende zärtliche Liebe des Gegenstandes. Die Knechte Gottes fühlen sich nicht in Babylon heimisch, sondern ihr liebendes Sehnen weilt bei den Trümmern, den Steinen und Schutthaufen (Neh. 3, 34) Jerusalems.

V. 16—18. Mit יִיְיָרֵא wird gesagt was geschehen wird, wenn das v. 14 Erhoffte eintritt, und zugleich wird Gotte damit die Erfüllung des Ersehnten nahe gelegt: Jahve's eigne Ehre hängt davon ab, da die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59, 19. 60, 2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Daß die Wiederherstellung Jerusalems mit der herrlichen Parusie Jahve's zusammenfällt — diese prophetische Aussicht Jes. 40, 1—5 hallt hier lyrisch wieder. כִּי v. 17 gibt den Grund der Verehrung an, wie v. 20 des Lobpreises. Das Volk des Exils heißt v. 18 הַצֵּרִי von צָר nackt s.: heimatlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; LXX übers. dieses Wort Jer. 17, 6 ἀγχιουπλκην und dessen durch inneren Ablaut gebildeten Plur. צֵרִי Jer. 48, 6 ὄνος ἄγχιος, was nur Besonderungen des Grund-

begriffs des Splitternackten, Vernachlässigten, Wilden. 18^b ist Nachhall von Ps. 22, 25.; in dem Spiegel dieses und anderer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

V. 19—23. Der D. fährt fort J. zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilstat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. ins Dasein tretendes neues Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Gott den Erlöser dafür lobpreisen; *וְיִירָא אֱחָדָיו* wie 48, 14. 78, 4., *וְעַם נִלְוָה* wie 22, 32., viell. mit Bezug auf deuteroces. Stellen wie Jes. 43, 7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63, 15., in v. 21 vgl. Jes. 42, 7. 61, 1 ist die deuteroces. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher lehnt sich v. 21 an 79, 11. Das Volk des Exils ist wie in Gefängnis und Banden (*אֶסְרִי*) und geht seinem Untergange entgegen (*בְּיָד הַמָּוֶת*), wenn Gott nicht eingreift. Subj. zu *לְסִפּוּר* sind die Heimgekehrten. *בְּ* v. 23 führt das gleichzeitig Geschehende ein: mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. *נִקְבָּץ* in gleichem Zus. wie Jes. 60, 4. Nachdem der D. sich so an der Herrlichkeit der Erlösungszeit geweidet, kommt er auf sich selbst zurück und formulirt was er seiner Person erbittet.

V. 24—29. Auf dem Wege (*בְּ* wie 110, 7) — nicht wie Hitz.: durch den Weg (*בְּ* wie 105, 18), wobei sich eine attributive nähere Bestimmung des Weges erwarten ließe — hat Gott seine Kraft gebeugt (vgl. Dt. 8, 2), es war also ein mühsalvoller Weg, den er mit seinem Volke geführt worden ist. Er hat seine Tage verkürzt, so daß er sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das *Chethib* *כִּי* (LXX *ὡς ἄνθρωπος*) läßt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Iob 23, 6. 30, 18., wobei aber die Bez. des Obj. vermißt wird. Das einführende *אֲמַר* (vgl. Iob 10, 2), welches bestimmte Formulierung ankündigt, dient zur Hervorhebung der folg. Bitte. In *אֶל־תִּפְּלֵנִי* ist das Leben als eine Linie von naturgemäßer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so daß die zweite Hälfte der Linie undurchlebt bleibt 55, 24. Jes. 38, 10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. 25^b und weiter nicht auf die Ewigkeit Gottes an sich, sondern auf das zu erwartende Werk der Weltverjüngung und der Wiederherstellung Israels, welches er, weil er der Ewiglebendige ist, vollbringen kann und wird. Die Sehnsucht, diese neue Zeit zu erleben, ist der letzte Grund der Bitte des D. um Lebensverlängerung. Das Bekenntnis Gottes des Schöpfers v. 26 erinnert in der Form an Jes. 48, 13 vgl. 44, 24. *יְהוָה* v. 27 geht auf die zwei Großtheile des Weltganzen. Daß Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34, 4 angedeutete, im 2. Th. des B. Jesaia aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene Offenbarung: 51, 6. 16. 65, 17. 66, 22. Daß der D. diese Erkenntnis vom Propheten hat, erhellt aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51, 6 vgl. 50, 9 und im Ausdruck (*עָמַד* *perstare* wie Jes. 66, 22). Auch

das vielsagende אֵלֶיךָ יְהוָה du bist Er d. h. unveränderlich der Selbe ist aus dem Munde des Proph. Jes. 41, 4. 43, 10. 46, 4. 48, 12; יְהוָה ist Präd. und bez. die Selbigkeit Jahve's (Hofmann, Schriftb. 1, 63). Die Form יְהוָה mit doppeltem Dag. (vgl. dagegen יְהוָה Iob 27, 21) kehrt 104, 35 wieder, vgl. Lev. 26, 39. 1 S. 2, 9. Auch in v. 29, zu welchem sich die Bitte um Lebensverlängerung zuspitzt, hört man Jes. 65, 9. 66, 22 nachklingen. Und daraus daß dem D. wie dem Propheten das nachexilische Jerusalem und das schließliche neue auf der neuen Erde unter einem neuen Himmel ineinanderfließen, ersieht man, daß nicht blos in Hizkia's oder Manasse's Zeit (vorausgesetzt, daß Jes. 40—66 vom alten Jesaia sind), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Wenn übrigens der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne weiteres auf Christum bez., so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jahve der Kommende ist.

PSALM CIII.

Hymnus auf Gott den Allerbarmer.

- 1 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.
- 2 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und vergiß nicht all seine Wolthaten —
- 3 Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
- 4 Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
- 5 Der sättigt mit Gutem deine Backe,
Daß sich verneuet adlergleich deine Jugend.
- 6 Gerechtigkeitsthaten vollführet Jahve
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
- 7 Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Großthaten.
- 8 Barmherzig und huldvoll ist Jahve,
Langsam zum Zorn und groß von Gnade.
- 9 Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
- 10 Nicht nach unsern Sünden thut er uns,
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.
- 11 Denn so hoch der Himmel über der Erde,
Ist seine Gnade mächtig über die so ihn fürchten.
- 12 So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
- 13 Wie sich erbarmt ein Vater über die Kinder,
Erbarmt sich Jahve über die so ihn fürchten.
- 14 Denn Er kennet was für ein Gemächt wir sind,
Ist eingedenk, daß wir Staub sind.
- 15 Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,
Wie des Feldes Blume, so blüht er.

- 16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, ist er nicht mehr,
Und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte.
- 17 Doch die Gnade Jahve's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
- 18 Denen die seinen Bund beobachten
Und seiner Ordnungen eingedenk sind, sie auszuüben.
- 19 Jahve im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Regiment über Alles herrscht es.
- 20 Benedeiet Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorehet dem Rufe seines Worts.
- 21 Benedeiet Jahve, ihr seine Heere alle,
Seine Diener, ausrichtend sein Wolgefallen.
- 22 Benedeiet Jahve, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft —
Benedeie, meine Seele, Jahve!

An „du wirst dich Zions erbarmen“ 102, 14 schließt sich Ps. 103 an, welcher durchaus dieses Inhalts ist; im Uebrigen stehen die zwei Ps. in Contrast. Die Ueberschrift לָרִיר findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht bloß auf Mutmaßung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לָרִיר veranlaßt hätten, lassen sich nicht ersehen. Die Sprachform ist ihr nicht günstig. Das tiefsinnige machtvolle Lied ist aramäisch gefärbt wie Ps. 116. 124. 129. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat es nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das *Keri* überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das *Chethib* mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem.* *ēchi* für *ēch* und 2 *sing. plur.* *ajchi* für *ajich*. Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist ebendas, mit welchem ursprünglich auch אָחִי statt אָח und לָכִי für לָךְ gesprochen wurde. Außerhalb des Psalters (hier und 116, 7. 19) kommen diese Suffixformen *echi* und *ajchi* nur Jer. 11, 15 und in den nordpalästinischen Prophetengeschichten des Königsbuches vor.

Die Sinngruppen, in welche der Ps. zerfällt, sind v. 1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man ihre Zeilen, so ergibt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10. Die koptische Uebers. zählt demgemäß 46 CTYXOC d. i. στίχοι.

V. 1—5. In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade. In solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Theile des Menschen (Psychol. S. 104 f.), sich zusammennehmende oder auch, weil die Seele als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen repräsentirt (Psychol. S. 203), das in ihr die ganze eigne Persönlichkeit sich vergegenständlichende Ich. So hier wo v. 3—5 die angeredete Seele den ganzen Menschen vertritt. Das nur hier vorkommende קָרְבִּים ist ein gewählterer Ausdruck für מַעֲדִים (מַעֲדִים): das Herz, welches καρῆ ξῆ. קָרֶב heißt¹, die Nieren, die Leber u. s. w., denn nach bibl. Anschauung

1) Das arab. *kalb* ist wol aus diesem *kereb* (*kirb*) durch Lautverschiebung entstanden, geht also nicht auf قلب umdrehen zurück, denn Umdrehung wäre doch keine passende Bez. des Herzschlags; dieser heißt خَفَق, das Herzklopfen خَفَقَان.

(Psychol. S. 266) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht bloß dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Das auffordernde פָּרִי' wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergißt die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, daß sie den Segen, womit Gott sie gesegnet, nicht unerwidert lasse und alle seine Vollführungen (גָּמַל = גָּמַר) an ihr (גָּמַל) ὁῦμα μέσον z. B. 137, 8), welche eitel Wolthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun attributive Partt., die sich an אֲחִיךָ anschließen. Obenan steht die Gnade, welche die Vorbedingung und Grundlage aller andern ist: die sündenvergebende. Die Attribute הַסִּלֵּחַ und הַרְוָא mit Dativ-Obj. bez. den das Gewährenden, was der Verbalbegriff besagt. הַחֲלִינִים (aus Dt. 29, 21 vgl. 2 Chr. 21, 19 von הָלָא = הָלָה / חָל solutum, laxum esse) sind nicht bloß leibliche Krankheitszufälle, sondern allerlei innere wie äußere Leiden. מִשְׁחָה übers. LXX ἐκ φθορᾶς (v. שָׁחַ wie Iob 17, 14), aber näher liegt bei diesem Gegens. zum Leben die „Grube“ (v. שָׁחַ) als Name des Hades wie 16, 10. Wie ihre Rettung von Schuld und Noth und Tod, so verdankt die Seele Gotte auch ihre Ausstattung aus dem Reichtum der göttlichen Liebe. Das V. עֲשֵׂה ohne solch einen Zusatz wie 5, 13 heißt krönen, vgl. 8, 6. Es ist wie gew. mit dopp. Acc. verbunden; die Krone ist gleichsam aus Gnade und Barmherzigkeit geflochten. Verbindung mit Art. und Suff. (näml. objectivem) zugleich war möglich wegen der im Participle fort pulsirenden Verbalkraft (= עֲשֵׂה יְעִשֶׂה qui coronat), s. zu Iob 40, 19. Jes. 63, 11. Das ב von בָּטוּב v. 5 statt des Acc. 104, 28 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. עֲרִי übers. Trg.: *dies senectutis tuae*, dagegen 32, 9 *ornatus ejus*; Pesch. *corpus tuum* und 32, 9 umgekehrt *juventus eorum*. Diese Bedd. Greisenalter oder Jugend sind erdichtet. Und da die Anrede an die Seele geht, kann עֲרִי auch nicht, wie sonst, קְבוֹר, Name der Seele selbst sein (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. Baur Moll); eher könnte der (verjüngte) schmucke Leib (Köst. Mr.) gemeint sein, aber das wäre eine unerhörte Metonymie. Und zu *ornatum* = *habitu tuum* (Hupf.) paßt das Sättigen nicht. Wir kommen deshalb mit Hitz. auf den Sinn des Wortes 32, 9 zurück, wo LXX τὰς σιαγόνας αὐτῶν übers., hier freier, aber, wie es scheint, von ebendiesem Grundbegriff des עֲרִי = arab. *chadd* Backe ausgehend: τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου (wogegen Saadia's *victum tuum* auf Vergleichung des arab. *أغذا* ernähren fußt). Der D. sagt der Seele d. i. seiner Person, daß Gott sie mit Gutem sättigt, so daß sie gleichsam die Backen davon voll bekommt (vgl. 81, 11). Die Vergleichung עֲרִי ist wie Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40, 31 auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; seine Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade. Dem עֲרִי (Plur. der zeitlichen Ausdehnung) steht das Präd. regelrecht im *sing. fem.* voraus.

V. 6—10. Der D. beschreibt nun v. 6—18, indem von seiner Person aus sein Gesichtskreis sich erweitert, Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfälligen Menschen, und zwar

wie es aus der Gesch. Israels hervorleuchtet und im Lichte der Offenbarung erkannt wird. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener Gemeinplatz; מִשְׁפָּטֶיךָ ist Acc., regiert von dem aus עֲשֵׂה (so Baer nach der Masora) zu entnehmenden עֲשֵׂה. Und weil v. 6 Ergebnis historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹרִידֶיךָ vergangenes Geschehen besagen (vgl. 99, 6 f.), denn daß Mose hier wie sonst Jakob, Isaak, Josef Israel repräsentire (Hgst. Hitz.), ist in der gesamten israel. Literatur ohne Beispiel. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte הוֹרִידֵנִי נָא אֶת-דֶּרֶכְךָ Ex. 33, 13., welche Jahve dadurch erfüllte, daß er vor dem in der Felsspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schauen gab. Die Wege Jahve's sind also hier nicht die vom Menschen vorschrittsmäßig zu wandelnden (25, 4), sondern die von ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen. Das aus Ex. 34, 6 f. geschöpfte Bekenntnis ist zur israel. Glaubensformel geworden 86, 15. 145, 8. Jo. 2, 13. Neh. 9, 17 u. ö. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (וְרִבְ-הָסֵר) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אָרָה v. אָרָה wie פָּבֵר v. פָּבֵר) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer (78, 38), er grollt nicht auf ewig (נָסִי) waren, näml. den Zorn Am. 1, 11 vgl. die Sach- und Wortparallelen Jer. 3, 5. Jes. 57, 16). Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemißt sich nicht nach unsern Sünden, sondern nach seiner Gnadenabsicht. Die Perf. v. 10 sagen was Gott je und je nicht gethan hat, die Fut. v. 9 was er fort und fort nicht thut.

V. 11—14. Die sinnreichen Bilder v. 11 f. (vgl. 36, 6. 57, 11 und 117, 2) veranschaulichen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade. הַרְהִיק hat Gaja (wie הַשְׁחִירוּ 14, 1. 53, 2), um in der Lautverbindung רה distincte Aussprache des Gutturals zu ermöglichen. Ebenso neutestamentlich wie v. 11. 12 lautet v. 13., wo רַחֵם mit עַל des Obj. verbunden ist, wie in der Kirchensprache *miserere nobis* (s. Muncker zu *Hygin. fab.* 58) gesagt wird. גָּבַהּ ist Infin. v. גָּבַהּ: gleich dem Hochsein. Das Verhältnis, in welchem zu J. stehen die ihn fürchten, ist ein in freier Wechselseitigkeit begründetes Kindesverhältnis (Mal. 3, 11). Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewußten Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheißung Gottes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8, 21. Nach dieser Stelle und Dt. 31, 21 scheint יִצְרֵנִי von der sittlichen Beschaffenheit gemeint zu sein, aber nach 14^b muß man eher an die Naturgestalt denken, die der Mensch von Gott dem Schöpfer hat (וַיִּצְרֵן Gen. 2, 7), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51, 7) hat. In זָכַר Erinnerungsvoll, eingedenk ist das Pass. nach Böttchers richtiger Fassung Ausdruck eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun, wie in בָּטִיחַ u. dgl. 14^a erinnert formell an das B. Iob 11, 11. 28, 23 und 14^b sachlich an Iob 7, 7 u. a. St.

(vgl. Ps. 78, 39. 89, 48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

V. 15—18. Das Bild vom Gras erinnert an 90, 5 f. vgl. Jes. 40, 6—8. 51, 12., das von der Blume an Iob 14, 2. אִישׁ אֶשְׂרֵי יָמָיו ist der Mensch als Sterblicher; seine Lebensdauer vergleicht sich der eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit einer Feldblume, deren höchste Blüte auch der Anfang ihres Welkens ist. In v. 16 geht בּוֹ (ähnlich wie Jes. 40, 7 f.) auf den mit Gras und Blume verglichenen Menschen; כִּי ist ἐάν mit hypothet. Perf. und der Wind der die Pflanzen versengt ist, auf den Menschen bezogen, ein Bild jeglicher Lebensgefährdung: häufig genug ist es ja wirklich ein Windhauch, welcher das Menschenleben knickt. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens אֵלֶּיךָ יָרֵד עֲדָרְךָ ist aus Iob 7, 10 vgl. ebend. 8, 18. 20, 9. Es gibt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Tröst. Es gibt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketteten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Gottes Gnade, welche sich über (עַל) alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmäßig belohnt und noch Kindeskindern (לְ) sich erweist, nach Ex. 20, 6. 34, 7. Dt. 7, 9.: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

V. 19—22. So gnadenreich kann Er sich den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Gedanken lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs. Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115, 3. Koh. 5, 1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19^b vgl. 1 Chr. 29, 12. כָּל־כֵּץ geht auf ausnahmslos alles Geschöpfliche, das All der Dinge: das Reich מַלְכוּת ist hier nicht heilsgeschichtlicher Begriff. Beim Himmel der Herrlichkeit muß sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jahve's hat nur in Ps. 29 und 148 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewußtsein der irdischen Gemeinde heraus, daß sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistsgleicher Gemeinschaft steht und daß sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91, 11) verordneten Engel, überragt. Sie heißen מַלְאָכִים wie Jo. 4, 11 und zwar כְּחַיִּים als die Starken, denen Kraft ohne Gleichen eignet. Ihr mit Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes auf. לְשִׁמּוֹשׁ ist Bestimmung nicht des Zweckes, sondern der Weise: *obediendo* (wie Gen. 2, 3 *perficiendo*). Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere צְבָאוֹת sind wie מְשִׁרְתָּיו zeigt, die um die Engel höheren Ranges gescharten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2, 13), die zahllosen λειτουργικά πνεύματα 104, 4. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14., denn es gibt eine *hierarchia coelestis*. Von den Erzengeln

kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerscharen und von da auf alle Creaturen, daß sie, wo immer in Jahve's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Creaturen begreift. Dem dreifachen בָּרַכְי entspricht nun ein dreifaches בָּרַכְי נְפִשִּׁי (v. 1. 2. 22), und indem der D. so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises.

PSALM CIV.

Hymnus auf den Gott der sieben Tage.

- 1 Benedeie, meine Seele, Jahve!
Jahve, mein Gott, du bist groß gar sehr,
In Pracht und Glorie hast du dich gekleidet,
- 2 Umhüllend Licht wie ein Gewand,
Ausspannend die Himmel wie ein Zelttuch,
- 3 Der da bälket in Wassern seine Söller,
Der Wolken macht zu seinem Wagen,
Der daherschreitet auf Windes Flügeln,
- 4 Machend seine Boten aus Winden,
Seine Diener aus flammendem Feuer.
- 5 Er hat gegründet die Erd' auf ihre Pfeiler,
Daß sie nicht wanke immer und ewig.
- 6 Wasserschwail wie ein Kleid decktest du drüber,
Auf Bergen standen Gewässer.
- 7 Vor deinem Dräuen flohn sie,
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg —
- 8 Aufstiegen Berge, es sanken Thäler —
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
- 9 Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,
Nicht zurückkehren zu bedecken die Erde.
- 10 Der entsendet Quellen in Thalgründen,
Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.
- 11 Sie tränken alles Wild des Gefildes,
Es löschen Wildesel ihren Durst.
- 12 An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
- 13 Er tränket Berge aus seinen Söllern —
Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
- 14 Er macht sprossen Gras für das Vieh
Und Kraut zum Dienste der Menschen —
Hervorzubringen Brot aus der Erde
- 15 Und daß Wein erfreue des Sterblichen Herz,
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und daß Brot das Herz des Sterblichen stütze.
- 16 Es sättigen sich die Bäume Jahve's,
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
- 17 Woselbst Vöglein nisten,
Der Storch der auf Cypressen sein Haus hat.
- 18 Berge, die hohen, sind für die Steinböcke,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdächse.

- 19 Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,
Der Sonnenball weiß seinen Niedergang.
- 20 Setzest du Finsternis, so wirds Nacht,
In ihr regt sich alles Wild des Waldes.
- 21 Die jungen Leuen brüllen nach Raub
Und verlangen von Gott ihre Speise.
- 22 Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück
Und in ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.
- 23 Ausgeht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.
- 24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve,
Allesamt hast du sie mit Weisheit ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
- 25 Das Meer da, groß und weithin gebreitet —
Dort wimmelts von Leben, unzählbarem,
Kleinen Thieren nebst großen.
- 26 Dort bewegen sich Schiffe dahin,
Der Leviathan, so du gebildet, drin zu spielen.
- 27 Sie alle harren auf dich,
Daß du ihnen gebest ihre Speise zu seiner Zeit.
- 28 Du gibst ihnen, sie lesen auf;
Du thust deine Hand auf, sie sättigen sich des Guten.
- 29 Du verbirgst dein Antlitz, so werden sie verstört;
Du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.
- 30 Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.
- 31 Es währe die Herrlichkeit Jahve's auf ewig,
Es freue sich Jahve seiner Werke,
- 32 Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,
Anführt die Berge, und sie rauchen.
- 33 Ich will singen Jahve lebenslang,
Harfnen meinem Gott so lang ich bin.
- 34 Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,
Ich, ich will mich freuen Jahve's.
- 35 Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Freyler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahve,
Halleluja.

Mit *Benedeie meine Seele*, wie Ps. 103, beginnt auch dieser namenlose Ps. 104, in welchem Gottes Walten im Reich der Natur wie dort der Gnade Gegenstand des Lobpreises ist und dabei wie dort der Engel gedacht wird. Der D. besingt den gottgeordneten gegenwärtigen Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1—2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schließt mit dem Wunsche, daß doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war. Der israel. Dichter steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm als hervorgebracht und getragen von der Schöpfermacht des Einen Gottes, ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten zu dem Zweck, daß er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mittheile — als die an sich guten und reinen Creaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muß, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar

Echo des Heptaëmeron Gen. 1, 1—2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das **הנה-טיב מאר** Gen. 1, 31 entfaltet. Indes ist es nicht so, daß je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deshalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbat. Erwägt man, daß 8^a sich nur gewaltsam dem Zus. fügt, daß v. 18 sich verbindungslos und planwidrig eindringt und daß v. 32 sich dortselbst nur mittelst künstlicher Gedankencombination begreifen läßt: so drängt sich die von Hitz. in seiner Weise scharfsinnig durchgeführte Vermutung auf, daß der herrliche Hymnus eine jüngere Dichterhand zu Erweiterungen verlockt hat.

V. 1—4. Das 1. Dekastich beginnt den Lobpreis beim 1. und 2. Tagewerk. **היה היר יקר** heißt hier nicht die Gotte *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* zukommende Doxa (Jud. v. 25), sondern welche er angekleidet hat (Iob 40, 10) seit er die Welt geschaffen, der er in Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, und welche in mannigfach abgestufter Vertheilung diese Königsherrlichkeit widerstrahlt, ja gewissermaßen sie selbst ist; denn indem Gott das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhub, hat er sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt. Was bei der Schöpfung einmal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. in Participien der Gegenwart gefaßt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich fortsetzt, und mit artikellosen Participien wechseln wie Jes. 44, 24—28 determinirte, mit keinem andern Unterschiede, als daß jene mehr prädicativ, diese mehr attributiv sind. Mit 2^b tritt der D. in das 2. Tagewerk ein: die Schöpfung der **רקיע**, die zwischen den Wassern scheidet. Diese hat Gott ausgespannt (vgl. Jes. 40, 22) gleich einem Zelttuche (Jes. 54, 2) so leichter und von so feiner durchsichtiger Arbeit, **נִשְׂבָּה** reimt hier mit **נִשְׂבָּה**. In jenen Wassern, welche die **רקיע** über der Erde emporhält, bälket Gott seine Söller¹ (**עֲלִיָּהוּ** wofür Am. 9, 6 **מִעֲלִיָּהוּ**, v. **עֲלִיָּהוּ** Aufgang, dann Obergeschoß, Obergemach, was nach dem Aram. und Arab. genauer **עֲלִיָּהוּ** heißen würde), nicht als ob die Wasser das Material dazu wären: sie sind nur der über die Erde erhabene Ort dafür und können es sein, weil für den Immateriellen auch das Flüssige fest und das Dichte durchsichtig ist. Die Behälter der oberen Wasser, die Wolken macht Gott, wie Blitze, Donner und Regen anzeigen, zu seinem **רִכְבִּי** Gefährt, auf welchem er einherfährt, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend auf die Erde herniederzuwirken; **רִכְבִּי** (nur hier) klingt mit **פְּרִיב** 18, 11 zusammen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3^c, wo die Windes-Fittige an die Stelle des Wolken-Wagens treten. In v. 4 macht LXX (Hebr. 1, 7) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicatsacc.: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πύρρος φλόγα*. Gewöhnlich wird umgekehrt übers.: machend zu seinen

1) Dieses Wort, urspr. *soller*, ist s. v. a. *solarium* ein von der Sonne beschienener Theil des Hauses, ein um das Haus herumlaufender Altan und dann auch das obere Stockwerk.

Engeln Winde u. s. w. Diese Uebers. ist sprachlich möglich (vgl. 100, 3 *Cheth.* und zur Wortstellung Am. 4, 13 mit 5, 8) und der Plur. מַשְׁרָתֵי erkl. sich bei ihr aus der Macht des Parall., der Sing. אֵשׁ daraus, daß dieses Wort keinen Plur. bildet. Da aber מַשְׁרָתֵי mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so daß der zweite Acc. (näml. der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowol der erste Ex. 25, 39. 30, 25 als der zweite Ex. 37, 23. 38, 3. Gen. 2, 7. 2 Chr. 4, 18—22 sein kann) die *materia ex qua* bez., so läßt sich mit wenigstens gleichem Rechte erklären: der seine Boten aus Winden macht, seine Diener aus flammendem oder verzehrendem (s. zu 57, 5) Feuer (אֵשׁ wie Jer. 48, 45 Masc.), was entw. besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148, 8), oder (vgl. Hofmann, Schriftb. 1, 325 f.) daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt¹, wie denn 18, 11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit ineinander zu denken sind und 35, 5 der Engel Jahve's die Energie des Windes vertritt.

V. 5—9. In einem 2. Dekastich bespricht der D. die Bändigung der unterhimmlischen Wasser und die Feststellung des Erdreliefs. Das auf אֶרֶץ zurückgehende Suff. will sagen, daß die frei in der Schwebe hangende Erde (Iob 26, 7) ihre innern Stützen hat; ihre ewige Uerschütterlichkeit bewährt sich auch in dem Jes. 24, 16 f. geweißsagten Gericht, da sie daraus, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Die תְּהוֹמִים womit sie Gott bedeckt ist jenes Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Embryo lag, denn sie ist ἐξ ὕδατος καὶ ἐν ὕδατος (2 P. 3, 5) ins Dasein getreten; בְּסִיחָה geht nicht auf תְּהוֹמִים (masc. wie Iob 28, 14), weil dann עֲלִיָּה erforderlich wäre, sondern auf אֶרֶץ und das Masc. erkl. sich entw. aus Attraction (nach dem Schema 1 S. 2, 4^a) oder aus Rückfall zur masc. Grundform im weiteren Redefortgang (vgl. denselben Fall mit עֵיר 2 S. 17, 13. צִנְקָה Ex. 11, 6. רִי Ez. 2, 9). Die dergestalt überschwemmte Erde war laut 6^b schon bergig; die Urbildung der Berge ist also so alt als die in unmittelbarem Gefolge des תְּהוֹמִים וּבְהוֹמִים erwähnte תְּהוֹמִים. Hierauf beschreibt v. 7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorbildung des Festlands und die Bannung derselben in umufernde Becken. Erschreckt durch Gottes Machtgeheiß traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen und Niederungen kam zum Vorschein. Daß die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- und niederstiegen (Hgst.), paßt nicht dazu daß sie v. 6 als über den Bergen stehend vorgestellt sind. Deshalb wird wol auch nicht nach 107, 26 zu erklären sein: sie (die Gewässer) thürmten sich berghoch auf, senkten sich thalartig nieder. Die Bez. der Schilderung auf das Hervortreten des Festlands am 3. Schöpfungstage fordert, תְּהוֹמִים als Subj. des

1) Daß Gott die Engel wirklich aus Feuer schaffe, ist talmudische Ansicht *Chagiga* 14^a (vgl. Koran 38, 77): Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom (נֹרָה וְיָקִיר) geschaffen und singen ihr Loblied und vergehen.

לִקְחֵם zu nehmen. Dann sind aber auch zu הָרָדוּ die בְּקָעוֹת Subj., wie Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. weiter übers.: *subsident valles*, nicht die Gewässer als sich in die Niederungen senkende. Richtig Hupf.: 8^a ist ein Zwischensatz, welcher besagt, daß, indem die Gewässer sich zurückziehend das Festland bloßlegten, Berge und Thäler als solche sichtlich hervortraten, vgl. Ovid *metam.* 1, 344 f.: *flumina subsident, montes exire videntur*. Mit אֶל-מָקוֹם (vgl. Gen. 1, 9 אֶל-מָקוֹם אֶרֶץ) setzt sich v. 8 fort: die Wasser entwichen nach der Stätte, welche (v. 8) vgl. v. 26 für אֶשֶׁר Gen. 39, 20) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Er hat ihnen eine Schranke (גְּבוּל) syn. חֹךְ Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergießen dürfen, um die Erde so, wie die Urgewässer des Chaos, zu bedecken.

V. 10—14^b. Das 3. Dekastich, zum 3. Schöpfungstage fortgehend, besingt die Wolthat der unumferten Wasser für die Thierwelt und das Wachstum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde. Weil Gott der Gebenedeite das Hauptsubj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in attributiven und prädicativen Participien fortfahren: der entsendet Quellen בְּנִחִלִים in die Wadi's (nicht: בְּנִחִלִים als Bäche); נִחַל ist hier wie 10^b zeigt Syn. von בְּקָעָה und daß sie, in den Ebenen weiterfließend, zu Strömen anwachsen, brauchte nicht gesagt zu werden. LXX *ἐν φάραγξιν*; חֲרִי הַשָּׂדֶה zwifach poet. für חֲרִי הַשָּׂדֶה. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der pfeilschnelle, schwer zu jagende, rudelweise lebende Wildesel hervorgehoben (פָּרָא arab. *ferā* / פֶּרֶא sich schnell bewegen, schwirren, fliehen, der Onager *himār el-wahs*, gew. Waldesel genannt, aber falsch, da die Steppe, seine Heimat, keine Wälder hat). Die RA „den Durst brechen“ nur hier. עֲלִיָּהם 12^a geht auf die מַעְיָנִים, die auch 11^a noch Subj. sind. Die Punktation עֲפָאִים schafft ohne Noth eine Zwitterform zu עֲפָאִים (wie לִבְאִים) und עֲפָרִים. Das Stammwort ist עָפָה =

عَاف dick, dicht s.; ein Strauch mit dichtem Laub ist عَافٍ (*épais*) und عَافٍ ist Dichtheit, Fülle, Ueberfluß — erst von da aus entwickelt sich die Bed. des Verhüllens und Tilgens. Von dem Zweigwerk an den Quellen gelangt der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel trinkt. Wie der Talmud (*Taanith* 10^a) verstehen unter der „Frucht deiner Werke“ die meisten Neuern den Regen als Frucht der Wolken (so zuletzt Moll) oder, מַעֲשֵׂיךְ als Sing. fassend, als Frucht der Arbeit Gottes d. i. des von ihm erbauten Himmelssöllers (Hupf.), besser: als Frucht seines Wirkens d. i. von ihm gewirkte (Hitz.); aber der Regen ist vielmehr das Befruchtende und also ist, indem 13^b nach seiner folgenden Entfaltung verstanden sein will, die Frucht gemeint, welche Gottes Werke hienieden (v. 24), nämli. die pflanzlichen, tragen und von denen die Erde, ihre Bevölkerung nämli., satt wird, indem Pflanzennahrung sowol für das Vieh als für den Menschen empor-

sproßt. Der D. denkt bei עֵשֶׂב an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, aber לְעֹבְדָהּ bed. nicht: zur Bestellung durch den Menschen, da man nach Hitzigs richtiger Gegenbem. nicht עֹבֵד הָעֵשֶׂב sagt und לְהוֹצִיא nicht den Menschen, vielmehr Gott zum Subj. hat, sondern wie 1 Chr. 26, 30 zum Dienste (Nutzen) des Menschen.

V. 14^c—18. Im 4. Dekastich ergeht sich der D. weiter unter den Creaturen des Feldes und des Waldes. Subj. zu לְהוֹצִיא ist der מַצְמִיחַ. Der zweimal infinitivisch anhebende Zwecksatz setzt sich beidemal wie Jes. 13, 9., aber mit Subjectswechsel (vgl. z. B. Am. 1, 11. 2, 4) im Finittum fort. Man vgl. zur Aussage vom Wein Koh. 10, 19. Sir. 40, 20 u. besonders Jesaia, der den Wein häufig als Repräsentanten aller natürlichen Freudenquellen nennt. Daß מִשְׁכָּן „vor Oele = glänzender als Oel“ bed., ist ein mit Recht von Böttch. in seinen „Proben“ und zwei „Aehrenlesen“ bekämpfter Irrtum, welcher dem D. eine in diesem Zus. zweckwidrige und schielende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Produkte der Pflanzenwelt genannt (Lth. Calv. Grot. Dathe Hupf. Moll) und wie auch sonst wo Unterscheidung überflüssig wäre z. B. Ex. 9, 22 unter עֵשֶׂב 14^b subsumirt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend, nicht bloß weil es die Schmachhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht, sondern indem es mit Oel eingerieben wird oder das Oel vom Haupte (Mt. 6, 17 vgl. unten 133, 2) auf das Gesicht herabtrieft¹; לְהַצְחִיל ist mit Bezug auf יָצָהּ gewählt. In 15^c steht לִב־אֶגוֹשׁ nicht wie 15^a (wo לִב־ mit Gaja wegen des Distinctivus) hinter, sondern vor dem V., weil לִב־ als Inneres dem פנים als Aeüßerem gegenübertritt. Da Befruchtung der Erde durch den Regen in v. 13—15 Hauptgegenstand der Aussage ist, so schließt sich v. 16 naturgemäß an, ohne kritischen Verdacht zu erregen; das Sättigende ist hier der Regen selbst, nicht wie 13^b das was er zeitigt. Die „Bäume Jahve's“ sind die vor andern die Größe ihres Schöpfers bekundenden. אֲשֶׁר־שָׁם geht auf diese Bäume, von denen die Cedern und dann die Cypressen (כִּרְשִׁים) / בר schneiden) genannt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und großer Vögel, insbes. des Storches, welcher חֲסִידָה genannt wird als חֲבִירֹתֶיהָ עִם (Chullin 63^a), als πτηνὸν εὐσεβέστατον ζώον (Babrios Fab. XIII), avis pia (pietaticultrix bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns, wegen dessen er auch als Glück ins Haus bringend angesehen wird.² Die Für-

1) Die Araber salben sich noch jetzt so stark, daß das Fett wenn es geschmolzen an ihrem Körper und ihren Kleidern herunterläuft; die Haut wird ohne Fetteinreibung in jenen heißen Klimaten grob, rauh, fast schuppig und auffällig häßlich, s. Baker, Nilzuflüsse in Abyssinien (deutsche Ausg. 1868) Bd. 1 S. 119.

2) Im Merg-Lande, wo der Storch nicht wie anderwärts leklek, sondern wegen seines einem langen vorwärts stehenden Horne (خرن) gleichen Schnabels charnuq heißt, nennen ihn Kinder und Weiber ابو سعد „Glücksbringer“ (سعد Glück, eig. was den Menschen יסֵעַר d. h. stützt adjuvat). Aehnlich der חסידה heißt der langbeinige Aasgeier (vultur percnopterus) oder Bergstorch δρειπελαργός wegen seiner στοργή רָחַם (رحم).

sorge Gottes für Beherbergung der Thiere führt den D. von den Bäumen zu den Höhen der Berge und den Schlupfwinkeln der Felsen, in freilich abrupter und das dem Hexaëmeron entnommene Concept verrückender Weise. **רִצְלֵי חַגְבֵּי־הַיָּם** ist Appos. **רִצְלֵי** (arab. *wā'il*) ist der Steinbock als Bewohner des **רִצְלֵי** (*wā'l, wā'la*) d. i. des Felsenhorstes, wie **רִצְנֵי** Thren. 4, 3 nach Wetzst. der Strauß als Bewohner der *wā'na* d. i. sterilen Wüste, und **שִׁפְצֵי** (s. zu Spr. 30, 26) der in den Klüften des Gebirgs am todtten Meer, des Kidron und des Sinai hausende, dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs, südarab. **تَفْن** oder vielmehr **تَفْن**¹ *hyrax syriacus* (verschieden vom afrikanischen). Die jüd. Tradition versteht unter **שִׁפְצֵי** das Kaninchen, viell. auch Pesch. und Trg., welche **שִׁפְצֵי** hier und Spr. 30, 27 mit **חֲבִיטִים** übers.; die jüdisch-arab. Uebers. aber geben es richtig mit **وَبَر**, dem jetzigen Namen des *hyrax*. Beide Thiere, Kaninchen und Klippdachs, können Lev. 11, 5. Dt. 14, 7 gemeint sein, denn beiden fehlt das Merkmal des durchgespaltenen Hufes (**פֶּרֶסָה שְׂסוּיָהּ**): das Kaninchen hat 4 Zehen, und der Klippdachs hat eine eigentümliche nicht doppel- sondern mehrspaltige Hufbildung.

V. 19—23. Daß dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt das Dekastich, in welchem er von dem 3. Tagewerk zum 4. übergeht. Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. das Gemälde des Tages auf das der Nacht folgen lassen will. Er bez. ihn v. 19 als das kalendarische Hauptgestirn. **מִזְמֹרִים** sind Zeitpunkte und Zeitabschnitte (Epochen), der Hauptmesser dieser für das bürgerliche und kirchliche Leben ist der Mond (vgl. Sir. 43, 7 *ἀπὸ σελήνης σήμερον ἔορτης*), so wie der Sonnenball, wol wissend wann er untergehen soll, der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: Jussive (**וַיְהִי, וַיֵּשֶׁה**) stehen im hypothetischen Vordersatz und dessen Nachsatz (Ew. §. 357^b). Es kommt nur auf Gottes Willen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Die jungen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum*. Der Inf. mit **לְ** ist elliptischer Ausdruck einer *conjugatio periphrastica* (s. zu Hab. 1, 17) und wird in der jüngeren Sprache in Annäherung an das Aram. variirender Ausdruck des Futurs überh. Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge eine andere. **שִׁפְצֵי** ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen läßt, Fem. Der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Sachlich und stilistisch erinnern v. 21—23 an Iob 24, 5. 37, 8. 38, 40.

V. 24—30. Das Meer mit seinen kleinen und großen Thieren und die Fürsorge Gottes für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fassend,

1) Dieses zuerst durch Fresnel bekannt gewordene südarabische Wort gehört wie z. B. auch **فَعَم** Fuß (**פַּעַם** 74, 3) zu denen, in welchen das Südarabische merkwürdig mit dem Nordsemitischen zusammentrifft.

geht der D. zum 5. und 6. Schöpfungstage über. Der reiche Inhalt dieser 6. Gruppe strömt über das Dekastich hinaus. Mit מִה־רְבוּי (nicht מִה־גְּדֻלָּה 92, 6) bewundert der D. die große Menge der Werke Gottes, bei welcher doch jedes Einzelne seine zweckgemäße Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. קִנְיָן, welches sowol Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier dem Prädicate gemäß erstere Bed.: voll von Creaturen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קִנְיָה) an sich tragen. Neben קִנְיָנֶיךָ findet sich aber auch, vertreten von den Versionen (LXX Trg. Vulg. Hier. Jefeth), von Auslegern (Raschi: קִנְיִן שְׁלָךְ), von der Mehrzahl der HSS (nach Norzi) und alten Drucken die von Norzi Heidenh. Baer aufgenommene LA קִנְיָנֶךָ, was τῆς κτισέως oder nach den lat. Verss. κτήσεώς σου (*possessione tua*, Lth. *deiner Güter*) bed. würde, aber als Objektsacc. zu מְלֵאָה dem Plur. κτισμάτων σου nachsteht. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Creaturen (69, 35). הַיָּם bed. nicht eig. dieses Meer, sondern das Meer da (vgl. 68, 9. Jes. 23, 13. Jos. 9, 13. Sach. 5, 7. Dan. 2, 32); die Attribute folgen in Appositionsverh., dessen Lockerheit die Nichtdetermination gestattet (vgl. 68, 28. Jer. 2, 21. Gen. 43, 14 und den umgekehrten Fall oben 18^a). אֶת־נַפְתִּי ist in Verh. zu נַפְתִּי *n. unitatis* (das einzelne Schiff) — ein altes Wort, welches in der Form *hani* und *ana* auch altägyptisch ist.¹ לִי־רֶחֱקִי, im B. Iob das Krokodil, ist hier der Name des Walfisches (s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds §. 178—180. 505). בּוֹ v. 26 verstehen Ew. Hitz. mit LXX (ἐμπαίζειν αὐτῷ) und dem Talmud (*Bathra* 74^b. *Aboda zara* 3^b) nach Iob 40, 29: um mit ihm zu spielen, was aber keine gotteswürdige Vorstellung gibt; man fasse es als Wechselwort für שָׂם (vgl. בּוֹ v. 20. Iob 40, 20): um darin, im Meere näml., zu spielen (Saad. Jefeth). In בָּלֵם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis von den Thieren des Meeres auf sämtliche lebende Wesen der Erde, vgl. die Lehnstelle 145, 15 f. 147, 9. בָּלֵם bed. mit Verwischung des Suff. geradezu: allesamt und בְּעֵהוּ (vgl. Iob 38, 2): wenn es Zeit dazu ist wie *ὅτε καὶ οὐρανὸς* Gal. 6, 9. Ueber den Wechsel des Subj. im Haupt- und Infinitivsatz s. Ew. §. 338^a.² Aller Wesen Bestehen, Vergehen, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, belebt und verjüngt alles. Der Lebensgeist aller Creatur ist ausgegangen von Gott durch Vermittelung seines Geistes, der über den Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschuf. הִסְפֵּךְ v. 29 ist *fut. Kal* = הִסְפֵּךְ wie Mi. 4, 6. 2 S. 6, 1 vgl. 1 S. 15, 6. Die vollen, auf *ult.* betonten Futurformen von v. 27 an geben den Aussagen Nachdruck. Mit v. 29 vergleicht sich Iob 34, 14 f.

1) s. Chabas, *Le papyrus magique Harris* p. 246. n° 826: HANI (אָנִי) *vaisseau, navire*, und Todtenbuch I, 10, wo *hani* mit dem Determinativbild des Schiffes. Ueber die Form *ana* s. Chabas a. a. O. p. 33.

2) Die urspr. Bed. von שָׂם ist dunkel. Da es in סִבֵּר die Bedd. urteilen und hoffen in sich vereinigt, so scheint סִבֵּר sondiren den Grundbegriff aufzuweisen, vgl. jedoch Levy unter סִבֵּר, welcher סִבֵּל aufheben (insbes. das Antlitz) vergleicht.

V. 31—35. Der D. ist nun mit der Musterung der Schöpfungswunder zu Ende und schließt in der 7. Gruppe, welche wieder wesentlich dekastichisch ist, mit einer sabbatlichen Betrachtung, indem er wünscht, daß die Herrlichkeit Gottes, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat und welche ihm von diesen in Widerstrahl und Widerhall zurückgegeben wird, ewig bestehen und daß seine Werke immer so beschaffen sein mögen, daß er, der nach vollbrachtem Sechstageswerk sie befriedigend fand, sich ihrer freuen könne, denn wenn sie aufhören ihm Freude zu machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sintflut gethan, da er immer noch durch einen Blick die Erde in Beben und durch eine Berührung die Berge in Brand versetzt (וְהָיָה עָרָב von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und יִרְעָשׁוּ von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie 144, 5. Zach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber seinerseits will es an Verherrlichung Jahve's nicht fehlen lassen, indem er es zu seiner Lebensaufgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּחִינָה wie 63, 5 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου). Möchte dieses sein stilles und lautes Sinnen auf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (עַל שִׂיבָה syn. עַל שִׂפָּר 16, 6), möchte Jahve sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich seines Gottes freuen will. Zwischen אֲשַׁמְחָה v. 34 und יִשְׂמַח v. 31 besteht eine Wechselbez. wie zwischen dem Sabbat der Creatur in Gott und dem Sabbat Gottes in der Creatur. Wünscht der Psalmist, daß Gott Freude haben möge an seinen Schöpfungswerken, und sucht er an seinem Theil Gotte Freude zu machen und an Gott seine Freude zu haben, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, daß die ihre Freude am Bösen haben und statt Gotte Freude zu machen seinen Zorn erregen, von der Erde hinweg geräumt werden mögen (יִהְיֶה כִּי wie 102, 28 vgl. Num. 14, 35), denn sie sind dem Zweck der guten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heißt nicht: mögen schwinden die Sünden (יִהְיֶה כִּי wie Berachoth 10^a gelesen werden will und einige Ausg. z. B. Bombergs 1521 wirklich haben), sondern die Sünder, denn eine andere Existenz der Sünde als die persönliche gibt es nicht, obwol es schriftgemäß ist was Seneca sagt: *res optima est non sceleratos exstirpare, sed scelera*.

Mit *Benedeie, meine Seele, Jahve* kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schließt sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde *Hallelujah*, ein außerhalb des Psalters gar nicht und innerhalb des Psalters hier zum ersten Male vorkommender, also erst in jüngerer Zeit geprägter Gebetsruf, welcher in den jüngeren Druckausgaben bald הַלְלִי יְהוָה bald הַלְלֵה יְהוָה, in den älteren aber (z. B. Ven. 1521. Wittenb. 1566) meist הַלְלִי יְהוָה oder הַלְלִי יְהוָה geschrieben ist.¹ In den meisten HSS findet es sich auch so als Ein

1) Oder הַלְלִי יְהוָה mit *Chatef*, wie ausdrücklich Jekuthiel ha-Nakdan fordert. Auch die Schreibung als Ein Wort ist Regel, da die Masora das einmalige הַלְלִי יְהוָה 135, 3 mit לִירָא בְּטַעַם als Unicum anmerkt.

Wort¹ und zwar immer mit **הַלְלִיָּהּ**, ausgen. das hier am Ende des Ps. 104 vorkommende erste **הַלְלִיָּהּ**, welches in guten HSS und Drucken (z. B. Wittenberg 1566 Nissel 1662) masoretisch bezeugtes *He raphatum* hat. Talmud und Midrasch bemerken, daß dieses erste Hallelujah in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schließlichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *Berachoth* 10^a bis zu diesem Halleluja 103 **פְּרָשִׁיָּהּ**, indem Ps. 1 u. 2 als Eine **פְּרָשִׁיָּהּ** gerechnet werden.

PSALM CV.

Dankhymne auf Gott den in der Vor- und Urgeschichte Israels Bewährten.

- 1 Danket Jahve, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
- 2 Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
- 3 Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz derer die Jahve suchen.
- 4 Trachtet nach Jahve und seiner Stärke,
Suchet sein Angesicht fort und fort.
- 5 Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,
Seiner seltsamen Thaten und der Entscheide seines Mundes,
- 6 O Same Abrahams seines Knechts,
Söhne Jakobs, seine Erkornten.
- 7 Er, Jahve, ist unser Gott,
Ueber alle Lande ergehn seine Gerichte.
- 8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes,
Des Wortes, das er festgesetzt für tausend Geschlechter,
- 9 Das er abgeschlossen mit Abraham,
Und seines Schwurs an Isaak.
- 10 Und hat es hingestellt für Jakob zur Satzung,
Für Israel als ewigen Bund,
- 11 Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan
Als Schnur eures Erbes.“
- 12 Als sie waren zählbare Leute,
Gar winzig und darin pilgernd,
- 13 Und einherzogen von Nation zu Nation,
Von einem Reiche zu andrem Volke:

1) Indes wird schon im Talmud (*j. Megilla* I, 9. *Sofrim* V, 10) über die Schreibung dieses Worts, ob getrennt oder verbunden, controversirt und *Pesachim* 117^a beruft sich Rab auf ein von ihm gesehenes **הַלְלִיָּהּ דְּבִי חַבִּיבִי** (Psalterium der Schule Chabibi), in welchem **הַלְלִי** auf der einen und **יָהּ** auf der anderen Zeile stand. Ebendas. beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes **הַלְלִיָּהּ דְּבִי רַב חַנִּין**, in welchem das zwischen zwei Ps. stehende **הַלְלִיָּהּ**, welches entw. als Schluß des vorigen oder als Anf. des folg. gelten kann, **בְּאִמְצַע פִּירְקָא** in der Mitte zwischen beiden geschrieben stand. In dem. als Ein Wort geschriebenen **הַלְלִיָּהּ** wird **יָהּ** nicht als eig. Gottesname, sondern nur als den Begriff des **הַלְלִי** verstärkender Zusatz angesehen, wie in **בְּמִרְחִבָּהּ** 118, 5., s. darüber Geiger, Urschrift S. 275 und Baers Psalter zu 118, 5.

- 14 Ließ er Menschen nicht zu, sie zu bedrücken,
 Und ahndete ihrethalben Könige:
 15 „Tastet meine Gesalbten nicht an
 Und meinen Propheten thut nichts zu Leide!“
- 16 Da rief er herbei Hungersnoth über das Land,
 Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.
 17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
 Zum Sklaven verkauft wurde Josef.
 18 Man peinigte durch Fesseln seine Füße,
 In Eisen kam hinein seine Seele,
 19 Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort,
 Die Rede Jahve's ihn erprobt hatte.
 20 Es sandte der König und löste ihn,
 Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
 21 Setzte ihn zum Herrn seinem Hause
 Und zum Herrscher über all sein Besitztum,
 22 Zu binden seine Fürsten nach Willkür
 Und seine Aeltesten zu witzigen.
 23 So kam Israel nach Aegypten
 Und Jakob herbergte im Lande Cham.
 24 Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr,
 Und machte es gewaltiger als seine Gegner.
- 25 Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,
 Arglist zu üben an seinen Knechten,
 26 Sandte Mose, seinen Knecht,
 Ahron, welchen er erkoren.
 27 Sie verrichteten an ihnen Thatsachen seiner Zeichen
 Und Wunderdinge im Lande Cham.
 28 Er sandte Finsternis und machte finster,
 Und sie widerstrebten nicht seinen Worten.
 29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
 Und tödtete so ihre Fische.
 30 Hervorwimmelte ihr Land Frösche
 In die Gemächer ihrer Könige.
 31 Er sprach, da kam die Bremse,
 Stechmücken in ihre ganze Markung.
 32 Er gab ihnen als Regengüsse Hagel,
 Flammendes Feuer in ihr Land,
 33 Und er schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum,
 Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.
 34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
 Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
 35 Und fraß alles Kraut in ihrem Lande
 Und fraß die Frucht ihres Bodens.
 36 Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
 Die Erstlinge all ihrer Kraft,
 37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
 Und kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
 38 Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
 Denn Graun vor ihnen hatte sie befallen.
- 39 Er breitete aus Gewölk zur Decke,
 Und Feuer die Nacht zu erhellen.
 40 Sie verlangten, da brachte er Wachteln
 Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
 41 Oeffnete Gestein, da troffen Wasser,
 Durchflossen die Steppen als Strom.

- 42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
43 Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkoimen,
44 Und gab ihnen Länder der Heiden,
Und das Erarbeitete von Nationen erbten sie,
45 Auf daß sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten. Halleluja!

Ein anderer mit הללוייה schließender Ps., welcher die Reihe der *Hodu*-Psalmen eröffnet; wir nennen so nur Psalmen, welche mit הודו beginnen (105. 107. 118. 136), so wie Halleluja-Ps. (*alleluiatici*) die mit הללוייה beginnenden (106. 111. — 113. 117. 135. 146—150). Auf diese zwei Psalmenarten oder doch ihre Grundtöne deutet das in Chron. Ezr. Neh. häufig vorkommende הלל וְהוֹדוּ.

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaf und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem 1. Theile nach (1 Chr. 16, 8—22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als 2. Theil Ps. 96 folgt und mit Ps. 106, 1. 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hülfe ansprechend ein Lied für eine todte Vergangenheit.“ Aber der verbindungslose Uebergang von v. 22 zu v. 23, von 33 zu 34, die Herübernahme des auf das babylonische Exil bezüglichen Verses aus Ps. 106 in v. 35 und sogar der wie ein Formtheil des Ps. angesehenen Doxologie des 4. Psalmbuchs in v. 36 widerlegen jene im Interesse der maccab. Ps. versuchte Umkehrung des rechten Verhältnisses, gegen welche auch Riehm in dem Theol. LB 1866 No. 28—30 (vgl. Köhler in der Luth. Zeitschrift 1867 S. 297 ff. und Ehrh S. 47 ff.) protestirt hat. Jenes Festlied beim Chronisten ist eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Theilen schon vorhandener Lieder. Von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen sämtlich davidisch sind (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnung des sionistischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen.

Inhaltlich schließt sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asafps. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer und geht nicht über Mose und Josua hinab. Ihre Quelle ist gleichfalls die Thora, wie sie uns vorliegt. Der D. faßt was diese erzählt kurz zus. und kleidet es in poetisches Gewand.

V. 1—6. Aufruf zu weithin in die Völkerwelt erschallendem Lobe des wunderbar in That und Wort der Gründungsgeschichte Israels offenbar gewordenen Gottes. הוֹדָה לְה' wie 33, 2. 75, 2 von Gotte dargebrachtem Lob- und Dankbekenntnis, ה' בָּשֵׁם ה' mit dem Namen Jahve's rufen d. i. ihn an- oder ausrufen, von lauter feierlicher Bezeugung Gottes in Gebet und Predigt (Symm. ἀναγγελλε). Die gewünschte Herzensfreude¹ ist die Bedingung freudigen Aufhuns des Mundes und Israels eigne unverrückte Zukehr zu Jahve die Bedingung alles heilsamen Erfolges, denn nur sein עֵז durchbricht alle Gefahren, sein פָּנִים lichtet

1) Das *Mugrasch* von מִשְׁמַח mit folg. *Legarmeh* erscheint hier gleichwerthig dem *Zakef* 1 Chr. 16, 10.

alles Dunkel. מִשְׁפָּטֵי־פָרִי heißen, wie v. 7 lehrt, Gottes richterliche Aussprüche, die sich unhintertreiblich vollzogen, insbes. an den Aegyptern, ihrem Pharao und ihren Göttern. Der Chron. hat פִּירֵהוּ und זֶרַע יִשְׂרָאֵל, was insofern schielt, als man nun nicht weiß, ob עֲבָדָיו auf יִשְׂרָאֵל, den Patriarchen, oder auf יִשְׂרָאֵל, das Volk, bezogen werden soll; letztere Beziehung wäre deuteriojesaianisch. Die LXX lesen in beiden Texten עֲבָדָיו (ihr seine Knechte).

V. 7—11. Der D. beginnt nun selbst zu thun wozu er Israel ermuntert. Jahve ist Israels Gott: sein gerechtes Walten erstreckt sich über die ganze Erde, während sein Volk seine unverbrüchliche Bundestreue zu erfahren bekommt. 7^a יְהוָה ist App. zu הוּא, denn Gegenstand des Loblieds ist ja von vornherein der Gott dieses Namens. זָכָר ist Perf. thatsächlich verbürgter Gewißheit (vgl. 111, 5., wo dafür das Fut. zuversichtlicher Aussicht). Der Chronist hat dafür זָכָר (LXX wieder anders: *μνημονεύσωμεν*), aber Obj. ist nicht die fordernde, sondern die verheißende Seite des Bundes, so daß also nicht Eingedenkbleiben Israels, sondern Gottes in Rede steht. Er gedenkt in alle Zukunft seines Bundes, so daß Exil und staatliche Unselbständigkeit nur zeitweilige Ausnahmzustände sein können. צָדִיק hat hier seine Wurzelbed. feststellen, stiften 111, 9. לְאֵלֶּה הוּא (worin הוּא specificirender Acc.) ist aus Dt. 7, 9. Und da דָּבָר das Bundesverheißungswort ist, so kann mit פָּרָה fortgefahren werden; daß אֲשֶׁר sich nicht über 8^b hinweg anknüpft, zeigt Hagg. 2, 5 (s. dazu Köhler). וְשִׁבְעָתָיו aber ist (da דָּבָר mit Zubehör als Appos. außer Rechnung bleibt) zweites Obj. zu זָכָר. Es ist der Schwur auf Moria Gen. 22, 16 gemeint, welcher Abr. und seinem Samen galt. לִישָׁחָק (Chr. לִרְצָחָק) wie Am. 7, 9. Jes. 33, 26. An das Hauptverbum זָכָר schließt sich dann fortsetzend וּבְצִמְדָּה an; das Suff., neutrisch gemeint, weist auf das Folgende: dies daß Canaan Israels Erbland sein soll. Von Abr. und Isaak wird zu Jakob-Israel gelangt, welcher als Vater der Zwölfe das werdende zwölfstämmige Volk selbst ist, weshalb v. 11 der Plur. mit dem Sing. wechseln kann. אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן (Chr. ohne אֶת) ist Objekts- und הָבַל לְהִלָּחֶם Prädicatsacc.: das Land C. als mit der Meßschnur zugemessenes Gebiet eures erbeigegenen Besitzes (78, 55).

V. 12—15. Der D. besingt nun die göttliche Bewahrung, welche über den geringen Anfängen Israels waltete, indem sie die Patriarchen auf ihren Wanderungen unantastbar machte. Zahl-Leute sind leicht zu zählende, s. die Bekenntnisse Gen. 34, 30. Dt. 26, 5.; וַיִּתְּחַלְּבוּ setzt die Ansprechung der Gastfreundlichkeit bald dieses, bald jenes Volkes in Folgezus. damit. כְּמִנִּיט wie eine Wenigkeit, nur so eine Wenigkeit bed. als virtuelles Adj. geringfügig, unbedeutend, werthlos (Spr. 10, 20). בָּהּ geht auf Canaan. In lehrreicher Weise wechseln v. 13 הוּא und צֶמַח, jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Nation, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene Volk.¹ Der Nachsatz beginnt erst v. 14 (Kamph. Riehm). Anders bei

1) Deshalb sagt ein König עָמִי, nicht הוּא, und nur zweimal kommt הוּא mit

בְּהִיוֹתָם im Text des Chronisten und hier im Ps. des Syr., wonach v. 12 zur vorigen Gruppe geschlagen werden müßte. Gleichgültig ist die Variante מממלכה statt וממלכה, aber לְאִישׁ (irgendwem) statt אָדָם bei הִנֵּה stellt die geläufige Redeweise (Koh. 5, 11. 2 S. 16, 11. Hos. 4, 17) statt der sonst unbelegbaren, dem Vorgange von נָחַשׁ, נָחַן Gen. 31, 28 (vgl. das über הָחִיר Gesagte I, 195) folgenden her, während hinwieder וּלְנִבְיָאֵי statt וּבְנִבְיָאֵי eine unbelegbare an die Stelle der geläufigen (Gen. 19, 9. Ruth 1, 21) setzt. Der D. hat bei v. 14 die drei Geschichten von der Bewahrung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebekka c. 20. 26 (vgl. bes. 26, 11). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נְבִיא 20, 7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. c. 17., wo Abraham zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird. מְשִׁירִים (eine Passivform) heißen sie als gotterkorne Fürsten und נְבִיאִים (eine intensive Activform von נָבֵא / נִבֵּא verlautbaren) nicht als Inspirirte (Hupf.), sondern als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7, 1 f. mit 4, 15 f.), also als Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarung.

V. 16—24. Hungersnoth herbeirufen ist auch Prosa-Ausdruck 2 K. 8, 1.; *den Stab des Brotes* (d. i. den Stab der für den Menschen das Brot ist) *zerbrechen* ist ein uralter Tropus Lev. 26, 26. Daß Josefs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45, 5. Ueber den Sinn von בָּ עֵצָה belehrt 102, 24. Das *Kerî* רִגְלוֹ ist ebenso wie עֵצוֹ Koh. 4, 8 (für עֵצָיו) ohne berechtigenden Anlaß. Daß Eisen seine Seele überkam, will sagen, daß er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte; Hupf. Riehm und die Meisten fassen wie Symm. Syr. Hier. Jefeth בְּרִזָּל als Acc. für בְּבְרִזָּל, aber mit Recht nehmen Vat. Sachs Hitz. Moll nach Trg. נִפְשׁוֹ als Obj., denn ברזל kann als Name der Eisenfessel¹ wie z. B. צפון als Name des Nordwinds, כבוד als Name der Seele Fem. werden. Die Haft (anfangs so hart) währte wol über 10 J., bis endlich Josefs Wort eintraf, näml. das Wort von seiner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Nach 107, 20 scheint דְּבָרִי das Wort Jahve's zu sein, aber von 19^b wäre dann gleichlaufendere Wendung zu erwarten: es ist Josefs freimütiges Wort von seinen Traumgesichten gemeint und אֲמַרְתָּ ה' ist die dergestalt an ihn ergangene verheißende Gottesoffenbarung, welche ihn

Suff. vor, die sich auf Jahve bez. (106, 5. Zef. 2, 9); deshalb ist גִּיּוֹר öfters neben עָם das edlere Wort z. B. Dt. 32, 21. Jer. 2, 11; deshalb tritt עָם zu גִּיּוֹר als dignitatives Prädicat Ex. 33, 13. Dt. 4, 6.; deshalb stehen גִּיּוֹרִים und עָם ה' einander durchweg entgegen.

2) Auch im Altarab. bed. فِرْزَل (nach dem aram. פרזלא) geradezu die Eisenfessel (und die große Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens), wov. das *v. denom.* قَرَزَل c. acc. p. einen in eiserne Fesseln legen. Das Eisen heißt בְּרִזָּל v. בְּרִזָּל durchbohren, wie arab. حديد als Material zu spitzen Werkzeugen.

zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (צָרָה wie 17, 3 u. ö.) hatte, indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche אֱמֶרָה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119, 50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt nach Gen. 41, 14 mit וַיִּשְׁלַח מֶלֶךְ ו¹ und schließt sich übrigens eng an Gen. 41, 39—41, 44., wonach בְּנִפְשׁוֹ Nebenbestimmung zu לָאֵסֶר (mit orthophonischem *Dag.* wie 149, 8. Num. 30, 3 vgl. dagegen Richt. 15, 10) im Sinne von בְּרָצוֹנוֹ ist: durch seine Seele d. i. kraft seines Wollens (s. Psychol. S. 202),

Jefeth: יִמְרָאֵה. Zufolge dieser Erhöhung Josefs kam denn Jakob-Israel

nach Aeg. und gastete da wie in einer schützenden Herberge (s. über אֶרֶץ zu 61, 5). Aeg. heißt v. 23, 27 *Chām-Land* wie 78, 51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden gibt. Dort ward Israel ein gewaltiges, zahlreiches Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., größer als seine Dränger.

V. 25—38. Erzählung des Auszuges aus Aeg. nach den über dieses ergangenen Plagen. Wie die Aeg. צָרָיָה geworden, sagt v. 25. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht verlieh, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist gipfelte in der durch Tödtung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächung. Da sandte Gott Mose und Ahron und sie wurden die Mittler seiner Wunderthaten. So nach der LA שָׁמִי, aber LXX Aq. Symm. Syr. Hier. lesen שָׁם, was das Richtige scheint, da auch die Vv. der Versanfänge vorher und nachher sich auf Gott beziehen, vgl. übrigens 78, 43 (שָׁם) und Ex. 10, 2 (כָּהֵן); man könnte einwenden daß der D. dann שָׁם בָּהֶם geschrieben haben würde, aber vgl. שָׁם שָׁם Ex. 15, 25. דְּבָרֵי bed. That-sachen wie 65, 4. 145, 5. Die Wundergerichte der 10 Plagen stehen auch hier wie Ps. 78 nicht in genau geschichtlicher Folge. Der D. beginnt mit der 9., welche die deutlichste Selbstabbildung des göttlichen Zorns war, näml. der Finsternis (Ex. 10, 21—29): *schälach chöschech*. Ersteres Wort (שָׁלַח) hat bei der Endsylbe orthophonisches Gaja, welches den Leser mahnt, den hier leicht verschleifenden Guttural der tonlosen Endsylbe vernehmlich auszusprechen. Das *Hi.* הִתְשִׁירָה hat hier wie auch Jer. 13, 16 seine causative Bed.; die verkürzte Schreibung mit *i* statt *î* mag durch das *Waw conv.* veranlaßt sein. 28^b läßt sich nicht auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck fehlgegriffen und die fragende Fassung: *nonne rebellarunt* ist gezwungen, Streichung des לָא aber (LXX Syr.) legt den Gedanken lahm. Hitz. schlägt שָׁמֵר vor: sie beachteten nicht seine Worte, aber auch das lautet, von den Aeg. gesagt, matt und schief.

1) Hier ist שָׁלַח durch Makkef mit dem folg. Worte verbunden, zu dem es fort-eilt, während es in v. 28 seinen eignen Acc. hat, was die Masora in dem Denkspruch: שְׁלוּחֵי דְּמַלְכָּא זִרְיוּן שְׁלוּחֵי דְּחִשּׁוּכָא מְחִינִין (die Entsendeten des Königs sind eilig, die der Finsternis säumig) zu merken gibt, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22.

Der Plur. geht auf die v. 26 genannten Gottgesandten Mose und Ahron — diesen wird hier (vgl. dagegen ihr Verhalten bei *Mê-Merîba* Num. 20, 24, 27, 14) nachgerühmt, daß sie den Worten (*Kerî* ohne Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten (vgl. zum Ausdruck 1 K. 13, 21, 26), sondern die schrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Von der 9. Plage geht der D. v. 29 zur 1. über (Ex. 7, 14—25): an die schwarze Finsternis schließt sich das rothe Blut. Es folgt die 2. Plage: צפיריִם (Ex. 7, 26—8, 11); 30^b sieht wie verstümmelt aus, aber LXX hat auch kein ויבאו (ויעלו) Ex. 7, 28 gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die 4. Plage: קרב LXX *κυνόμυια* (Ex. 8, 16—28., s. zu 78, 45) und die 3. (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergegangenen בָּנִים. Von der 3. Plage springt der D. v. 32—33 zur 7. über: ברר (Ex. 9, 13—35); er hat v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die 7. Plage reiht sich v. 34—35 die 8.: ארבה (Ex. 10, 1—20), wozu hier הלך wie 78, 46 הָסִיל das Parallelwort ist; der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die 5. Plage: רב־רב Pest (Ex. 9, 1—7) und die 6.: שחין Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluß macht die 10. Plage: מַכַּת בְּכוֹרוֹת (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asafischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passahstiftung zu erwähnen folgt auf die 10. Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefäßen Ex. 12, 35. 11, 2, 3, 22; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. schöpft hier aus Jes. 5, 27. 14, 31. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שָׁבַעֲבָיִי geht auf das Hauptsubj. der Aussage: auf Gott nach 122, 4., obwohl selbstverständlich auch die Bez. auf Isr. (Num. 24, 2) möglich ist.

V. 39—45. Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans. Daß die Wolke (עֶן / עָנָן) entgetreten, dem Blicke sich darbieten, weshalb arab. *anan* die sichtbare Außenseite des Himmelsgewölbes) bei Tag und feurig geworden bei Nacht ihr Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39^a außer Betracht; bei לָמַסָּה ist nicht an Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn פָּרַשׁ (Ex. 40, 19) führt wie Jes. 4, 5 f. auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung wird nur flüchtig das Versucherische des Verlangens, mehr die ihm entgegengekommene Allmacht göttlicher Güte betont. Statt שָׁאֵל ist שָׁאֵלִי zu lesen, indem וי vor וי übersehn ward, und שָׁלִי (wie סָחִי) schreibt und punktirt das *Kerî* incorrekter Weise, lediglich um der Wortendung nach Analogie der Pluralendung וֵי die richtige Aussprache zu sichern. Das Himmelsbrot (78, 24 f.) ist das Man. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Refidim und Kades zusammengefaßt; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. הָלַכְנִי geht auf die Wasser und נָהַר für בְּנִהְיוֹת 78, 16 ist wie 22, 14 Gleichung statt Vergleichung. In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheißung ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheißung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das

waren die zwei Beweggründe; das 2. רָא ist wie das 1. Zeichen des Obj., nicht Präp. (LXX Trg.), wobei 42^b ohne Parallelismus schleppende Fortsetzung von 42^a wäre. Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und am Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichen Farben des Gegenbilds bei Jesaja 35, 10. 51, 11. 55, 12,, so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; בְּמִצְרַיִם ist s. v. a. בְּיִשְׂרָאֵל Jes. 45, 14: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Als ein selbständiges Volk auf erbeigenem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte Israel das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volkstums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verbinden.

PSALM CVI.

Israels Untreue von Aegypten her und Gottes Treue bis zur Gegenwart.

Halleluja!

- 1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Huld.
- 2 Wer kann ausreden die Machtthaten Jahve's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?
- 3 Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
- 4 Gedenke mein, Jahve, bei deines Volks Begnadung,
Suche mich heim mit deiner Hülfe,
- 5 Mitzuschauen das Glück deiner Erkornen,
Mich mitzufreuen der Freude deines Volkes,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.
- 6 Wir haben gesündigt gleich unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
- 7 Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und bewiesen sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
- 8 Doch er half ihnen um seines Namens willen,
Um kundzuthun seine Stärke.
- 9 Er bedräute das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie durch die Fluten wie auf Blachfeld,
- 10 Und half ihnen aus Hassers Hand,
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
- 11 Es bedeckten Wasser ihre Dränger,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
- 12 Da glaubten sie an seine Worte,
Sangen seinen Ruhm.
- 13 Eilends vergaßen sie seiner Werke,
Warteten nicht ab seinen Rathschluß.
- 14 Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.

- 15 Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Darrsucht in ihre Seele.
16 Sie zeigten Neid gegen Mose im Lager,
Gegen Ahron, den Heiligen Jahve's —
17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
18 Und es ergriff Feuer ihre Rotte,
Lohe flammte weg die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie das Gußbild an,
20 Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grasfressenden Pflugstiers Bildnis.
21 Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
Der Großthaten vollführte in Aegypten.
22 Wunderthaten im Lande Cham,
Schreckensthaten am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie auszurotten,
Wenn nicht Mose, sein Erkorner,
Hingetreten wäre in den Riß vor ihn,
Zu stillen seinen Zorn, daß er nicht vertilge.
24 Sie verschmähten das holde Land,
Glaubten nicht seinem Worte.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf die Stimme Jahve's.
26 Da hub er seine Hand gegen sie empor,
Sie hinzuwerfen in der Wüste,
27 Und zu versprengen ihren Samen unter die Heiden
Und sie zu verstreuen in den Ländern.
28 Sie ketteten sich an Baal-Peör
Und aßen Opfer für Todte,
29 Und erregten Unmut durch ihr Treiben,
Und es brach unter sie ein die Seuche.
30 Da trat Pinehas auf und schlichtete,
Und gehemmt ward die Seuche.
31 Und gerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit
In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
32 Weiter erregten sie Ingrimm am Haderwasser
Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
33 Denn sie zeigten sich widerspenstig gegen Gottes Geist,
Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.
34 Sie rotteten nicht aus die Völker,
Welche Jahve ihnen gesagt hatte,
35 Sondern mengten sich unter die Heiden
Und lernten ihre Werke.
36 Sie dienten ihren Götzen,
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 Sie schlachteten ihre Söhne und Töchter den Dämonen,
38 Und vergossen schuldloses Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
So daß entweiht ward das Land durch Blutschuld.
39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
Und zu Hurern durch ihr Treiben.
40 Da entbrannte Jahve's Zorn wider sein Volk,
Und er verabscheute sein Erbe.
41 Er gab sie hin in Heiden-Hand,
Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.

- 42 Es bedrängten sie ihre Feinde
Und sie mußten sich beugen unter ihre Hand.
- 43 Viele Male riß er sie heraus,
Doch sie bewiesen sich widerspenstig in Eigensinn —
Da vergingen sie in ihrer Verschuldung.
- 44 Aber er sah an wie hart es ihnen ging,
Indem er hörte ihr Wehgeschrei.
- 45 Er gedachte ihnen seines Bundes,
Und hatte Mitleid nach der Fülle seiner Gnaden.
- 46 Und ließ sie finden Erbarmen
Angesichts aller die ins Elend sie geführt.
- 47 Schaffe Heil uns, Jahve unser Gott,
Und bring uns zusammen aus den Heiden,
Zu danken deinem heiligen Namen,
Uns zu rühmen deines Lobes.
- 48 **Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit**
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!

Mit diesem anonymen Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche **הלל-יהוה** zum auftaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt in dem Cento 1 Chr. 16, 8 ff. und zwar in 16, 34—36 den ersten und letzten V. dieses Ps. (v. 1. 47) samt der das 4. Psalmbuch abschließenden Beracha (v. 48) dem Könige David in den Mund, woraus zu schließen, daß dieser Ps. so wenig als Ps. 96. 105 (s. dort) ein maccabäischer ist und daß der Psalter schon zur Zeit des Chronisten in fünf doxologisch abgegrenzte Bb. getheilt war; man scheint schon damals die Beracha v. 48 beim liturgischen Gebrauch wie einen Bestandtheil des Ps. mitgelesen zu haben. Das Halleluja 106 recapitulirt wie das Hodu 105 und der Asafps. 78 die Gesch. der isr. Vorzeit. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein **יְהוָה יְהוָה** (v. **יְהוָה יְהוָה** beichten Lev. 16, 21). Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Früchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihegebet Salomo's 1 K. c. 8. Und zu dieser bes. Art von Tefilla, dem Vidduj, gehören außerhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. dessen Einführung v. 4) und das Gebet Neh. 9, 5—10, 1., welches acht Leviten bei der Bußtagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosastil unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Tefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Suffixe; 2) die Synonymenhäufung, und 3) die Gedankenabwicklung in fortlaufender Linie. Diese drei Eigenschaften finden sich nicht allein in der liturgischen Fassung v. 1—6. 47., sondern auch in der mittleren historischen Masse. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar noch beobachtet, aber abgesehen von diesem distichischen Wellenbruch der Gedanken ist Alles ein geradliniger Fluß ohne symmetrische Theilung.

V. 1—5. Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher nicht erst in der Maccabäerzeit (1 Macc. 4, 24) geprägt worden ist, sondern schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 gebräuchlich war. Die LXX übers. **יְהוָה** passend durch *χρηστός*; denn **יְהוָה** heißt Gott nicht sowol in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Die Fülle

dieser, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist unerschöpflich; **גְּבוּרָתוֹ** sind die Erweisungen seiner allesüberwindenden, alles seinen Heilszwecken dienstbar machenden Macht (20, 7) und **תְּהִלָּתוֹ** die Glorie seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Menschliche Verkündigung kann nie deren erschöpfender Wiederhall sein. In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die solche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen, und schließt an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, daß Gott ihm Antheil gebe an den Erfahrungen der Gesamtheit, welche der Gegenstand dieser Erweisungen Gottes ist. **עִמָּךְ** bei **בְּרִצְוֶיךָ** ist Gen. des Obj.: bei dem Wolgefallen das du deinem Volke zuwendest d. i. wenn du dich ihm wieder (vgl. v. 47) gnädig erweistest. Zu **פָּקַד** vgl. 8, 5. 80, 15 und zu **רָצָה** Jer. 29, 32; gleiches **ב** ist das bei **לְשִׁמְתָּהּ** (ob, nicht: bei) 21, 2. 122, 1. Gottes „Erbe“ ist sein Volk; viermal wird dessen Benennung gewechselt, wobei auch ausnahmsweise **גֹּיִם** wie Zef. 2, 9 in Anwendung kommt.

V. 6—12. In v. 6 macht sich hier der seit 1 K. 8, 47 (Dan. 9, 5 vgl. Bar. 2, 12) stereotype Grundton des Vidduj vernehmbar, Israel trägt dormalen die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. In dieser hülfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sündenvergebung und Aufhebung der Sündenstrafe führt. **רָשָׁע** 1 K. 8, 47 bed. ein **רָשָׁע** s., das *Hi. רָשָׁע* beweisen. **עַם** v. 6 s. v. a. *aeque ac* wie Koh. 2, 16. Iob 9, 26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter haderten in Aeg. mit Mose und Ahron Ex. 5, 21 und gaben der Aussicht auf Erlösung kein Gehör Ex. 6, 9. Die Wundergerichte, die Mose vollzog Ex. 3, 20., brachten sie so wenig zum Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63, 7), unter denen sie Gott erlöste, hafteten ihnen so wenig im Gedächtnis, daß sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren begannen Ex. 14, 11f. Mit **עַל** 7^b wechselt **בְּ** (wie Ez. 10, 15 **בְּקִרְיָהּ**), vgl. den Präpositionenwechsel Jo. 4, 8^b; LXX liest **עָלֵיהֶם** *ἀναβαλόντες* (vgl. Num. 32, 11) gegen hebr. Syntax, Hitzigs Conj. **עֲלֵיהֶם** (s. zu Spr. 21, 20) hat gegen sich daß **עַל** *דמרה על* sonst nirgends gesagt wird. Bei solchem Benehmen hätte J. ihre Erlösung unausgeführt lassen können, aber er erlöste sie dennoch aus unverdienter Gnade. V. 8—11 schließen sich an Ex. c. 14 an; 11^b ist umstilisirt (vgl. 34, 21. Jes. 34, 16) aus Ex. 14, 28. Hingegen 9^b ist aus Jes. 63, 13 (vgl. Weish. 19, 9), Jes. 63, 7—c. 64 ist ein Gebet um Erlösung mit ähnlicher Grundirung. Das Meer des Durchzugs heißt wie in der Thora **יַם־סוּף**, was nach Ex. 2, 3. Jes. 19, 6 Schilfmeer zu bedeuten scheint, obwol Schilf nicht im rothen Meere selbst, sondern nur an Sumpfstellen des Gestades wächst, aber auch Tang-Meer *mare algosum* bedeuten kann, nach äg. *sippe* Wolle und Tang (wie auch **صُوف** beides bed.); das Wort ist jedenfalls ägyptisch, mag es auf das äg. *sippe* (Tang) oder *sēbe* (Schilf) zurückgehen¹, und darum eigen-

1) Das Letztere bleibt das Wahrscheinlichere; auch in der Sprache von Ghilan am kaspischen Meer bed. **سُوف** *sūf* eine Art Rohr, woraus Matten geflochten werden (DMZ III, 372).

namenartig gebraucht, so daß die Folgerung, welche Kn. zu Ex. 13, 18 aus dem Fehlen des Artikels zieht, סִיחַ sei Name einer Stadt an der Nordspitze des Meerbusens, grundlos ist. Das Wunder am Schilf- oder Tangmeer — sagt v. 12 — blieb auch nicht wirkungslos. Daß sie glaubten an J. und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14, 31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Dann aber häuften sie nur zu bald Sünden des Undanks.

V. 13—23. Die 1. der Hauptsünden jenseit des Schilfmeers war das undankbare ungeduldige ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, daß sie, dem Glauben an Gottes Verheißung entfallen, die zur Bestätigung dieser Verheißung geschehenen Thaten Gottes vergaßen und nicht auf die Hinausführung seines Raths warteten. Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15, 22—24 und in Refidim Ex. 17, 2.; sodann das Murren um Fleisch im 1. u. 2. J. des Auszugs, welchem die Wachtelspendungen folgten Ex. c. 16 und Num. c. 11, mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (*Kibrôth ha-Ta'awa*) Num. 11, 33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. מִזֶּיֶן (LXX Vulg. Syr. falsch *πλησμονήν*, viell. מִזֶּיֶן Nahrung), indem er Num. 11, 33—35 von einer abzehrenden Krankheit auslegt, welche das Volk infolge des unmäßigen Fleischgenusses hinraffte, und im Ausdruck (vgl. 78, 31) an Jes. 10, 16 sich anschließt. Die צִפָּה Gottes, die sie nicht abwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe; חֲכָה חֲכָה, schwächere Potenz von חָק, wov. auch חָקל (s. darüber zu 10, 8) und חָקם (s. I, 63 Anm. 1), bed. eig. festmachen, z. B. einen Knoten (vgl. zu 33, 20), und wird von da aus (ohne Vermittelung der Metapher *moras nectere*, wie Schultens meint) auf feste Gemütsrichtung, gespannte Erwartung übertragen. Der stichwortartige Ausdruck מִתְחַוֵּה מִתְחַוֵּה (Plur. v. וַיִּתְחַו 45, 12) ist aus Num. 11, 4. — Die 2. der Hauptsünden war die Empörung wider ihre Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge. Die Empörer wurden von der Erde verschlungen und ihre 250 vornehmen nichtlevitischen Parteigänger von Feuer verzehrt. Daß der D. Korah nicht unter den Verschlungenen nennt, geschieht in Anschluß an Num. 16, 25 ff. Dt. 11, 6., vgl. aber Num. 26, 10. Das elliptische מִתְחַוֵּה v. 17 erkl. sich aus Num. 16, 32. 26, 10. — Die 3. der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D. blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich Dt. 9, 8—12 im Sinne zu haben, denn בָּהֶלֶב ist deuteronomisch z. B. Dt. 4, 15. 5, 2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4, 6—8. 10, 21 (vgl. auch Jer. 2, 11) mit dem Bilde הַבִּנְיָה eines Pflugstiers (denn vorzugsweise dieser wird שֹׁר, dialektisch חֹר genannt) gegen das Verbot Dt. 4, 17. Zu 21^a vgl. die Warnung Dt. 6, 12. „Cham-Land“ = Aeg. wie 78, 51. 105, 23. 27. Mit וַיִּאֲמַר v. 23 wird der Ausdruck wieder deuteronomisch Dt. 9, 25 vgl. Ex. 32, 10. Gott faßte und äußerte auch den Entschluß,

Israel zu vertilgen. Da trat Mose in den Riß (vor den Riß) d. i. deckte gleichsam die Bresche, indem er sich hineinstellte, mit Bloßstellung des eignen Lebens, vgl. zur Thatsache außer Ex. c. 32 auch Dt. 9, 18 f. 10, 10; zum Ausdruck Ez. 22, 30 und auch Jer. 18, 20; zur Stellung des Satzes mit לִיָּאָה Dt. 32, 26.

V. 24—33. Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, die er als die 4. Hauptsünde aufführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. Die Benennung אָרָץ חֲמִידָה findet sich auch Jer. 3, 19. Zach. 7, 14. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentateuchisch: sie verschmähten das Land nach Num. 14, 31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1, 27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6, 8. Dt. 32, 40., die Drohung לְהַפִּיר sie hinfallen zu machen nach Num. 14, 29. 32. Die Drohung des Exils fußt auf den beiden großen gesetzgeberischen Drohreden Lev. 26. Dt. 28, vgl. bes. Lev. 26, 33 (mit den Nachklängen Ez. 5, 12. 12, 14 u. a.). Dt. 28, 64 (mit den Nachklängen Jer. 9, 15. Ez. 22, 15 u. a.). In unzufälligem Verh. zu v. 26 f. steht Ez. 20, 23., wonach יְהוָה־פִּיר wahrsch. Schreibfehler für יְהוָה־פִּיר ist (Hitz). — Es folgt nun v. 28—31 die 5. der Hauptsünden: die Theilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. נָפַח (sich fest anschließen וְצָמֵחַ dicht, massiv machen, wurzel- und lautverwand mit נָפַח נָפַח) aus Num. 25, 3. 5 deutet auf die Prostitution, mit welcher der Baal Peôr, dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfermahlzeiten, an denen sie laut Num. 25, 2 Theil nahmen, heißen Genuß von Todtenopfern, weil die Götzen Todte sind (νεκροί Weish. 13, 10—18) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen. Die Catene zu Apok. 2, 14 erklärt richtig: τὰ τοῖς εἰδώλοις τελεσθέντα κρέα.¹ Das Obj. von „sie machten unmutig“ ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29^b ist wie Ex. 19, 24. Das V. נָפַח deutet auf Num. 17, 13 zurück; der Erfolg 30^b ist nach Num. 25, 8. 18 f. 17, 13 formulirt. Bei פָּלַח schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig ἐξιλάσασθαι) denkt der D. an die dem göttlichen Recht schuldi-ge Genugthuung, welche Pinchas mit dem Spieße vollzog. Diese Eiferthat für Jahve, welche Israels Untreue ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priestertum belohnt ward Num. 25, 10—13. Nur scheinbar steht diese Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit in Widerspruch mit Gen. 15, 5 f.: es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die um dieses ihres Grundes willen ihm die Geltung eines Gerechten erwarb, indem sie ihn als solchen bewährte. — In v. 32. 33 folgt die 6. der Hauptsünden: der

1) Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Todtenopfern ist“ bemerkt f. 32^b: Woher — sagte R. Jehuda b. Bethêra — weiß ich, daß den Götzen Geopfertes (חֲקִירֹתָה) gleich einem Todten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Todte Alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40 J., wobei Mose den Miteinzug in das Verheißungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1. 37. 32, 51., indem er durch die beharrliche Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gottes Geist (הַמָּרָה, meist das Fut. zu מָרָה hergebend, wie v. 7. 43. 78, 17. 40. 56 von der Widerspenstigkeit gegen Gott, vgl. zu אָתֵירוּהוּ Jes. 63, 10) sich selber vom Wege schlichten Gehorsams abdrängen ließ.¹ Der D. unterscheidet wie die Erzählung Num. c. 20 die Widerspenstigkeit des Volkes und die Versündigung Mose's, welche dort ihrer Wurzel nach als Unglaube bez. wird; die Rückbeziehung Num. 27, 14 bedarf danach der Zurechtstellung.

V. 34—43. Die Sünden in Canaan: Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Betheiligung an ihrer Abgötterei. In v. 34 bezieht sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft eingeschränfte Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie dieses Gebot nicht ausführten (s. Richt. c. 1—3, 6), geschah was es verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum מִקָּשׁ Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie versippten sich mit ihnen und verfielen dem canaanäischen Brauche, in welchem die Verirrungen des Heidentums gipfeln: dem Menschenopfer, welches Jahve verabscheut Dt. 12, 31 und nur die Dämonen שָׁרִים Dt. 32, 17 mögen. So wurde denn das Land durch Blutschuld verunheiligt (חֲנִיף Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5. 26, 21), und sie selbst wurden unrein (Ez. 20, 43) durch die Hurereisünde des Götzendienstes. In v. 40—43 skizzirt der D. (wie Neh. 9, 26 ff.) den auf die Besitznahme Canaans gefolgten und bes. der Richterperiode charakteristischen Wechsel von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall. Gottes נִצָּח war Israel frei und herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf בְּעֶצְרָתָם ihrem eignen Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden vergingen. Der D. gebraucht חָבָה (hinsinken, verfallen) statt des von Ez. 24, 23. 33, 10 beibehaltenen נִבַּק (vermodern, verfaulen) der Grundstelle Lev. 26, 39., was kein Misgriff (Hitz.), sondern ein sinniger Wechsel.

V. 44—46. Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesamtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, daß Israels Untreue Gottes Treue nicht aufhebt. Das bewährt sich auch jetzt. Was Salomo 1 K. 8, 50 seinem Volke wenn es in Feindeshand gerathen sein werde erfleht hat, das hat sich an der Diaspora Israels in allen Ländern (107, 3), Babylonien, Aegypten u. s. w. erfüllt: Gott hat ihnen die Herzen ihrer Zwingherren zugewendet. Zu רָאָה בְּ מֵלֶכְךָ mitleidig ansehen vgl. Gen. 29, 32. 1 S. 1, 11. רָאָה בְּצֶרֶךְ לָהֶם gehört wie

1) Isaak Salkinson, der hebräische Uebersetzer des Milton, bemerkt zu Num. c. 20 richtig: Er ging Gottes Befehl zu vollziehen. Aber des Volkes ansichtig, das so oft schon Gott versucht hatte und auch jetzt an der Schwelle des Verheißungslandes nicht anders geworden war, gerieth er außer sich, schalt das Volk und schlug in dieser Anwandlung von Aerger den Felsen zweimal, nichts daß Wasser herauskäme, sondern seinem Unwillen damit Folge gebend und also durch seine Empfindung zum Widerstreben gegen Gottes Befehl fortgerissen.

107, 6 u. ö. zusammen. רָצָה ist hier Klaggeschrei wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem stammte v. 6 und aus diesem auch v. 46 vgl. 1 K. 8, 50 nebst Neh. 1, 11. In נִינְחָם (mit *Mugrasch*) ist wie auch Gen. 24, 67 (vgl. ebend. 6, 6) die Ton-Zurückziehung unterblieben. חסדו bei כָּרַב vocalisirt das *Kerî* nicht חָסְדוֹ wie 5, 8. 69, 14., sondern wie Thren. 3, 32 nach v. 7. Jes. 63, 7 חָסְדוֹ: gemäß der Fülle (dem Reichtum) seiner mannigfaltigen Gnade. Der Ausdruck v. 46 ist wie Gen. 43, 14. Ist nun gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidliche, so ist diese unfreiwillige Versprengung der Volksglieder doch immer ein Strafzustand. Daß Gott diesen aufheben möge, erfleht der D. in v. 47.

V. 47. Er ist auf dem Wege der Selbstanklage und des Lobpreises der Treue Gottes nun an dem Ziele angelangt, auf welches sein ganzer Ps. hinstrebt. הִשְׁתַּבַּח (nur hier) ist das Reflex. des *Pi*. glücklich preisen Koh. 4, 2., also: damit wir uns glücklich schätzen dankzusagen (לְהוֹדוֹת) u. s. w. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist הִשְׁתַּבַּח im Aram. und nachbiblischen Hebr. üblich.

V. 48, gleichviel ob urspr. Bestandtheil des Ps. (Hgst. Ew. Berth.) oder nicht, fungirt hier als Schlußdoxologie des 4. Psalmbuchs. Der Chronist hat vor v. 47 (der bei ihm nur wenig anders lautet) נְאֻמֵּי, eine bei Aneinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbehrliche Klammer. Die Nachhülfe des mosaikartig verbindenden Geschichtschreibers ist handgreiflich. Auch v. 48 hat er herübergewonnen: *und es sage alles Volk Amen, Halleluja!* erscheint bei ihm seinem Stile gemäß (vgl. 1 Chr. 25, 3. 2 Chr. 5, 13 u. ö. Ezr. 3, 11) historisch umgesetzt: נְאֻמֵּי כָּל-הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה. Hitz. indem er die Psalmklänge beim Chronisten für die Originale der entsprechenden Ps. des Psalters und also 1 Chr. 16, 36 für das Original der Beracha hinter unserm Ps. hält, stellt auch hier das Verhältniß anerkanntermaßen (s. die Einl. zu Ps. 105) auf den Kopf. Die Priorität des Ps. 106 erhellt daraus, daß v. 1 einen schon zur Zeit Jeremia's (33, 11) üblichen liturgischen Ton anschlägt und v. 47 zu dem Tefillastil des Eingangs v. 4 f. zurückkehrt, und die Priorität des v. 48 als Schlußformel des 4. Psalmbuchs daraus, daß sie sich, wie die des 2. Buchs 72, 18 f., unter Einfluß des vorausgegangenen Ps. gestaltet hat. Das הללויה ist Echo des Hallelujaps., wie dort das ה' אלהים Echo des Elohimps. Und נְאֻמֵּי כָּל-הָעָם ist der gleiche Schlußgedanke wie v. 6 des zur Schlußdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; Ἀμὴν ἀλληλουΐα zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung.

DAS FÜNFTE BUCH DES PSALTERS

Ps. CVII—CL.

PSALM CVII.

Mahnung der zurückgebrachten Volksgenossen zum Dank
wegen bestandener Drangsale.

- 1 „Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte“ —
- 2 Mögen sagen die Erlösten Jahve's,
Die er erlöst aus Drangsals-Hand
- 3 Und aus den Ländern gesammelt,
Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.
- 4 Sie irrten in der Wüste in Wegeseinöde,
Eine Stadt des Wohnsitzes fanden sie nicht.
- 5 Unter Hunger, auch Durst
Verschmachtete in ihnen ihre Seele.
- 6 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten riß er sie heraus,
- 7 Und leitete sie auf richtigem Wege,
Zu gelangen in eine Stadt des Wohnsitzes. —
- 8 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
- 9 Daß er gesättigt die lechzende Seele
Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.
- 10 Die da bewohnten Finsternis und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
- 11 Weil sie widerstrebt den Sprüchen Gottes
Und den Rath des Höchsten gehöhnet,
- 12 Und er demüthigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
- 13 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
- 14 Er führte heraus sie aus Finsternis und Todesschatten,
Und ihre Fesseln zersprengte er.
- 15 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
- 16 Daß er zerbrochen ehernen Thüren
Und eiserne Riegel herabgeschlagen.
- 17 Wahnwitzige mußten ob ihres Frevelweges
Und ob ihrer Missethaten willen leiden.

- 18 Alle Speise verabscheute ihre Seele,
 Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
 19 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth —
 Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
 20 Er sandte sein Wort und machte sie gesund,
 Und ließ sie entinnen aus ihren Fallgruben.
 21 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
 Und seine Wunder den Menschenkindern,
 22 Und opfern Opfer des Dankes
 Und erzählen seine Werke mit Jubel.
 23 Die sich hinabgaben aufs Meer in Schiffen,
 Geschäfte trieben in großen Wassern —
 24 Die bekamen zu sehen die Werke Jahve's
 Und seine Wunder im Meeresstrudel.
 25 Er sprach und ließ einen Sturmwind erstehen,
 Der trieb hoch empor dessen Wogen.
 26 Sie fuhren gen Himmel, fuhren hinab in Schlünde,
 Ihre Seele löste in Weh sich auf.
 27 Sie wirbelten und taumelten gleich dem Trunkenen,
 Und alle ihre Weisheit ging in sich zu Grunde.
 28 Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Noth,
 Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
 29 Er wandelte den Sturm in Säuseln
 Und es schwiegen ihre Wogen.
 30 Da wurden sie froh, daß sie sich legten,
 Und er geleitete sie nach dem Hafen ihres Sehns.
 31 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
 Und seine Wunder den Menschenkindern,
 32 Und hoch ihn rühmen in der Volksgemeinde
 Und im Aeltesten-Rath ihn loben.
 33 Er wandelte Ströme in Wüste
 Und Wasser-Quellorte in Dürrnis,
 34 Fruchtbar Land in Salzsteppe
 Ob darin Wohnender Bosheit.
 35 Er wandelte Wüste in Wasserweiher
 Und trocken Land in Wasser-Quellorte.
 36 Und machte dort seßhaft Hungrige,
 Und sie errichteten eine Stadt des Wohnsitzes.
 37 Sie säten Felder und pflanzten Weingärten
 Und gewannen ertragsame Frucht.
 38 Er segnete sie und sie mehrten sich sehr,
 Und ihr Vieh machte er zu nicht wenigem.
 39 Dann wurden sie wenig und kamen herunter
 Vor Druck des Misgeschicks und Kammers —
 40 Der ausgießt Verachtung über Fürsten
 Und sie irren macht in wegloser Oede:
 41 Er entrückte den Dürftigen dem Elend
 Und machte der Herde gleich die Geschlechter.
 42 Es sehens Redliche und freun sich,
 Und alle Büberei schließt ihren Mund.
 * *
 43 Wer weise ist, der merke solches
 Und die mögen bedenken die Gnaden Jahve's!

Mit diesem Ps. beginnt das 5. Buch, das Buch **אלה הדברים** des Psalters. Mit Ps. 106 hat das 4. Buch oder das Buch **במדבר** geschlossen, dessen 1. Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Gottes an dem Geschlecht der Wüste beklagte und angesichts

des herrschenden Todes sich in Gott den Unvergänglichen und Ewiggleichen hineinbarg; Ps. 106, welcher es abschließt, hat בְּמִדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort und beichtet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des Deuteronomiums Israel an der Schwelle des Verheißungslandes steht, nachdem die 2½ Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblicken wir zu Anfange dieses 4. Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimatlandes zurückgegeben. Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel. Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jahve's Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verbannung und Noth und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem daß die Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng zusammenhängen. „Ps. 107 steht in naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück. Was dort in v. 47 gewünscht wurde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheißen worden, wird ihm hier nach gewährter dargebracht.“ Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich. Die Psalmen 104—107 bilden wirklich gewissermaßen eine Tetralogie. Ps. 104 entnimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vor- und Anfangsgeschichte Israels, Ps. 106 aus der Gesch. Israels in Aegypten, in der Wüste, im Verheißungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit der Wiederbringung.

Indes ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger, wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im eigentlichsten Sinne, sie sind ein dreitheiliges Ganzes von der Hand Eines Verf. Die Beobachtung ist alt. Die „Harpfe Davids mit Teutschen Saiten bespannet“, eine 1659 in Augsburg erschienene Psalmenübers., beginnt Ps. 106: *S' drittmal bin ich jetzt schon kommen, Hab die Freiheit selbst genommen, Deine grosse Gütigkeiten, Mit Bekandnuss ausszubreiten.* Das Thema von Ps. 105 sind Gottes wunderbare Gnadenwolthaten an Israel von dessen Ahnen her bis zur verheißungsgemäßen Erlösung aus Aeg. und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im Verheißungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) verwirkt haben, aber auch da ließ Gottes Gnade sich nicht unbezeugt (v. 46). Das Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche 105, 44 *er gab ihnen die Länder* (אֲרָצוֹת) *der Heiden*; 106, 27 *(er drohte) ihren Samen hinzuwerfen unter die Heiden und sie zu verstreuen in die Länder* (בְּאֲרָצוֹת); 107, 3 *aus den Ländern* (מֵאֲרָצוֹת) *hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd* — die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmäßige Fortschritt sind hier nicht zu verkennen. Auch sonst sind diese drei Ps. eng verflochten. Sie nennen Aeg. אֶרֶץ חָם 105, 23. 27. 106, 22 und Israel ה' בְּחִירָה 105, 6. 43. 106, 5 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern sich hypostatischer Vorstellung des Worts הָבָה 105, 19. 107, 20., vgl. auch יִשְׁמְחוּ 106, 14. 107, 4 und die Hithpa. הִתְהַלַּל 105, 3. 106, 5., הִשְׁתַּחֲוֶה 106, 47., הִתְבַּלַּע 107, 27. In allen dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im B. Job. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich freier bewegt, ohne schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht

also dafür, daß Ps. 105. 106. 107 ein Trifolium sind, zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Ps. 107 besteht aus 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres Heimatlandes gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen die Menschen- und zumal Exulanten-geschichte so reich ist. Das Epiphonem stempelt den Hymnus zugleich zum Trostpsalm, denn die aus den Ländern der Heiden Wiedergesammelten harhten unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht doch noch der letzten Erlösung.

V. 1—3. Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten. Der Ps. trägt seinen deuteriojes. Charakter gleich an der Stirn: **הָאֱלֹהִים** aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; **כַּבֵּץ** wie Jes. 56, 8 u. ö.; **מִצְפוֹן וְיָמִין** wie Jes. 49, 12.; **יָם** ist hier (wie viell. auch dort) neben Ost, West und Nord der Süden oder vielmehr (da **יָם** feststehender Sprachgebrauch für Westen ist) der Südwesten, näml. der Aeg. bespülende südliche Theil des mittelländischen Meeres; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei **יַם־מִצְרַיִם** an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasiens und Europa's, er schreibt also in einer Zeit, in welcher der durch die Freigebung der babyl. Exulanten neubegründete jüdische Staat versprengte Volksgenossen aller Länder zur Heimkehr bewogen hatte. Die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auffordernd, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende, formulirt er die Danksagung sogleich, indem er ihnen die altliturgischen Dankesworte (Jes. 33, 11) in den Mund legt. Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden seßhafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiß von den mannigfaltigsten göttlichen Rettungen zu sagen. Die Aufforderung zu Opfern des Dankes spaltet sich demgemäß in mehrere nicht sowol allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

V. 4—9. Es ist vorgekommen — sagt die 1. Gruppe — daß sie in fremdem Lande durch Wüsten und Einöden irrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen. Nach v. 40. Jes. 43, 19 scheint man **לֹא־דֶרֶךְ** (Olsh. Baur Then.) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert; Hupf. gibt auch die Verbindung **דֶּרֶךְ עֵיר** (LXX Syr. Vulg.) zur Wahl, was schon Schnurr. Rosenm. mit Recht ansprechend befanden — die Accentuation jedoch faßt **בְּיַשְׁמוֹן דֶּרֶךְ** zus., die zwei durch *Munach* verbundenen Wörter stehen in *st. c.* wie **פָּרָא אֶדָם** Gen. 16, 12: eine Einöde von einem Wege = *ἐρημος ὁδός* Act. 8, 26 (Ew. Hitz.), was dem Dichterstil angemessener, als daß **דֶּרֶךְ** wie in **מִשְׁנַח־דֶּבֶשֶׁת** u. dgl. Acc. der nähern Bestimmung (Hgst.). Bei **עֵיר** **מִוֶּשֶׁב** meint der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. **בֵּית־מִוֶּשֶׁב** Lev. 25, 29), irgendwelche Stadt, die den Heimatlosen eine wohnliche wirtliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perff., welche Erlebtes schildern, wechselt 5^b das Imperf., welches in den Hergang hineinver-

setzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich (s. 61, 3) d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *fut. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Aus Schlag zur Wendung ihres Misgeschicks gab; ihr Hilfschrei war, wie das Imperf. רָצִילִים besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *fut. consec.* יִרְרִיבֶם ausdrückt. Die solches erlebt haben, sollen dankend bekennen dem HErrn seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Man übersetze nicht: seine Wunder (erg. אֲשֶׁר עָשָׂה) an den Menschenkindern (Lth. Olsh. u. A.). Die beiden לֵךְ decken sich: ihr Dankbekenntnis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an J. selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. נָפֶשׁ שׁוֹכָהּ (*prt. Po.*, dessen *ē* als Vortonvocal in Pausa beibehalten, vgl. 68, 26 und zu Iob 20, 27. Ew. §. 188^b) heißt wie Jes. 29 9 die lechzende Seele (v. שָׁאֵן سانی treiben, von Trieb und Zug der Affekte, im Hebr. heftig verlangen). Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthatsächlichen. In überschwenglicher Weise erhält Gott die in Gefahr des Verschmachtens schwebende schmachtende Seele.

V. 10—16. Andere geriethen in Kerker und Bande, aber durch Den, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit. Wie in der 1. Gruppe ist auch hier Alles bis v. 15 complexes Subj. und darauf hin beginnt der D. mit Participien. „Finsternis und Todesschatten“ (s. 23, 4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9, 1 (wo הַשְׁכֵּרִי mit בָּ) 42, 7 (wo הַשְׁכֵּרִי wie hier vgl. Gen. 4, 20. Zach. 2, 11 construiert ist), so wie „gefesselt in Qual und Eisen“ aus Iob 36, 8 stammt. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber faßt man das Eine als das Allgemeine und das Andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden (בְּרִזֵּל, wie arb. *firzil* die Eisenfessel, s. zu 105, 18). In v. 11, welcher an Jes. 5, 19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3, 8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar. Mit עֲצָה ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regiert, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein daß sie diese Gnadenabsicht durch trotziges Entgegenstemmen (הִמָּרָה) gegen Gottes Gebote (אֲמִרָה, arab. *awāmīr*, *āmīreh*) an ihrem Theil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נָאֵץ Dt. 32, 19 u. ö. oder נֶאֱצָה (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31, 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Darum demütigte Gott sie gründlich durch Leidenbürde und ließ sie zu Falle kommen (כָּשַׁל). Aber als sie aus diesem Zustande des צָר לָהֶם (nicht צָר wie einige Codd. haben) dringlich zu ihm fleheten, half er ihnen aus ihren Beklemmnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach bekannter Sitte. Zweimal heißt es וַיִּצַּק וַיִּצַּק, zweimal וַיִּצִּיל וַיִּצִּיל, dann zweimal וַיִּשְׁעֵם, zuletzt וַיִּצִּיאֵם, welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45, 2 geformt. Das Exil ließ sich auch als solches wie ein großes Stockhaus ansehen (s. z. B. Jes. 42, 7. 22), aber die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

V. 17—22. Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büßen gab, ward er ihr Heiland. צָרִיךְ (vgl. z. B. Iob 5, 3) ist wie נָכַל (s. 14, 1) nicht ein nur einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesundheit, Ruf, Hauswesen, kurz sich selbst nach allen Seiten zu Grunde richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mußten von wegen (infolge) ihres frevlen Wandels Weh empfinden; die Ursache ihrer Wehstage steht nachdrücklich voraus und weil sie vergangenheitlichen Sinn hat, so gewinnt יִרְחַצְנִי dadurch um so leichter mitvergangenheitlichen, über den die folg. *fut. consec.* nicht in Zweifel lassen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 geflissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen. Anders construiert z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel (mehr als „von wegen ihres Frevels“), und die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise u. s. w. Wir ziehen es vor, beide מִן mit יִרְחַצְנִי als Angabe der Ursache zu verbinden. Richtig Aq. Quinta: ἀφρονες ἐξ ὁδοῦ ἀθεσίας αὐτῶν καὶ ἐξ ἀνομίας (besser wäre ἀνομημάτων) αὐτῶν ἐκακουρήθησαν. In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20, 22 vor Augen. Und bei v. 20: ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτούς (LXX) wird man an keine älteste Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirkungen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelung göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort דָּבָר ist in Naturwelt und Geschichte der Bote Gottes (105, 19 vgl. Jes. 55, 10f.) und erscheint hier als Mittler göttlicher Heilung. Hier. wie Iob 33, 23f. kündigt sich die neuteest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte faßt: Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλεὶς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν ἰάσατο τραύματα καὶ τοὺς διαφθαρέντας ἀνέῳξεν λογισμούς. Die LXX übers. nämlich weiter: καὶ ἐῤῥύσατο αὐτούς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν, indem sie שְׁחִיחוּם von שְׁחִיחַ (Dan. 6, 5) und dieses, wie anderwärts שָׁחָה (s. 16, 10), von שָׁחָה *διαφθείρειν* ableitet, was Hitz. billigt. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. שָׁחָה wird ein N. שְׁחִיחָה (שְׁחִיחָה) in der Bed. Vertiefung gebildet Spr. 28, 10., dessen Nebenform שְׁחִיחָה (שְׁחִיחָה) wie חֲנִית *pl.* חֲנִייתוֹ mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird. Die „Gruben“ sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus denen sie Gott entkommen ließ. Das Suff. von יִרְפָּאם gilt auch für יִמָּלֵט wie Gen. 27, 5. 30, 31 Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.

V. 23—32. Andere haben heimgekehrt von Gefahren zur See zu erzählen. Es ist ohne Allegorie (Hgst.) von solchen die Rede, die von Berufs wegen auf Schiffen (lies *bāōnījjoth*, gedacht ohne Art.) die See befahren (was יָרַר heißt, weil der Meeresspiegel an dem nach der Küste zu sich abdachenden Festland liegt) und zwar nicht als Fischer, sondern (wie Lth. die Wortwahl richtig verstanden) in Handelsunternehmungen. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in strudelnder Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag,

wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmensvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiß (וַיֹּאמֶר wie 105, 31. 34) bewirkt, daß ein Sturmwind erstand (vgl. עָמַר 33, 9), und der trieb empor seine, des Meeres, Wellen, so daß die Seefahrer bald himmelnan geschnellt, bald wieder in tiefe Abgründe hinabgeschleudert wurden und ihre Seele בָּרָצָה in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie drehten sich im Kreise (רָחוּגִי von רָחַג = רָחַג) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zunichte, wie Ovid, *Trist.* I, 2., bei einer ähnlichen Beschreibung eines Seesturms sagt: *ambiguus ars stupet ipsa malis.* Der D. schreibt hier unter Einfluß von Jes. 19, 3 vgl. 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte sie Gott aus ihren Bedrängnissen heraus (25, 17). Er verwandelte den tosenden Sturm in sanftes Wehen (= הִמְיָהוּ דָּקָה 1 K. 19, 12); הִקִּים hat hier mit הִ den Sinn der Ueberführung in einen andern Bestand oder Zustand, wie Apollinaris übers.: αὐτίκα δ' εἰς αὐρον προτέρην μετέθηκε θύελλαν. Das Suff. von הִקִּים kann nicht auf das weit entfernte הִקִּים v. 23 gehen (Hupf. u. A.); ihre Wellen sind die mit denen sie zu kämpfen hatten. Diese wurden zu ihrer Freude still (הִשָּׁה) und schwiegen (שָׁתַק wie Jon. 1, 11) und Gott leitete sie ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν (LXX); حاز. v. 24. (حاز) allseits einschließen und an sich ziehen (V gyrauit, in gyrum egit) bed. den rundum eingeschlossenen Ort¹, also den Hafen und zunächst wol die Bucht, nordisch der Fiord. Das V. שָׁתַק ist in Verhältnis zu הִשָּׁה das stärkere Wort, wie in der Flutgeschichte יָבַשׁ in Verhältnis zu יָרַב, was J. Hammer in seinen Psalmen-Dichtungen glücklich getroffen hat: „Er stillt den Sturm, zum Säuseln sich zu neigen, Und der beschwichtigten Wasser Wogen schweigen; Sie freun sich, daß sie ruhig eingeschlafen, Und er geleitet sie zu dem ersehnten Hafen.“ Die so wunderbar Geretteten werden dann aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich versammelt und da wo die Volksoberen zu Rathe sitzen, also, wie es scheint, in Tempel und Forum Gott ihren Retter dankbar zu preisen.²

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohne die zwei schönen eindrucks-

1) Gleicher Wurzel ist حاش med. o z. B. von dem das Wild in die Enge treibenden Jäger, wovon حوش hōš Einschluß enceinte, Einfriedigung, Gehöfte und auch das abwehrende حاشا (حاش), womit man sich gegen etwas abschließt.

2) In genauen Ausgaben wie Norzi's, Heidenheims, Baers stehen vor v. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 40 umgekehrte Nun's (נִנְיָן הַפִּיכִין, in der Sprache der Masora נִנְיָן מִנְיָנוּת ausgesonderte mit besonderer Form), wie vor Num. 10, 35 und zwischen 10, 36 und 11, 1 (zusammen neun). Nach *Sif'ri* (vgl. Raschi zu Num. 10, 35) deuten sie auf Verrückung der betr. Verse von ihrer urspr. Stelle. Nach einer von Heidenheim in einer alten HS vorgefundenen Bemerkung hatte urspr. ein in den betreffenden Versen vorkommendes נ diese Gestalt (vgl. *Ochla we-Ochla* S. 40), wovon sich auch in Codd. Spuren finden (s. die kritischen Noten bei Reineccius zu Num. c. 10 und Ps. 107), aber v. 25 und 28 des Ps. kommt ein נ gar nicht vor.

vollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten sind. Der Bau ist minder kunstvoll, die Uebergänge hier und da schroff und ungelenk; man darf sagen, daß diese zwei Gruppen gegen die übrigen ähnlich abfallen, wie die Reden Elihu's gegen das übrige B. Iob. Daß sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters seien, scheint die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und Jesaia zu zeigen. Hgst. sieht in v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht in der Versammlung des Volkes und auf der Bank der Alten.“ Aber die *materia laudis* ist eine ganz andere, als die nach den vorausgegangenen Aufforderungen zu erwartende. Ebenso wenig will es uns einleuchten, daß v. 33 f. auf den Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetretene glückliche Wendung der Dinge gehe; v. 35 paßt nicht auf Canaan und die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen. Nein, der D. fährt weiter fort, das hülfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die Diaspora Israels allerorten zu singen und zu sagen weiß.

V. 33—38. Da in v. 36 geschichtserzählend fortgefahren wird, so ergibt sich rückwärts auch für die zwei wechselbezüglichen נִשְׁמָה mitvergangenheitlicher Sinn. Es wird weiter erzählt was die nun Heimgekehrten beobachtet und an sich selbst erlebt haben. 33^a lautet wie Jes. 50, 2^b; 33^b wie Jes. 35, 7^a; v. 35 stammt aus Jes. 41, 18^b. Die Zusammenstellung von מִצְרַיִם (beidemale mit Tonrückgang auf *penult.*¹⁾) und מִצְרַיִם gehört seit Dt. 8, 15 zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen z. B. Jes. 61, 3. מִלְחָה das Salzige (LXX vgl. Sir. 39, 23: ἄλμη) heißt wie Iob 39, 6 die unbebaute unfruchtbare Steppe. Gar oft hat sich ein Land, welches zur Strafe seiner Bewohner der Verwüstung verfallen war, unter den Händen eines armen und dankbaren Geschlechtes wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelt; gar oft hat bis daher unangebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelt. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: *Bauet Häuser und laßt euch nieder, und pflanzt Gärten und esset ihre Frucht* mögen diesen Gottessegens öfter erfahren haben; ihr Fleiß, ihre Einsicht that auch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, daß ihre Ansiedelung gedieh, daß sie sich immer weiter ausbreiteten und eines nicht geringen d. i. (vgl. 2 K. 4, 3) ansehnlich großen Viehstandes erfreuten.

V. 39—43. Aber es kam auch vor, daß es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wolstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften. Hitz. meint, daß v. 39 in die Zeit zurückgreife wo es mit den laut v. 36—38 Emporge-

1) Einige Ausgg. (Ven. 1521 Wittenb. 1560) haben irrig לְמִצְרַיִם mit Accent auf *antepen.*, als ob das Gegenton-Metheg die Kraft hätte, den Hauptton auf sich zu ziehen — eine Ansicht (*Thorath Emeth* p. 11 s. 57 Anm. 5), welche Baer jetzt als irrig aufgegeben hat.

kommenen sich anders verhielt; der Modus der Folge wird zuweilen so zurückgreifend gebraucht (s. Jes. 37, 5), hier aber fordert die Ebenmäßigkeit der Fortsetzung von v. 36—38 und der in 39^a gegen 38^b sich ausdrückende Umschlag wirkliche Aufeinanderfolge des Berichteten. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁחֲתָה vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione malitiae et moeroris*; צָר ist Zwang despotischer Vergewaltigung, רָעָה das Schlimme das sie unter solchem Zwange zu leiden hatten, רָגַץ Bekümmernis, die an ihrem Leben zehrte: מַצָּר hat *Tarcha* und רַעָה *Munach* (statt *Mercha* und *Mugrasch*, s. Accentuationssystem XVIII, 2) — diese Interpunktion zu verlassen und zu übers.: „durch Tyrannei, Bosheit und Kummer“ ist kein Grund vorhanden. Das Ungelenke im Fortgang der Schilderung kommt daher, daß v. 40 aus Iob 12, 21. 24 entlehnt ist und daß der D. an diesen großartigen Worten nichts ändern will. Wie wir das Satzverhältnis fassen zu müssen meinen, zeigt die Uebers.; anders würde es sich gestalten, wenn hier gegen Iob 12, 21 שָׁחֲתָה (nicht שָׁחָה LXX Vulg.) zu lesen gestattet wäre. Während er über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ausschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in grausiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige und bisher Verachtete und Mishandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Herde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, daß sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich sich tummelnden Herde gewähren. Wie dieses Bild auf Iob 21, 11 zurückweist, so ist v. 42 aus Iob 22, 19. 5, 16 zusammengefloßen. Der Anblick des Thatbekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gereicht den Redlichen zur Freude und alle Schurkerei (שָׂחָה, s. 92, 16) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer ruhmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt. In v. 43 läßt der D. nach dem Vorgang Hosea's 14, 10 seinen Ps. in das fragweise ausgedrückte Notabene verhallen: wer ist weise — er wird oder er möge solches bewahren d. i. wol sich merken. Der Uebergang in den Jussiv mit Numeruswechsel ist dadurch nahe gelegt, daß מִי הָכֵם wie Hos. a. a. O. (vgl. Jer. 9, 11. Est. 5, 6 und ohne *Wav apod.* Richt. 7, 3. Spr. 9, 4. 16) s. v. a. *quisquis sapiens est*. הִ' הַסֵּפִי ה' (הַסֵּפִי) sind die Gnadenweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Gottes geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtnis und offenes Verständnis.

PSALM CVIII.

Zwei zusammengeordnete elohimische Psalmenbruchstücke.

- 2 Getrost ist mein Herz, Elohim,
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
- 3 Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth.

- 4 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahve,
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
- 5 Denn groß über die Himmel hinaus ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
- 6 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!
- 7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten —
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhör' mich!
- 8 Elohim hat verheiß'en in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
- 9 Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Ephraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
- 10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistää jauchz' ich auf.
- 11 Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
- 12 Hast du nicht, Elohim, uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
- 13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ist ja mit Menschen-Hülfe.
- 14 In Elohim gewinnen wir den Sieg,
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Das **וְיִרְדּוּ** v. 4 und der ganze Inhalt dieses Ps. ist wie das Echo zu dem **וְיִרְדּוּ** des vorigen. Er ist *Psalm-Sang von David* überschrieben, aber nur weil aus altdav. Bestandtheilen zusammengesetzt. Schon daß **לְמַנְצָה** fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier mit unbedeutenden Varianten nicht zusammengelöthet, sondern aneinandergeschoben und ihrem ursprünglichen zeitgesch. Zus. entnommen. Daß ein Dichter wie David solchergestalt aus zweien seiner Lieder ein drittes zusammensetzte (Hgst.), ist undenkbar.

V. 2—6. Diese 1. Hälfte ist aus Ps. 57, 8—12. Die Wiederholung des *getrost mein Herz* in Ps. 57 ist hier unterblieben und dafür **בְּבוֹרֵי** des Aufrufs: *Erwache meine Hehre* als nähere Subjektsbestimmung (s. zu 3, 5) zu **אֲשִׁירָה וְאֹמְרָה** heraufgenommen: er will es thun, ja seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften soll es. **וְיִרְדּוּ** v. 4 ist aus **אֲרִדִּי** umgesetzt und sowol vor 4^b als vor 6^b ist gegen Ps. 57 *copul.* angefügt. **מֵעַל** 5^a (wie Est. 3, 1) für **עַד** wäre ansprechend, wenn 5^a auf 5^b folgte und die Maßbestimmung statt sich zu steigern nicht rückwärts schritte; übrigens sprechen für **עַד** gegen **מֵעַל** auch 36, 6. Jer. 51, 9 vgl. **עַל** 113, 4. 148, 13.

V. 7—14. Diese 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Der Zwecksatz mit **לְמַנְצָה** hat wie im Original zu seinem tragenden Hauptsatz das folg. **הוֹשִׁיעָה**. Statt **וְיִצְנִי**, was man erwarten könnte, heißt es hier ohne Wechsel der Schreib- und Leseweise **וְיִצְנִי**; viele Drucke haben auch hier **וְיִצְנִי**, Baer nach Norzi richtig **וְיִצְנִי**. Statt **וְיִלֵּי** 60, 9 lesen wir hier minder schwunghaft **לִי** **לִי**. Und statt *Ueber mich schreie laut, o Philistää auf* (Klaggeschrei des Besiegten) lautet es hier: *Ueber Ph.*

jauchz' ich auf (Triumphgeschrei des Siegers), wonach Hupf. *החורועי* dort als Inf. fassen will: „über *עלי* statt *עלי* wie Trg.) Ph. mein Jauchzen“ (*החורועי* statt *החורועי*, da der Inf. diese Pausalforn des Imper. nicht zuläßt). Für *עיר מבצר* hier das gewöhnlichere *עיר מבצר*. 12^a ist durch Weglassung des *אמה* (*הלא*) geschwächt.

PSALM CIX.

Fluch über den Flucher der Fluch dem Segen vorzieht.

- 1 Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
- 2 Denn Frevlermund und Trugesmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet gegen mich Lügenzunge,
- 3 Und mit Gehässigkeiten mich umgeben,
Und bekriegt mich ohne Ursach.
- 4 Für meine Liebe befeinden sie mich,
Während ich ganz Gebet bin,
- 5 Und haben mich belastet mit Bösem für Gutes
Und mit Haß für meine Liebe.
- 6 Bestelle über ihn einen Frevler,
Und Satan stehe zu seiner Rechten.
- 7 Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
- 8 Mögen zu wenigen werden seine Tage,
Sein Amt nehme ein Anderer hin.
- 9 Mögen seine Kinder werden zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
- 10 Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und anflehen fern von ihren Trümmern.
- 11 Es umstricke der Gläubiger all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.
- 12 Er habe niemand, der ihm Liebe friste,
Und niemand schenke seinen Waisen.
- 13 Sein Nachblieb müsse ausgerottet werden,
Im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.
- 14 Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahve,
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht:
- 15 Sie seien vor Jahve allzeit,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtnis.
- 16 Darob daß er nicht gedacht hat Liebe zu üben,
Und verfolgt hat einen Mann der leidend
Und arm und erschrockenen Herzens, ihn hinzumorden.
- 17 Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
- 18 Er kleidete sich in Fluch wie sein Gewand,
Und der drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
- 19 So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
- 20 Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahve
Und der Böses Redenden über meine Seele.
- 21 Du aber, Jahve Allherr, handle für mich um deines Namens willen;
Weil deine Gnade gut, so rette mich!

- 22 Denn ich bin elend und arm,
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
23 Wie ein Schatte, wenn er sich dehnt, bin ich hingeschwunden,
Bin hinweggeschauert wie eine Heuschrecke.
24 Meine Kniee schlottern vor Fasten,
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
25 Und ich bin ihnen geworden eine Schmach,
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf.
26 Stehe mir bei, Jahve mein Gott,
Hilf mir nach deiner Gnade,
27 Damit sie erkennen, daß deine Hand das ist,
Du, Jahve, es gethan hast.
28 Es fluchen jene, du aber segnest;
Sie treten auf und werden zuschanden, und dein Knecht wird froh.
29 Meine Befehnder werden sich kleiden in Schmach
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
30 Ich werde danken Jahve gar sehr mit meinem Munde,
Und inmitten Vieler ihn rühmen,
31 Daß er sich stellt zur Rechten des Armen,
Ihm zu helfen gegen die Richter seiner Seele.

Das dem הוֹדִיר des Ps. 107 echoartig entsprechende אִירָה findet sich auch hier v. 30. Nächstverwandt aber ist Ps. 109 mit Ps. 69. Der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, ist hier bis an die äußerste Grenze gelangt. Die Verwünschungen richten sich aber nicht wie in Ps. 69 gegen eine Menge, sondern ihr ganzer Strom wendet sich gegen Einen. Ist das Doeg der Edomiter oder Cusch der Benjaminiter? Wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לִירָה von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier, und wenn die Gedankenentfaltung zu weitläufig und überladen erscheint, um zu David zu passen, auch manche Ausdrücke (wie das flektirte מַעַט v. 8., das aus dem Syr. sich erklärende נִכְאָה v. 16., das halbpassive הִלֵּל v. 22) nach jüngerer Sprachzeit aussehen, so vermissen wir doch andererseits sichere Nachklänge älterer Muster, denn in den Parallelen v. 6 vgl. Zach. 3, 1 und v. 18. 29^b vgl. Jes. 59, 17 ist zwar nicht das Wechselverhältnis, wol aber die Priorität fraglich; v. 22 aber im Verh. zu 55, 5 (vgl. v. 4 mit 55, 15) ist eine Variation, wie sie sich auch einundderselbe Dichter (z. B. in Kehrversen) gestattet. Für David, wenigstens für seine Situation, sprechen die hier so lang und breit wie nirgends sich ergießenden Anatheme. Sie erklären sich aus der Tiefe des Bewußtseins Davids, daß er der Gesalbte Jahve's sei, und aus seiner Selbstschau in Christo. Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, nehmen die Ausbrüche des alttest. Zorngeistes weissagende Gestalt an, so daß auch dieser Ps., wie Ps. 22 und 69, ein typisch-prophetischer ist, indem die Selbstaussage des Typus durch den Geist der Prophetie über sich selbst hinausgehoben und so die ἀρὰ zur προφητεία ἐν εἰδελ ἀρᾶς (Chrys.) erhoben wird. In den Mund des leidenden Heilands aber passen diese Verwünschungen nicht. Es ist nicht der Geist Sions, sondern des Sinai, der hier aus David redet, der Geist Eliae, welcher laut Lc. 9, 55 nicht der Geist des N. T. ist. Dieser Zorngeist ist im N. T. vom Liebesgeist überwaltet. Aber die Anatheme sind darum doch keine Luftstreiche. Es ist eine göttliche Energie darin, wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen, zumal eines in solcher Stimmung wie David befindlichen Menschen. Sie sind von gleicher Kraft wie prophetische

Drohweissagungen, und in diesem Sinne sieht das N. T. sie als an dem Kinde des Verderbens (Joh. 17, 12) erfüllt an. Sie waren für das Geschlecht der Zeit Jesu eine abschreckende Warnung, sich nicht an dem Heiligen Gottes zu vergreifen, und ein solcher Warnungsspiegel für die Feinde und Verfolger Christi und seiner Kirche ist dieser *Psalmus Ischarioticus* (Act. 1, 20) noch immer.

V. 1—5. Ein Seufzer um Hülfe und Klagen über undankbare Verfolger machen den Anfang. „Gott meines Ruhmes“ ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist Jer. 17, 14 vgl. Dt. 10, 21. Der Gott, den der D. bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28, 1. 35, 22)! Einen Mund, wie er dem רָשָׁע eignet, einen Mund, aus dem מַלְאָכָה kommt, haben sie wider ihn aufgethan, geredet mit ihm Zunge (Acc., s. zu 64, 6) d. i. Sprache der Lüge. דְּבַרֵּי von Sachen und Aussagen wie 35, 20. Das Suff. von אָהַבְתִּי v. 4 als *gen. obj.* (Liebe die sie mir schulden), v. 5 als *gen. subj.* zu fassen wäre Willkür; aus 38, 21 läßt sich sehen, daß auch v. 4 die Liebe die er ihnen erwiesen gemeint ist. Daß er חַפְזָה ist, will sagen daß er aller Selbstrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgibt. Sie haben ihm als Last aufgelegt Böses für Gutes und Haß für erwiesene Liebe. Statt וַיִּשְׁימוּ könnte es auch וַיִּשְׁיבוּ (Hupf.) heißen, aber jenes ist gleich

zulässig (Jefeth: *وجعلوا عليّ*) und gewählter. Zweimal betont er, daß es Liebe ist, die ihm mit ihrem Gegentheil vergolten wird. Perfekta wechseln mit Aoristen: es ist keine Feindschaft von gestern, die folg. Verwünschungen setzen unbeugsame Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

V. 6—10. Der Verf. richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht in der Zorneiferglut verschmähter Liebe Gottes Gericht auf ihn herab. Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heißt עַל פָּקֵד (הַפְקִיר) Jer. 15, 3 Lev. 26, 16: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Executor finden, der ihn vor Gericht schleppt (was römisch *legis actio per manus injectionem* heißt). Daß 6^a so gemeint ist, zeigt die Gerichtsscene 6^b 7^a: zur Rechten ist der Platz des Verklägers der in diesem Falle nicht eher als bis das *dam-natus es* gesprochen ruhen wird. Er heißt שָׁטָן, was hier nicht nach 1 S. 29, 4. 2 S. 19, 23., sondern nach Zach. 3, 1. 1 Chr. 21, 1 wenn nicht geradezu vom Satan, doch von einem übermenschlichen (vgl. Num. 22, 22) Wesen zu verstehen ist, welches ihm Einhalt thut, indem es vor Gott als sein *κατήγορος* auftritt, denn nach 7^a ist der שָׁטָן als Verkläger und nach 7^b Gott als Richter zu denken. רָשָׁע hat den Sinn von *reus*, רָצָא bez. sich auf die Verlautbarung des Urteils. Sein Gebet, wünscht 7^b, dasj. nämlich, wodurch er das göttliche Verdammnisurtheil abwenden möchte, werde לֹא־יִשָּׁאָה, nicht: zum Fehlen d. i. erfolglos (Then.), sondern der üblichen Wortbed. nach: zur Sünde, weil es näml. nicht aus wahrer Buße, sondern aus Verzweiflung hervorgeht. In v. 8 wird dem Unverbesserlichen frühzeitiger Tod gewünscht (מִיָּמִים wie nur noch Koh. 5, 1) und Verlust seines Amtes. Die LXX übers.: *τὴν ἐπισκοπήν*

αὐτοῦ λάβοι ἔτερος. פָּקְדָה bed. wirklich Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt, und der Eine muß ja unter den Feinden des Psalmisten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Aus dieser vor der Zeit hinweggestorben soll er eine tief heruntergekommene Familie hinterlassen: seine Kinder irren heimatlos umher und betteln (שָׁאֵל), die früheren Wohnsitze der Familie werden הרְבוּת und fern (נָן wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) diesen Trümmern ihrer väterlichen Besitzungen sprechen seine Kinder das Mitleid an. Statt וְרָשִׁי findet sich auch die LA וְרָשִׁי. Auch von starken Vv. wird hie und da ein Po. gebildet¹, in dessen Flexion das *Cholem* zuweilen in *Kamez chatuf* verkürzt wird, s. die Formen von לָשֵׁן verleumden 101, 5. תִּצֹר umreißen, contouriren Jes. 44, 13. שָׁרַר Jer. 5, 6 vgl. auch Iob 20, 26 (תִּצְרֶנּוּ) und Jes. 62, 9 (nach der LA מִצְרִי). Das *Kamez* in diesen Fällen als *ā* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten ist bei fehlendem *Metheg* wider den Sinn der Punctuation; dieser Lesung geflissentlich vorzubeugen haben correcte Codd. וְרָשִׁי (vgl. 69, 19), was Baer aufgenommen. Das Po. הָרַשׁ entspricht in der Bed. betteln (vgl. προσαυτεῖν ἑπαυτεῖν Sir. 40, 28., בָּקַשׁ לָהֶם 37, 25) dem gleichbedeutenden *Pi.* שָׁאֵל. Die LA וְרָשִׁי (Houb. Knapp Hupf. nach LXX) ergibt eine retrograde Gedankenfolge.

V. 11—15. Das *Pi.* נָקַשׁ bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie arab. نقش II. IV., dem röm. *obligare* (als Bez. des Forderungsrechts des Gläubigers) entsprechend; נָשָׂה heißt der Schuldherr als der Frist gebende, Creditirende (s. Jes. 24, 2). In v. 12 ist מִשְׁחָה הַסֶּדֶק die Gnade hiezu s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. אֶחָרֵיהֶו 13^a bed. nicht seine Zukunft, sondern, wie 13^b vgl. 37, 38 zeigt, seine Nachkommenschaft; יָהִי לְחֶכְרִי nicht bloß *excindatur*, sondern *excindenda sit* (Ez. 30, 16 vgl. Jos. 2, 6), so wie יָהִי לְךָ sonst dem activen *fut. periphrasticum* entspricht z. B. Gen. 15, 12. Jes. 37, 26. Die Punctuation רַמָּה für רַמָּה (aus רַמְיָה), was 14^b in *p.* eintritt, folgt dem Paradigma der *geminata* רַסַּב, wogegen im *Kal* regelrecht רַמָּה Gen. 7, 23 punctirt wird. Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens רַשִׁי lautet: רַמָּה שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ. Dieser Fluch soll die Sippschaft des υἱὸς τῆς ἀπωλείας treffen. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern sollen unauslöschlich droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll das gleichverschuldete Geschlecht bis auf sein Gedächtnis d. i. die letzte Spur ausgerottet werden.²

V. 16—20. Der den er mit Mordgier verfolgte war ohnehin ein großer Dulder, niedergebeugt und arm und נִבְאָה לִבָּב erschreckten, be-

1) Es vertritt beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.*, wie bei הָרַשׁ, לָשֵׁן, שָׁפַט, oder auch, wie bei שָׁרַשׁ, das bereits in anderer Bed. (*Pi.* entwurzeln, Po. einwurzeln) verwendete.

2) Die genaue Schreibung ist מִצְרִי וְכֶרֶם wie Spr. 20, 14 וְאֵיךְ לֹא mit *Metheg* (הוֹעֲמֶה), welches den zusammenstoßenden ähnlichen oder gleichen Lauten deutliche Aussprache sichern will — der selbe Zweck, welchen die Punctuation sonst durch Ultima-Betonung wie הוֹעֲמֶה וְכֶרֶם oder Dagessirung wie אֵכֶל לְחֶמֶר erzielt.

täubten Herzens. LXX *καταεννυμένον* (Hier. *compunctum*), aber das Stammwort ist nicht נכח (נכה) √ נך (s. zu 35, 15), sondern כָּצָח, syr. כָּלַן verw. כָּצָח, anfahren, zusammenfahren machen; das V. und insbes. *Ni* ist durch Dan. 11, 30 als hebräisch erwiesen. Einen solchen, der ohnehin erschreckten Herzens ist, indem er Gottes Zorn tiefinnerst zu fühlen bekommen, hat jener mit Todhaß verfolgt; er hatte חָסַר in reichem Maße erfahren, löschte aber das Erfahrene aus seinem Gedächtnis aus, gar nicht daran denkend, daß er auch seinerseits חָסַר zu üben habe. Das *Po.* מוֹתָה statt הָמִיתָ deutet auf den martervollen Tod (Jes. 53, 9 vgl. Ex. 28, 10 מוֹתִי), welchem er Gottes Gesalbten preisgibt. Das Geschick des Bluthäters wird v. 16—18 nicht wunschweise ausgesprochen, sondern in historischer Form als aus dem Thatbestand seiner Selbstentscheidung mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangene Folge. Das V. בּוֹא *seq. acc.* bed. jem. überfallen wie Jes. 41, 25.; die drei Bilder v. 18 sind klimaktisch: er hat sich in den Fluch gekleidet (לְבָשׁ לְכָל־כִּלְיָי sich fest anlegen, anschmiegen, anhaften); er hat ihn eingetrunkken wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7); er ist ihm bis auf Mark und Bein gedrungen, wie bis auf die Knochen eindringende Fettigkeit, die man einreibt. In v. 19 liegt der Hauptton auf הָמִיתָ und auf הָמִיתָ. Der zusammenfassende v. 20 ist Strophenschluß. פָּצְתָה erwirkter Lohn, hier verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Thora Lev. 19, 13. Die welche die Liebeserweisungen des Gerechten mit solcher Feindseligkeit in Wort und That erwidern, begehen satanische Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Der Fluch ist die Frucht ihrer Wahl und That. Arnobius: *Nota ex arbitrio evenisse ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem.*

V. 21—25. Auf die Donner und Blitze folgt nun wie ein Thränenerguß tiefer wehmütiger Klage. Der Ps. 109 klingt hier so auffällig mit Ps. 69, wie Ps. 69 in der vorletzten Str. mit Ps. 22 zusammen. Der tiefathmigen Klage entspricht der Doppelname יְהוָה אֱדִי (s. *Symbolae* p. 16). עָשָׂה אֱדִי handle mit mir d. i. mir beistehend, nicht sehr versch. von לִי 1 S. 14, 6. Die Begründung 21^b lautet wie 69, 17: deine Gnade ist טוב schlechthin gut, alles Guten Grund und alles Uebels Ende. Hitz. vermutet wie 69, 17 כְּטוֹב חֶסֶד „nach der Güte deiner Gnade“, aber diese Formel ist ohne Beispiel; כְּטוֹב חֶסֶד ist dem כְּטוֹב שֶׁמֶךְ entsprechende vorausgeschickte Motivirung. In v. 22 (Variation von 55, 5) ist חָלַל, nicht חָלַל überliefert, dieses חָלַל bed. als v. *denom.* v. חָלַל durchbohrt s., also s. v. a. חוּלַל (vgl. Lc. 2, 35). Das Bild vom Schatten v. 23 (wo für בְּנִשְׁתָּרִי hie und da בְּנִשְׁתָּרִי) ist wie 102, 12. Wenn der Tag sich neigt, streckt sich der Schatten, er wird länger und länger (Virgil: *majoresque cadunt altis de montibus umbrae*), bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. So schwindet das Leben dieses Leidenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni*. נִהְלַכְתִּי (andere LA: נִהְלַכְתִּי); es ist eine von außen anstürmende Macht, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Heuschrecke ist (abgesehen von der Heu-

schreckenplage) als wehrloses bald verjagtes Thierchen sprichwörtlich Iob 39, 20. נִנְיָר aus- oder fortgeschüttelt w. (vgl. arab. *nā'ûra* das seine Thongefäße im Flusse füllende, oben ausschüttende Wasserrad, und נִנְיָר Zach. 11, 16., wo Hitz. נִנְיָר lesen will, *dispulsio* = *dispulsi*). Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise; בָּהֶשׁ בִּשְׂמֵן vom Fleische bed. so entartet d. i. abgefallen sein daß kein Fett mehr da ist.¹ Absichtlich ist v. 25 אָנִי hervorgehoben: er in dieser seiner Leidensgestalt ist Zielscheibe ihrer Schmähung, und sie schütteln bedenklich den Kopf, indem sie ihn als einen verzweifelnden Gottesgestraften ansehen und als einen Verlorenen aufgeben. So ist nach 69, 11f. zu erklären.

V. 26—31. In der Schlußstr. erneuert sich der Hülferruf (vgl. v. 26 mit 31, 17) und der Ps. geht ähnlich wie Ps. 69 und 22 mit freudigem Ausblick auf des Leidens Ausgang zu Ende. Die Hand Gottes v. 27 steht dem Zufall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Männiglich wird, wenn Gott endlich eingreift, unleugbar erkennen, daß es seine Hand ist, welche hier das vor Menschenaugen Unmögliche leistet, und sein Werk, welches in diesem Leiden und Leidensausgang zur Ausführung gekommen. Er segnet den, welchem die Menschen fluchen; diese erheben sich ohne ihren Zweck zu erreichen, wogegen sein Knecht sich des Endes seines Leidens freuen darf. Die Futt. v. 29 sind nun nicht wieder Anwünschungen, sondern Ausdruck glaubenszuversichtlicher Hoffnung. בְּמַצִּיל hat in korrekten Texten בִּי *raphatum*. Die רַבִּים sind der קָהָל (22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo בִּי *quod* bed. und also dem ὅτι *recitativum* verwandt ist (vgl. 22, 25). Alle drei Charfreitagssps. fassen den Trost, der aus Davids Leiden für alle Leidenden hervorgeht, in einen solchen körnigen Satz zusammen 22, 25. 69, 34. Jahve tritt hin zur Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Hülfe zu schaffen (ihm) von denen die seine Seele richten (37, 33) d. i. verdammen. Der Contrast dieses Schlußged. zu v. 6f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Peinigers, rechtfertigend Gott zur Rechten des Gepeinigten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurtheilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen“ (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folgenden Ps. hören, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen. Ἐδixαιούθη ἐν πνεύματι . . ἀνελήμψθη ἐν δόξῃ!

1) Die Verbalgruppe כָּהַר, כָּהַר, כָּהַר (so hier Jefeth), כָּהַר u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme; leugnen ist s. v. a. als in Abrede nehmen, mager wird wem das Fett entgeht, wie die Quelle lügt d. i. versagt, welche kein Wasser bietet. Saadia vergleicht zu u. St. כְּחוֹשָׁה (פְּרִיָּה) כְּחֹמֶה eine magere Kuh *Berachoth* 32^a. Ebenso Trg. II Gen. 41, 27 הָרְחָא בְּהִישָׁתָא die mageren Kühe.

PSALM CX.

An den Priesterkönig zur Rechten Gottes.

- 1 Spruch Jahve's an meinen Herrn:
 „Setze dich zu meiner Rechten,
 Bis daß ich mache deine Feinde
 Zum Schemel deinen Füßen.“
- 2 Das Scepter deiner Obmacht
 Wird ausstrecken Jahve aus Zion:
 „Herrsche mitten unter deinen Feinden!“
- *
- 3 Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag;
 In heiligen Festgewändern,
 Aus des Frühroths Schoße
 Kommt der Thau deiner Mannschaft.
- 4 Geschworen hat Jahve und wird ihn nicht reuen:
 „Du sollst Priester sein in Ewigkeit
 Nach der Weise Melchisedeks.“
- * *
- 5 Der Allherr zur Rechten dir
 Zerschellt an seinem Zorn tag Könige,
- 6 Wird richten unter den Nationen,
 Voll von Leichnamen wirds.
- Er zerschellt ein Haupt auf weitem Lande;
 7 Vom Bach wird auf dem Weg' er trinken,
 Darum hochempor heben das Haupt.
- * * *

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Weiß Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids. Sagt er ihnen: Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße?“ Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. Die Schlußfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, daß Ps. 110 davidisch und daß er prophetisch-messianisch sei d. h. daß darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, daß David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst oder über den davidischen König im Allgem. (v. Hofmann im Schriftb. 2, 1, 496—500) in den Mund gebe¹, so entbehrte die Frage des Hintergrunds zwingender Beweiskraft. Da aber der prophetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie

1) s. dagegen Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, in der Dorpater Zeitschrift Jahrg. 1861 S. 516 und v. Hofmanns eignes Bekenntnis am Schlusse unserer Auslegung.

dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis sich nie ganz hat entziehen können), so mußte sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlußfolge ergeben, daß der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, daß es also der Schrift gemäß sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweißsagten Christus darstelle, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Auch sonst setzt die neutest. Schrift voraus, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königtum das worauf die Verheißung lautet schließlich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weissagung auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlich Sieg über alle Feinde Act. 2, 34 f. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 10, 13., und v. 4 legt der Hebräerbrief 5, 6. 7, 17. 21 seiner Beweisführung für die Abrogation des levitischen Priestertums durch das melchisedekische Jesu Christi zu Grunde. War aber schon David, der das levit. Priestertum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzusehen, wie das Priestertum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschafft des levit. Priestertums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschließen soll.

Wir wollen uns also über die in der neutest. Schrift vorliegende Auffassung des Ps. nicht täuschen. Nach der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht bloß insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regiert hat, vom Gesalbten Jahve's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in prophetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Und wäre dies unmöglich? Freilich gibt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und diesen vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da *ἐν πνεύματι* redet prophetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indes beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., daß auch ein direkt messianischer Ps. aus seinem Munde uns nicht befremden darf. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids in seinen und seiner Umgebung Augen schon fast gänzlich erblichen war, mußte er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jahve's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheißung, er läßt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Prophet in die Zukunft seines Samens: *Gesagt hat der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels: „ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.“* Denn nicht gering (לֹא-כֵן לֵאמֹר) zu erkl. nach Job 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewarten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen? Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheißungsgemäßer Verwirklichung kommen.

Das Zukunftsbild, welches vor seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Daß Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, ist trotzdem um so weniger zu leugnen, als seine Stellung im 5. B. vermuten läßt, daß er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Ephod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jahve, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, daß Jahve, indem er auf Zion sich niederließ, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung des syrisch-ammonitischen und inzwischen auch edomitischen Kriegs. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten, der größte, längste und glorreichste Davids, endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Diese zwei zeitgeschichtlichen Anknüpfungspunkte sind anzuerkennen, aber sie liefern dem Psalm nur die typische Grundirung seines prophetischen Inhalts.

David schaut in diesem Ps. von dem Gipfel aus, auf welchen ihn Jahve durch den Sieg über Ammon erhoben, in die Zukunft seines Samens, und da ist der, welcher das durch ihn begonnene Werk zu dem äußersten Gipfel hinausführt, sein Herr. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie einer aus dem Volke אֲדֹנָי. Das ist die Situation des prophetisch-königlichen Dichters. Er hat neue Offenbarungen über die Zukunft seines Samens empfangen. Von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht ist er herniedergestiegen und schaut zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Gott ist die denkbar engste und zu seinen Füßen wird auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht bloß König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheißung. Der Ps. ist also zukunftsgeschichtlich auf typischem Grunde. Es läßt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon und das Messiasbild sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst haben. Mitten hinein in jenen Krieg fällt die Sünde Davids die sein ganzes weiteres Leben verkümmerte und seine typische Herrlichkeit zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Prophetie. Der Typus, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füßen des Antitypus.

Ps. 110 besteht aus drei Siebenten, indem dreimal ein Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Für diese stichische Theilung steht in v. 2 das Groß-*Rebîa* ein, desgleichen v. 3 das *Olewejored* bei חִילָהּ und überhaupt die vom Sinn erforderte Interpunktion, und daß so in 4 + 3 Zeilen zu theilen ist, zeigen in maßgebender Weise v. 1 und 2, denn v. 1 mit seinen Flexionsreimen gibt sich selbst als Tetrastich, und es mit v. 2 zu einem Heptastich zusammenzunehmen widerräth die neue Wendung, welche der Psalm v. 2 nimmt. Ebenso ist es auch mit v. 4 im Verh. zu v. 3.: diese 7 Stichen stehen in ebenso organischem Verh. zu dem zweiten Gottesspruch, wie die 7 vorausgegangenen zum ersten. Da nun v. 1—4 zweimal 4 + 3 Zeilen ergeben, so werden auch v. 5—7 sich demgemäß zergliedern. Es sind auch wirklich 7 Zeilen, deren fünfte gegen die herkömmliche Vertheilung mit v. 7 das letzte Tristich bildet.

Der Ps. trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures und des Bundes ist. Sodann ist sein Gepräge durchaus prophetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie Ps. 89. 132 poetisch reproducirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiß und die wir hier zum ersten Male vernehmen. Der Gottesname יהוה kommt dreimal vor. Absichtlich heißt Gott das vierte Mal אלהי. Der Ps. ist somit prophetisch, und um das Unverbrüchliche und Geheimnisvolle seines Inhalts schon der äußerlichen Betrachtung entgegenzuhalten, hat er sich zu einem dreifachen Siebent gegliedert, welches mit dem dreimaligen Tetragramm besiegelt ist.

V. 1—2. In Ps. 20 und 21 sieht man sofort an den Anfängen, daß man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht אלהי v. 1 nicht dafür und אלהי entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn daß der Unterthan den König אלהי nennt, ist zwar richtig z. B. 1 S. 22, 12., obwol die genauere Anrede אלהי המלך lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., למשיחו oder למלך? Entschieden dagegen aber, daß hier ein Israelit sich über das Verhältnis seines Königs zu J. ausspricht, ist אלהי. Denn daß ein im Namen des Volkes redender Israelit in Prophetenweise mit אלהי beginne, ist widersinnig, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte אלהי ungewöhnlich und an den wenigen Stellen wo es vorkommt Jes. 56, 8 vgl. 1, 24. 1 S. 2, 30. Sach. 12, 1 um so gewichtvoller ist. Auch da wo dem אלהי andere Genitive als אלהי folgen, ist diese satzeröffnende Stellung des אלהי sehr selten; es findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3f. 15f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., und überall (auch Ps. 36, 2) in orakulöser Bed. Es kommt hinzu daß, wenn einer aus dem Volke redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müßte; aber erstens weiß die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt אלהי immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. dagegen angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. So wird es also nicht ein vergangener Gottesspruch sein, auf welchen hier zurückgeblickt wird, sondern ein an David eben jetzt εν πνεύματι (Mt. 22. 43) ergangener, und also nicht Aussage der Gemeinde über David, sondern Davids über Christus, wie Jefeth anerkennt, während Saadia sich durch den Midrasch bethören läßt, Abraham unter dem Herrn zu verstehen. Auch die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt die Bez. auf den König Messias. Von dem Könige Israels wird sonst gesagt, daß er auf dem Throne Jahve's sitze 1 Chr. 29, 23., näml. als sichtbarer Vertreter des unsichtbaren Königs 1 Chr. 28, 5.; den hier Angeredeten aber heißt J. zu seiner Rechten Platz nehmen. Die Rechte seines Königs ist der höchste Ehrenplatz 1 K. 2, 19¹; hier bed. das Sitzen zur Rechten nicht bloß eine müßige Ehre,

1) Vgl. die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter (*ridf*) zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, *Monumenta antiquiss. hist. Arabum* ed. Eichhorn p. 220.

sondern Aufnahme in Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, Erhöhung zur Theilnahme an Gottes βασιλεύειν (1 Cor. 15, 25). Wie J. im Himmel thronet und der Empörer hienieden lachtet, so soll der Erhöheten hinfort diese selige Ruhe mit Ihm theilen, bis Er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher macht. עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־יָי oder עַד־אֱשֶׁר schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez., mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor. 15, 28). הָרִם ist Prädicatsacc. Die Feinde sollen unter seine Füße zu liegen kommen (1 K. 5, 17), seine Füße auf den Nacken der überwundenen treten Jos. 10, 24., so daß der überwundene Widerstand wie zu dem dunklen Grunde wird, auf welchem sich die Glorie seiner sieghaften Herrschaft erhebt. Denn die zeitliche Geschichte endet mit dem Triumphe des Guten über das Böse, aber nicht mit Vernichtung des Bösen, sondern mit dessen Unterwerfung. Dahin kommt es, indem die absolute Allmacht sich für und durch den erhöhten Christus wirksam erweist. In v. 2 folgen, aus dem Spruche Jahve's hervorgehend, Worte prophetischer Aussicht. Zion ist der Herrscher-sitz des großen zukünftigen Königs 2, 6. מִיֶּשֶׁה עֵינָהּ (vgl. Jer. 48, 17. Ez. 19, 11—14) bed. „das Scepter (als Insigne und Ausübungsmittel) der dir verliehenen Obmacht“ (1 S. 2, 10. Mi. 5, 3). Dieses Scepter wird J. von Zion aus weithin strecken: ein Ziel bis wohin ist nicht genannt; wie aber die Propheten solche Ps. verstanden, zeigt z. B. Zach. 9, 10. Es folgen 2^b die Worte, mit denen J. diese Herrschaftsausdehnung des Erhöheten begleitet. J. wird ihm all seine Feinde zu Füßen legen, aber nicht so daß er selbst dabei müßig bliebe. So soll er denn, mitten eingetreten in den Bereich (בְּקֶרֶב) seiner Feinde, niederzwingend und niederhaltend herrschen. Wir lasen dieses רָדָה 72, 8 in messian. Zus. So schon in den Weiss. Bileams Num. 24, 19., wo das Scepter 24, 17 Bild des Messias selbst ist.

V. 3—4. Um so siegreich zu herrschen, bedarf es eines Volkes und Heeres. Gemäß dieser Gedankenverknüpfung, welcher 3^a entgegenkommt, bed. הָיִים הָיִלָּה am Tage deines Heerbanns d. i. wo du dein הָיִל 2 Chr. 26, 13 zur Samlung und zum Auszuge aufrufst. An diesem Tage ist des Königs Volk נָדְבָה Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit, opferwillig bringt es sich ihm mit Allem was es ist und hat entgegen. Es bedarf keines zwingenden und langwierigen Aufgebots: es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf innern Antrieb מִתְנַדֵּב (Richt. 5, 2. 9). Die Punktation, welche bei הָיִלָּה mit *Olewejored* den Haupteinschnitt macht, läßt den Parall. von הָיִלָּה und הָיִלָּה deutlich hervortreten. Wie הָיִלָּה nicht *roboris tui* bed., so nun auch הָיִלָּה nicht nach Koh. 11, 9 παυσιτόνητός σου (Aq.), nicht, wie Hofm. erkl., die Thaufrische der Jugendkraft, die der Morgen des großen Tages über den König ausgießt. Wie הָיִלָּה sowol die Verban-nung als die Verbannten bed., so הָיִלָּה wie νεότης *juventus juvenia* sowol Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge

Mannschaft. Auch erwartet man nach 3^a nicht weitere Aussage über die Beschaffenheit des Königs, sondern des ihm sich zu Diensten stellenden Volkes. Die junge Mannschaft wird mit Thau verglichen, der dem Könige aus dem Schoße (*uterus*) des Frühroths herniederthaut. מִשְׁחָר verhält sich zu שָׁחַר wie מִחְשָׁךְ zu חֲשָׁךְ; der Begriff von שָׁחַר und חֲשָׁךְ erscheint in מִשְׁחָר und מִחְשָׁךְ schärfer begrenzt und gleichsam massiger gefaßt. Mit Thau wird die junge Schar verglichen sowol wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen 2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6. Nachdem wir יְלֻחוֹתָ nicht von der Jugendlichkeit des Königs verstanden, werden wir nun auch בְּהִדְרֵךְ-קֶשֶׁךְ nicht mit Hofm. auf den König bez., deß Kriegsrüstung heiliger Schmuck. הִדְרָה קֶשֶׁךְ ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat; in „heiligem Schmuck“ ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her — hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgibt es wie aus dem Mutterschoße des Frühroths geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in heiligen Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerscharen auf weißen Rossen folgen, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, frisch und kräftig gleich den Thaupearlen, den Kindern des Morgenroths.¹ Der Ged., daß es ein priesterlich Volk ist, leitet zu v. 4 über. Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester בִּהָן. So heißt der Priester, wie von Hupfeld und Fleischer gezeigt worden ist, als Stehender (von בָּהֵן = בֵּהן in intrans. Bed.), näml. vor Gott (Dt. 10, 8 vgl. Ps. 134, 1. Hebr. 10, 11), wie נִבְיָא der Sprecher, näml. Gottes.² Vor Gott stehen ist s. v. a. ihm dienen, näml. als Liturg. Ein Priester, der das wechselseitige Handeln Gottes und

1) LXX übers.: ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου (zum vorigen Satze gehörig), ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε (Psalt. Veron. *exegennesa se*, Bamberg. *gegenmica se*). Vulg., an die *Itala* sich anschließend: *in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*. Die Väter erklären dies hie und da von der weihnachtlichen Geburt des Herrn, meistens aber von der vorweltlichen, wonach Apollinaris umschreibt: γαστρὸς καρπὸς ἐμῆς πρὸ ἑωσφόρου αὐτὸς ἐτύχθης. In seiner selbständigen Uebers. liest Hier. בהררי (wie 87, 1) *in montibus sanctis quasi de vulva oriatur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. ἐν ὕψει ἁγίοις. Diese LA בהררי wird von Herder de W. Olsh. Hupf. Riehm vorgezogen, und es ist wahr, daß sich Vorstellungen des Thaues und der Berge (133, 3) leicht verknüpfen, aber statt eines bedeutsamen Zuges im Bilde erhalten wie so einen nach מַצִּיחַ 2^a nur Selbstverständliches besagenden.

2) Die arab. Lexikographen erkl. كَاهِن durch من يقوم بامر الرجل „wer dastehend das Geschäft (Hupf. falsch: im Auftrage) Jemandes verrichtet und seine Angelegenheit besorgt“. Jenes مثل und قوام قام nebst עמד sind Synonyme von כהן in diesem Sinne dienstbereiten amtlichen Stehens.

seines Volkes im Bereiche des Gottesdiensts vermittelt, ist der Herrscher, den der Ps. feiert; der priesterliche Charakter des Volkes, das sich von ihm zu Kampf und Sieg führen läßt, steht in Folgezus. mit dem priesterlichen Charakter dieses seines Königs. Er ist Priester kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht bloß Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 13, 19 schwört — es ist das die höchste Steigerung des *נאם ה'*, deren die Prophetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser feierlichsten Weise den Angeredeten zum ewigen Priester ein *על־דברתי מלְכִי־צֶדֶק*. Das *i* von *דברתי* ist der selbe alte Bindelaut, wie in *מלְכִי* des Namens Melchisedek; es ist mit wenigen Ausnahmen betont (s. zu Ps. 113). Das weitsinnige *על־דברתי*, welches Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2, ob Sachverhalts = wegen¹ bed., bed. hier ‚nach Sachverhalt, Art, Maßgabe‘ (LXX κατὰ τὴν τάξιν), denn *דברתי* hat wie öfter *דבר* z. B. Dt. 15, 2 die allgem. Bed. Sachverhalt, Bewandnis *ratio*. Das Priestertum soll in ihm, dem von Zion aus Herrschenden, mit dem Königtum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige von Salem, und zwar auf ewig. Nach de Wette Ew. Hupf. Ehrt Riehm ist da kein sonderliches Priestertum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königtum selbst gegebene, darin bestehend, daß der König Israels von Berufswegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jahve's Heiligtum und Dienst bestellte. Nun ist zwar ganz Israel *ממלכת כהנים* (Ex. 19, 6 vgl. Num. 16, 3. Jes. 61, 6), und es muß sich also auch der königliche Beruf innerhalb Israels als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lassen. Aber dieses geistliche Priestertum und, wenn man will, fürstliche Summe-episcopat brauchte David nicht erst durch feierliche Zusage zu überkommen, und das Melchisedeks, nach welchem hier das Verhältnis bestimmt wird, ist ihm incongruent, denn der König Salems war nach canaanäischer Sitte, welche die Vereinigung des Königtums und Priestertums zuließ; wirklich Pontifex und vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte David ein Priester nach Melchisedeks Weise heißen, er der kein Anrecht an den priesterlichen Zehnten hatte, wie Melchisedek, und dem die im A. T. von dem Begriffe des Priestertums unzertrennliche Opferbefugnis¹ versagt war (vgl. 2 Chr. 26, 20). Wäre David der Angeredete, so stünde die Aussage in Widerspruch mit dem in Gen. c. 14 berichteten Priesterrecht Melchisedeks, welches nach der unanfechtbaren Darstellung des Hebräerbriefs an Umfang dem levitisch-ahronitischen gleich war, und, da *על־דברתי* eine sich deckende Wechselbez. fordert, auch in Widerspruch mit sich selber.² Eher ließe sich mit v. 4 bei der Bez. auf einen der maccabäischen ‚Priesterfürsten‘ (Jos. ant. 16, 6, 2: „Hyrcan II des

1) Der Socinianer Ge. Enjedin (gest. 1597) ging deshalb in seiner Beziehung des Ps. auf David davon aus, daß diesem Könige ausnahmsweise priesterliche Verrichtungen, wie keinem andern, von Gott verstatet gewesen seien, s. die Literatur der dadurch veranlaßten Controverse bei Serpilius, *Personalia Davidis* S. 268 — 274.

2) Ebenso Kurtz, Zur Theologie der Psalmen a. a. O. S. 523.

Hohenpriesters“) zurecht kommen (Hitz. vLg. Olsh.) und wir würden dann der Bez. auf Jonathan der die heilige Stola anlegte 1 Macc. 10, 21 (so früher Hitz.) oder Alexander Jannai der wirklich den Königstitel führte (so Hitz. jetzt) die Bez. auf Simon vorziehen, den das Volk nach Jonathans, seines Bruders, Tode zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστήναι προφήτην πιστόν* 1 Macc. 14, 41 ernannte — eine Vereinigung beider Würden, welche, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche war. Aber dem hier v. 4 Angeredeten wird das Priestertum, welches doch die Maccabäer von Haus aus als geborene כהנים besaßen, durch einen Gottesspruch zuerkannt, und gesetzt auch daß in v. 4 der Nachdruck nicht auf Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, sondern des Königtums mit dem Priestertume läge, so verbietet uns den Ps. so tief herabzurücken schon die Rückdeutung darauf bei Zacharja. Warum sollten wir uns in dem Verständnis des im A. T. einzigartigen Gottesworts nicht lieber von diesem Propheten leiten lassen, dessen Weissagung 6, 12 f. der Schlüssel dazu ist? Zacharja verlegt die Erfüllung des Ps. aus der alttest. Gegenwart mit ihrer schroffen Scheidung der monarchischen und hierarchischen Hoheit in den Bereich der Zukunft, und bezieht ihn auf den künftigen Sproß Jahve's (צמח). Dieser, welcher den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die dazumal auf Josua den Hohenpriester und Zerubabel den Fürsten vertheilt waren. Ebendasselbe deutet sich auch Jer. 30, 21 (vgl. Num. 16, 5. 19, 22) an: der künftige Fürst Israels bedarf keiner priesterlichen Vermittelung, sondern ist Gotte priesterlich nahe gestellt und hat zu ihm freien Zugang. So verstand und entfaltet die spätere Prophetie diesen Ps., und in welchem anderen Sinne könnte ihn die nachdavidische Gemeinde sich als Gebet und Lied angeeignet haben, als in eschatologisch-messianischem Sinne? Aber dieser Sinn bewährt sich auch als der ursprüngliche. David vernimmt hier daß der zu Gott erhöhte König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes Volk priesterliche Gewänder.

V. 5—7. Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier nach dem Gottesspruche reflektirend fortgefahren. Der Allherr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönige zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2, 12 vgl. 21, 10) Könige. Mit Recht ist אֲדֹנָי als Subj. accentuiert. Daß das Siegeswerk des Angeredeten nicht sein Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für ihn und durch ihn ist, stimmt mit 1^b. Das Sitzen des Erhöheten zur Rechten Jahve's bez. seine immergleiche Theilnahme an dessen Hoheit und Herrschaft; darin aber daß der HErr, bei seiner Rechten stehend (vgl. das Gegenstück 109, 6), ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich jenes unveränderliche Verhältniß in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöheten ist dabei nicht unthätig (s. Num. 24, 17 vgl. 8), der HErr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muß. Subj. zu יָרִיךְ und den beiden מְרִיץ ist der

HErr als handelnd durch ihn. „Er wird richten unter den Völkern“ ist eine eschatologische Hoffnung 7, 9, 9, 9, 96, 10 vgl. 1 S. 2, 10. Was die Folge dieses Völkergerichts ist, besagt das neutrisch gebrauchte V. מלא mit seinem Accus. גְּיוֹתָיו (vgl. zur Construction 65, 10. Dt. 34, 9): es wird da voll, gibt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66, 24., ausgeführt in nahe verwandtem Zus. Apok. 19, 17. 18, 21. — Wie das erste מַחֵץ ist auch das zweite 6^e Perf. der idealen Vergangenheit. Hienach scheint רַבָּה אֶרֶץ die Erde oder ein Land (vgl. רַבָּה אֶרֶץ Ex. 3, 8. Neh. 9, 35) weit und breit zu bed., wie רַבָּה הַיָּם die große weithin sich erstreckende Wassertiefe; es läßt sich aber auch „Land Rabba's“ verstehen, wie man sagt Land Jazers Num. 32, 1., Land Gosens Jos. 10, 41 u. dgl., also das Land der Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba ist. Auch ist es fraglich ob רַבָּה אֶרֶץ ראשׁ zu nehmen ist wie κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα Eph. 1, 22 (Hofm.), oder ob רַבָּה אֶרֶץ als Bez. der Walstatt zu מַחֵץ gehört. Die Wort- und Sachparallelen 68, 22. Hab. 3, 13 f. sprechen dafür daß ראשׁ hier nicht Oberhaupt, sondern das Haupt des ראשׁ וְקַיָּץ (s. Jes. 11, 4). Verhält es sich so und ist sonach die Verbindung על ראשׁ aufzugeben, so ist nun auch nicht zu übers.: er zerschmettert ein Haupt auf dem Lande Rabba's, sondern: auf großem (weitem) Land, wobei aber doch diese Bezeichnung des Kampfplatzes darin ihren Anlaß hat, daß das Haupt des Herrschers über dieses große Landesgebiet gemeint ist, und die Wortwahl durch Anspielung auf Davids ammonitischen Krieg bestimmt sein kann. Subj. von v. 7 ist nun nicht jener Erzfeind, als welcher im Verlauf der Geschichte verjüngt (antitypisch) sich wiedererheben wird (wie wir früher erklärten), sondern der Gefeierte dieses Ps., der so sich einheitlicher rundet. 7^a spricht die Mühsal seines Kampfes, 7^b den Lohn ihrer Uebernahme aus; על-יָדוֹ ist also s. v. a. ἀντὶ τούτου. בְּרֵדָה aber, obwol es zu מַנְחֵל (vom Bach am Wege) gehören könnte (83, 10. 106, 7), zieht die Acc. richtig zu יָשְׁתָּה: er wird auf seinem schweren Berufswege (vgl. 102, 24) mit einem Trunk aus dem Bache vorlieb nehmen, er wird nur kurze Zeit still stehn, um sich zu erfrischen und dann aufs neue zu kämpfen; er wird rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk verfolgen, und ebendeshalb (zum Lohn dafür) wird es dahin kommen, daß er das Haupt als Sieger emporrichten darf, was, christologisch verstanden, im Wesentlichen mit Phil. 2, 8 f. Hebr. 12, 2. Apok. 5, 9 f. übereinkommt.

Der Ps. ist prophetisch-messianisch, wie jetzt auch v. Hofmann anerkennt, dessen Worte wir zum Epilog unserer Auslegung machen: „Wie der Spruch eines Propheten, der Gottes Wort redet zu dem Angeredeten, beginnt der Psalm, und er ist dies dann durchweg, auch wo er nicht ausdrücklich wie v. 4 dem Angeredeten kundthut, was Gott ihm zuschwöre. Gott ist gewillt, ihm schließlich seine Feinde zu unterwerfen. Bis dahin, bis sein Siegestag da ist, soll er inmitten derselben eine Herrschaft üben, deren Scepter durch Gottes Beistand mächtig ist wider sie. Verbürgt aber ist ihm sein endliches Obsiegen durch das Wort Gottes, welches ihn als andern Melchisedek zu einem ewigen

Priestertum bestellt, das Aaron's Priestertum ausschließt, und durch den Sieg, den Gott ihm schon gegeben hat an einem Tage seines Zorns. — Dies ist Bild eines Königs auf Zion, welcher dem noch entgegensieht, was Ps. 72, 8 ff. schon geschehen ist, eines sieghaften, mächtigen, aber noch inmitten von Feinden herrschenden Königs, also eines Königs, wie Jesus jetzt es ist, dem Gott den Sieg gegeben hat über das heidnische Rom, und dem er bei seiner Wiederoffenbarung in der Welt alle seine Feinde unterwerfen wird, derweilen er der königliche Priester und priesterliche König des Volkes Gottes ist. — Der Prophet, der dies spricht, ist David; der, welchen er als Herrn anredet, ist der König, welcher bestimmt ist, es so zu werden, wie ihn Ps. 72 schildert, also der, von welchem ihm nach 2 S. 23, 3 Gott geredet hat. David sieht ihn in einem Momente seines Herrschens, welchem sich der seines eigenen, in dem wir ihn 2 S. 11, 1 finden, vorbildlich vergleicht.“

PSALM CXI.

Alphabetischer Lobpreis Gottes.

HALLELUJA.

- 1 א Anerkennung Jahve's von ganzem Herzen
- ב Bring' ich dar in der Redlichen Rath und Gemeinde.
- 2 ג Groß sind die Thaten Jahve's,
- ד Durchforschenswerth nach allen ihren Zwecken.
- 3 ה Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
- ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
- 4 ז Seiner Wunder ein Gedächtnis gestiftet hat er,
- ח Guldreich und barmherzig ist Jahve.
- 5 ט Crank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
- י Immer und ewig gedenkt er seines Bunds.
- 6 כ Kund gethan hat er seiner Werke Kraft seinem Volke,
- ל Lehrend ihnen das Erbe der Heiden.
- 7 נ Mit Wahrheit und Recht geeint sind seiner Hände Werke,
- ס Niemand trügend alle seine Ordnungen,
- ע Standfest auf immer, auf ewig,
- פ Endigend in Wahrheit und geradsinnig.
- צ Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
- ק Bugesagt für ewig seinen Bund —
- ק Quell der Ehrfurcht und heilig ist sein Name.
- 10 ר Richtsicherheit der Weisheit ist die Furcht Jahve's,
- ש Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
- ת Theilhaft ewigen Ruhmes wird solcher.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in weiteres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jahve's und seiner Stiftungen reiht. In engster Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz, richtig — im Kreise der יְשֻׁרִים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jahve's preist, preist Ps. 112 die daraus fließende Herrlichkeit und Glückseligkeit der יְשֻׁרִים selbst, der Jahveverehrer. Die zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und

beide alphabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alphabets an der Spitze, und jede Zeile meistens aus drei Worten. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strophische Gruppierung und deshalb untheilbar. Wie stark der Eindruck der Zusammengehörigkeit des Zwillingspaars ist, zeigt die gleichartige Accentuation; auch schließen beide Ps., bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen.

Was der D. v. 1 sich vornimmt, bringt er von v. 2 an in Ausführung. וְיִדְרֶה ist nach gleicher Syntax wie 64, 7 s. v. a. וְיִדְרֶה (1, 5). In 2^b scheint הַפְּצִיָּהִם nach 10^b die Gefallen an ihnen (den Werken Gottes) Findenden zu bed. (Hupf. Moll); aber $\text{הַפְּצִי} = \text{הַפְּצִי}$ (wie שְׁמִיחִי Jes. 24, 7 = שְׁמִיחִי) liegt doch ferner als daß es die Verbindungsform des drei mal vorkommenden Plur. von הַפְּצִי sei, und daß die welche die Werke Gottes zum Gegenstand der Forschung machen solche sind, die sich dafür interessieren, brauchte nicht gesagt zu werden. Auf den rechten Sinn führt לְכָל־הַפְּצִי „nach all seinem Begehren“ 1 K. 9, 11: je und je durchforscht und also ein würdiger und ersprießlicher Gegenstand der Forschung (רָשׁ רָר durch Reiben und überh. erfahrungsmäßig zu erkennen suchen, vgl. רָשׁ von empirisch erworbenem Wis-

sen) nach allen ihren Anliegen d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihre Wißbegier und ihr Wunsch belehrt zu werden (Symm.) oder viell. besser (da die Rückbeziehung des הַפְּצִיָּהִם auf יְשָׁרִים mislich ist und die auf מַעֲשֵׂי selbst näher liegt): nach allen ihren Abzweckungen (vgl. Jes. 53, 10) d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihr (rathschlußmäßiges) Abschen geht. In v. 4 deutet זֶכֶר (זֶכֶר זֶכֶר stechen: Fixirung in Bewußtsein und Wort) auf die Feste, welche das Andenken an die Gottesthaten der mosaischen Zeit fortpflanzten, זֶכֶר v. 5 also auf die Reisekost des Auszugs und das Passamahl mit dem Mazzoth-Feste, dieses זֶכֶר Ex. 12, 14 an das in Aeg. erlebte bundestreue Verschonen. Dieser Ps., sagt Lth., sieht mich an als sei er aufs Osterfest gemacht. Schon seit Theodoret und Augustin verbindet sich für das neutest. Bewußtsein mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie, und nicht ohne guten Grund ist Ps. 111 der kirchliche Abendmahlsps. geworden. Bei הַזֶּכֶר wird man an die Pesach-Haggada erinnert. Die Erlösungsthat, die sie erzählt, hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde Jahve's ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesamte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jahve's, die er seinem Volke kundgethan und die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben. Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, denn sie sind die Verwirklichung des während, sich erhaltenden Wahren und des sich siegreich behauptenden Rechten; seine Anordnungen נְאֻמֹּתָיו (hie und da נְאֻמֹּתָיו punktirt) gefestigt, bewährt, zu festem Vertrauen auf ihre Heilsamkeit in sich und in ihren Folgen berechtigend (vgl. 19, 8); סְמוּכִים gestützt, näml. nicht von außen, sondern in sich selber, also unerschütterlich (vgl. סְמוּכָה von der Gesinnung 112, 8. Jes. 26, 3); עֲשׂוּרִים vollführt, hinausgeführt (vgl. zu Jes. 43, 7), näml. von Seiten Gottes יְיָשֵׁר in Wahrheit und ge-

rade, יִשָּׁר ist Prädicatsacc. (vgl. 119, 37), ohne daß aber einleuchtet, weshalb nicht vielmehr יִשָּׁר (Hitz. Riehm) zu lesen sein sollte. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so blickt פְּדוּתָא auf die Befreiung aus Aeg. zurück. Auf sie folgte ja der Bundesschluß am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht und die Heiligkeit und Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jahve's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in Iob (28, 28) und Mischle (1, 7. 9, 10), den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10^b fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äußert, ist denen, welche sie (die göttlichen פְּקוּדִים), ausüben, שְׂכָל טוֹב (Spr. 13, 15. 3, 4 vgl. 2 Chr. 30, 22) eine „feine Klugheit“, löbliche Einsichtigkeit — theilhaft ewgen Ruhms wird solcher (Pflichtgetreue). Zwar scheint in Rückblick auf 3^b הִתְלַחַּץ auf Gott zu gehen (Hupf. Riehm), aber ein Vorblick auf 112, 3^b zeigt daß das Lob des Gottesfürchtigen gemeint ist — die alte Bemerkung: *ubi haec ode desinit, sequens incipit* (Bakius) hält also Stich.

PSALM CXII.

Alphabetischer Lobpreis des Gottesfürchtigen.

HALLELUJA.

- 1 א Ausbündig Glück genießt wer Jahve fürchtet,
ב Bei seinen Geboten sich wolgefällt!
- 2 ג Geltend auf Erden wird sein Same werden,
ד Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.
- 3 ה Hab' und Reichtum ist in seinem Hause,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
- 4 ז Stralend geht in Nacht den Redlichen ein Licht auf,
ח Guldreich und barmherzig und gerecht.
- 5 ט Treulich lohnt sich Lehn und Schenken,
י Im Gericht behauptet sich ein solcher.
- 6 כ Sein Wanken erleidet er auf ewig,
ל Lang bis ewig gedenkt man des Gerechten.
- 7 מ Mähr des Unglücks setzt ihn nicht in Furcht,
נ Nicht zu erschüttern ist sein Herz, getrost in Jahve.
- 8 ס Standfest ist sein Herz, es fürchtet sich nicht;
ע Endlich kann er sich an seinen Drängern weiden.
- 9 פ Freigebig streut er hin den Dürftigen,
צ Zu aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.
- 10 ק Quick sproßt empor sein Horn in Ehren,
ר Ruchlose sehns und ärgern sich,
ש Scheelsüchtig knirschend und zergehend —
ת Thatsächlich straft sich Ruchloser Begehren.

Auf das alphabetische Halleluja Ps. 111., welches Gottes Walten pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (CTYXOC KB d. i. 22 στίχοι, wie die koptische Uebers. richtig zählt), welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

Wie im vorigen Ps., stellt auch hier v. 1 das Thema des Folg. auf. Was dort v. 3 von Gottes Gerechtigkeit sagte, sagt hier v. 3 von der

des Gottesfürchtigen: auch diese besteht ewig, sie ist ja das Abbild der göttlichen, ist Gottes Wirkung und Gabe (24, 5), indem Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen wirkt, welches wie v. 9 sagt seinem Wesen nach Liebe ist. Ueber הוֹן Leichtigkeit, Bequemlichkeit, Wolstand s. 44, 13. Die Verheißung v. 4 lautet ähnlich wie Jes. 60, 2. Hgst. übers.: „Es gehet auf in der Finsternis Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht.“ Aber das ist stilistisch unmöglich. Die drei Adj. (wie 111, 4 auf Ex. 34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 5) sind eigenschaftliche Benennung Gottes; הַנִּיחַן und הַחַיִּים nehmen im bibl. Hebräisch nie den Art. an, צַדִּיק folgt hier (vgl. dagegen Ex. 9, 27) ihrem Vorgang. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsternis aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit הוֹן und הַחַיִּים spendenden Stralenfittigen Mal. 3, 20. Daß er denen aufgeht, welche barmherzig sind wie Er barmherzig ist, erhellt aus v. 5. טוֹב אִישׁ ist hier, indem טוֹב wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wolergehen gemeint ist, s. v. a. אִשְׁרֵי אִישׁ, welches targumisch הַגְּבִירָה הַגְּבִירָא übers. wird. הוֹן bed. wie 37, 26. 21 einen der mildthätig herschenkt. 5^b ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern wie 127, 5^c verheißende Aussicht: er wird בְּמִשְׁפָּט in Rechtlichkeit (72, 2. Jes. 9, 6 u. ö.) oder vielmehr (= בְּמִשְׁפָּט) im Rechts-handel (143, 2. Spr. 24, 23 u. ö.) die Dinge, um die es sich ihm handelt, behaupten, denn כִּלְכֵּל *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechterhalten d. i. durchsetzen. Dies wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überhaupt unerschütterlich fest. Und wenn er stirbt wird er zum Gegenstande ewigen Andenkens, sein Name bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft (Jer. 49, 23) außer Fassung zu bringen: es bleibt נָכוֹן aufrecht, gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen, בָּטַח בְּה' voll Vertrauens (Pass. „im Sinne eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun“ wie זָכוּר 103, 14), סָמְךָ in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Ueber den Sinn von רָאָה בְּצִדִּי belehrt 91, 8; עַד wie 94, 13 von dem unausbleiblichen Ziele, diesseit dessen er unverzagt bleibt. Wie wenig das צִדְקָתִי עֲמַדָּה לְעַד dem neatest. Bewußtsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wolthätigkeit verwendet. פֶּזֶר von reichlichem und mannigfaltigem Spenden wie Spr. 11, 24. רִים 9^c steht selbstischem תְּרִים 75, 5 als triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muß das sehn und sich drüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wut des Neides und Verdrusses und zerfließt d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (נָמַס 3 *pr. Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von נָמַס = נָמַס). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muß, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses und überh. sein widergöttliches Begehren geht unter, indem das Gegentheil sich verwirklicht. Zu יִרְאָה mit seinem selbstverständlichen Obj. vgl. Mi. 7, 10.

Ueber die Pausalform **וְיָבִיט** s. 93, 1. Hupf. will nach 9, 19. Spr. 10, 28 **וְיָבִיט** lesen. Mit Recht verweist Hitz. zum Schutze der überlieferten LA auf Spr. 10, 24 neben 28.

PSALM CXIII.

Halleluja dem Erhöher aus Niedrigkeit.

HALLELUJA.

- 1 Lobpreist, Knechte Jahve's,
Lobpreist den Namen Jahve's!
- 2 Es sei der Name Jahve's gebenedeiet
Von nun an und bis ewig!
- 3 Von Sonnenaufgang bis Niedergang
Ist zu lobpreisen der Name Jahve's.
- 4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.
- 5 Wer ist wie Jahve unser Gott,
Er der hoch oben thronet,
- 6 Er der tief hernieder blicket —
Im Himmel und auf Erden?
- 7 Der vom Staube aufrichtet den Geringen,
Vom Aschenhaufen erhebt den Armen,
- 8 Ihn hinzusetzen neben Edle,
Neben die Edlen seines Volkes;
- 9 Der seßhaft macht die Unfruchtbare des Hauses
Als fröhliche Mutter der Söhne,
Halleluja.

Mit diesem Ps. beginnt das *Hallel*, welches an den drei hohen Festen, an dem Enkänienfest (**הַנִּזְכָּר**) und den Neomenien recitirt wird, nicht am Neujahrs- und Versöhnungstage, weil heiterer Lobgesang nicht zu dem düstern Ernste dieser Tage stimmt, und nur bruchstückweise in den letzten Passafesttagen, denn „meine Geschöpfe, sagt der Heilige gebenedeit sei Er, ertranken damals im Meere und ihr solltet Jubellieder anstimmen?“ In der Familienfeier der Passanacht wird es halbirt, indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einsenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das *ὑμνήσαντες* Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlsstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloß, beziehen mag. Paulus Burgensis nennt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum*. Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäß heißen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur **הַלֵּל** und den Namen **הַלֵּל הַקָּדוֹשׁ** führt Ps. 136 mit seinen 26 **כִּי לַעֲלוֹם חֲסֵדוֹ**.¹

1) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das **הַלֵּל קָדוֹשׁ** *עֲשׂוֹת* d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (*מנהג*), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe während des Tempelbestandes (und in Palästina noch jetzt) 18 mal jährlich recitirt, nämlich 1 mal am Passa, 1 mal an Schabuoth, 8 mal an Succoth, 8 mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile 21 mal weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schabuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2 mal am Passa, 2 mal an Schabuoth, 9 mal an Succoth. Statt **הַלֵּל** schlechtweg findet sich für Ps. 113—118 auch die Benennung **הַלֵּל הַמְצִירִי**. Das alte Ritual unterscheidet nur dieses (ägyptische) *Hallel* und **הַלֵּל הַקָּדוֹשׁ** Ps. 136 (s. daselbst).

Eigentümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Chirek compaginis*. Diese als Bindelaute verwendeten *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) sind, wie Philippi in seiner Schrift über den Status constructus ausführlich dargethan hat, die Trümmer einer ursprünglichen Declination, deren Nominativ auf *u* (*o*), deren Genitiv auf *i* und deren Accusativ auf *a* endigte, und das *Chirek compaginis* hat nichts mit dem persisch-türkischen *i* des Anschlusses (*idâfet*) zu schaffen, welches der Rest eines alten Demonstrativs *ja* ist, so daß تاج سلطان *tâgi sultân* urspr. διαδόημα τὸ τοῦ βασιλέως bedeutet.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowol an *masc.*: Dt. 33, 16. Zach. 11, 17 (viell. zweimal, s. Köhler zu d. St.), als an *femin.*: Gen. 31, 39. Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex. 15, 6. Obad. 3 (Jer. 49, 16). Hos. 10, 11. Thren. 1, 1. Ps. 123, 1 u. viell. Hohesl. 1, 9. Ebenso im *Chethib* Jer. 22, 23. 51, 13. Ez. 27, 3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht und der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101, 5. Jes. 22, 16. Mi. 7, 14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowol israelitischen z. B. גְּמֻלָּיִאל (Wolthat Gottes) als phönizischen z. B. הַיִּבְעֵל מְלִיכֵצֶרֶק (Huld Baals) findet und auch manchen hebr. Präp. wie בְּלִי (wo das *i* aber je nach dem Context auch Pronominalsuff. sein kann), וּלְיִ (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), מִי (poet.) angefügt ist; in אֶפְסִי dagegen ist das *i* immer Suff. Man sollte meinen, daß von dem auf *ult.* betonten Suff. das *i* der Bindung sich als unbetont weil paragogisch unterscheide; aber wie אֶיִּבְתִּי „meine Feindin“ Mi. 7, 8. 10 zweimal mit Doppelpaſſa versehen und also auf *penult.* betont ist, ohne daß die Bedingungen des Tonrückgangs vorhanden sind: so ist dagegen das *i* der Bindung fast durchweg betont und von verkürzender Rückwirkung auf die vorausgehenden Vocale wie מִקְרִי, מְלִיכִי, גְּמֻלָּיִי, dagegen zuweilen nicht nur nach rhythmischer Regel wie in רִבְיָי Thren. 1, 1^a sondern auch da wo kein Grund ersichtlich wie Thren. 1, 1^b. Hos. 10, 11 unbetont.¹ Das Keri hat hie und da solche Formen mit *Chirek compaginis* hinwegcorrigirt Jer. 10, 17. 51, 13. Ez. 27, 3. Thren. 4, 21 (wozu aber 2 K. 4, 23 nicht gehört, wo das *Chethib* die nordpalästinische 2 *perf. fem.* הִלְכִי für הִלְכָּה ist). Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem altertümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierrat dem Inf. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, so daß לוֹוִשִׁיבוֹ den Verdacht erregt, aus לוֹוִשִׁיבוֹ verschrieben zu sein.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demut Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeüßerstes leistet. So erklärt es sich, daß Maria in ihrem *Magnificat* gleichen Ton mit dem Liede Hanna's 1 S. c. 2 und diesem Ps. anstimmt.

V. 1—3. Der Aufruf, durch keinen Zusatz wie 134, 1 beschränkt oder auch nach 103, 20f. über die Erde hinaus erstreckt, ergeht an das ganze seiner Gnadenwahl entsprechende berufstreue wahre Israel, des-

1) Was Kimchi, *Michlol* 14^b (12te Verbalform), hierüber sagt, hierüber sagt, ist confus.

sen Benennung mit עֲבָרָה (69, 37 vgl. 34, 23) oder auch עֲבָרָה (136, 22) bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen ist. Dieses wird aufgerufen, J. zu preisen, denn Lobpreis seines Namens d. i. seines offenbarungswise erschlossenen Wesens ist ein Hauptbestandtheil, ja eigentlicher Grund und Zweck des Dienstes und soll endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. מְהִלָּה *laudatum (est)* ist s. v. a. αἰνετόν *laudabile* (LXX. Vulg.), und dies nicht sehr verschieden von *laudetur*. Die weissagende Fassung *laudabitur* ist zusammenhangswidrig (vgl. übrigens Köhler zu Mal. 1, 11).

V. 4—6. Diese Preiswürdigkeit wird nun begründet. Der Anfang erinnert an 99, 2. Zwischen גִּיּוֹם und יְהוָה steht *Pasek*, um beide auseinanderzurücken. Die Gesamtheit der Völker ist groß, aber J. ist über sie erhaben; die Himmel sind herrlich, aber Jahve's Herrlichkeit ist über sie erhaben — man hat nicht nach 148, 13 zu erkl., sondern רָם gehört nach 57, 6. 12 als Präd. auch zu 4^b. Er ist der Unvergleichliche welcher seinen Sitz in der Höhe aufgeschlagen, zugleich aber seinen Blick tief hernieder richtet (Ausdruck nach Ges. §. 142 Anm. 1) im Himmel und auf der Erde, d. h. dort im Himmel thronend und hier auf Erden nichts, auch das Niedrigste nicht unbeachtet lassend; gerade das Niedrige ist, wie die folg. Str. in Geschichtsbildern vergegenwärtigt, sein sonderliches Augenmerk. Gegen die Verbindung des בָּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ mit dem fragenden „Wer ist wie J. unser Gott“ nach Dt. 3, 24 sträubt sich der Bau von v. 5—6. Man hat בָּשָׁמַיִם auf 5^b, בָּאָרֶץ auf 6^a zu bez. (Riehm).

V. 7—9. Die Ged. 7^a und 8^a sind aus dem Liede Hanna's herübergepflanzt; עֲפָר nach 1 K. 16, 2 vgl. 14, 7 Bild des niedrigen Standes (Hitz.) und אֲשֵׁפָה (v. אֲשָׁפָה) Bild der tiefsten Armut und Verlassenheit, denn auf der *mezbele* (dem Dünger- oder Aschenhaufen) liegt in Syrien und Palästina der von der Gesellschaft Ausgeschlossene, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend (Job S. 365). Die Gedankenbewegung v. 8 folgt wie v. 1 dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er wiederholt aber nicht die bezüglichlichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5., sondern kleidet seine Verallgemeinerung ihres Erlebnisses in eigne Worte. Wenn er wollte, daß man עֲפָרָה n. d. F. עֲפָרָה außer genit. Verbindung fasse, warum schrieb er nicht עֲפָרָה הַבֵּיתָ עֲפָרָה? מוֹשִׁיבֵי הַבֵּיתָ עֲפָרָה? מוֹשִׁיבֵי הַבֵּיתָ wäre dann s. v. a. בִּיתָהּ 68, 7. עֲפָרָה הַבֵּיתָ heißt das Weib welches Eheweib und also Hausfrau הַבֵּיתָ (בְּעֵלָה), aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältnis zum Gatten das feste Band. Bescheert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht eingewohnt und eingewurzelt. In dem Prädicatsbegriff אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה haftet die Bestimmtheit am 2. Gliede der Wortkette wie Gen. 48, 19. 2 S. 12, 30 (vgl. den umgekehrten Fall Jer. 23, 26 נְבִיאֵי הַשָּׁקֶר die Erlogenen Weissagenden), also: eine Mutter der Kinder. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, daß er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist.

PSALM CXIV.

Die Naturbewegung vor Gott dem Erlöser aus Aegypten.

- 1 Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
- 2 Da ward Juda sein Heiligtum,
Israel sein Reichsgebiet.
- 3 Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
- 4 Die Berge hüpfen wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.
- 5 Was ist dir, Meer, da du fliehst?
O Jordan, daß du zurück dich wendest?
- 6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe? —
- 7 Vor des Herrn Antlitz zittere, Erde,
Vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
- 8 Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kieselgestein in Wasserquellen!

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit *Chirek* und dazu noch *Cholem compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der Zeit des Auszugs werden hier in ein ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengedrückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen *tonus peregrinus*. Die LXX (Theod. Vulg.) faßt diesen Ps. mit dem folgenden (*Non nobis Domine*) ungeschickter Weise zu Einem zus. und spaltet dafür den 116. des hebr. Textes (*Dilexi quoniam exaudiet*) in zwei.

V. 1—4. Aegypten heißt עִצְרָא (v. לָצַח verw. לָצַח, לָצַח), weil es eine für Israel unverständliche (81, 6) und wie stammelnde Sprache redete. LXX und ebenso Trg.: ἐκ λαοῦ βαρβάρου.¹ Das erlöste Volk heißt יִשְׂרָאֵל inwiefern es Gott zu seinem קֹדֶשׁ machte, indem er in dessen Mitte sein מִקְדָּשׁ (Ex. 15, 17) aufrichtete, denn Jerusalem (*el-kuds*) war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Er aber dieses Volk zu seinem Reiche machte (מַמְשְׁלוּתִי ampliativer Plur. mit מַּ *patach*.), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigentümlich verfaßten als seinem Eigentumsvolke in Königsverhältnis stellte (Dt. 33, 5), heißt es יִשְׂרָאֵל. Das Präd. lautet נִתְּנָה, denn Völker werden mit Land und Stadt zusammen weiblich vorgestellt (vgl. Jer. 8, 5). Die Grundlegung jenes neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich unter majestätischen Wundern, indem die Naturwelt in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt

1) Die bei Golius u. A. sich findende Erklärung des βαρβάρου בָּרְבָר durch *extraneus* v. בָּר בָּר „draußen“ ist irrig; es ist das altindische *barbaras*, so schallnachahmend wie *balbus*, vgl. auch מְרִמְרֵם בָּרְבָר murmeln, brummen, knurren.

ward (vgl. 77, 15 ff.). Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans beschließt den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen großen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder große Gesetzgebungswunder: das Hüpfen der Berge gleich Widern, der Hügel gleich בְּנֵי-צֹאן d. i. Lämmern (Weish. 19, 9) malt die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19, 18 vgl. oben 68, 9 und zum Bilde 29, 6.

V. 5—8. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, daß du fliehst . . . lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder die Gegenwart und die Vorzeit fließen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumphirenden Machtruf gestaltet. Der Herr, der so wundermächtige Gott Jakobs ist, vor dem die Erde zittern muß. אֲדָרָךְ hat nicht den Art., weil es im folg. הִתְקַבֵּ (אֱלֹהִים) seine Vervollständigung findet — die gleiche *epizeuxis* wie 113, 8. 94, 3. 96, 7. 13. הִתְקַבֵּר hat außer Genitivverhältnis wie 101, 5. 113, 7 u. ö. verbindendes *i* und in לְמַעַנִי in solchem verbindendes *o*, welches überh. nur in genitivischer Wortkette vorkommt und immer, nicht bloß wie das verbindende *i* fast immer den Ton hat, außer hier und (בְּטָר) בְּנוֹ צֶפֶר Num. 23, 18. 24, 3. 15 (nicht aber Lev. 6, 3. 2S. 20, 8. Spr. 13, 4) nur in der seit Gen. 1, 24 häufigen Benennung des Wildes הִתְחַזֵּץ. Der Ausdruck erinnert an 107, 35. הַצִּיֹּר ist aus Ex. 17, 6 und חֲלָמִישׁ (LXX τῆ ἀχρότομος das Schroffe)¹ steht nach Dt. 8, 15 poetisch für סֶלֶס Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Aus Felsgestein Wasser hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten Allmacht und der den Tod in Leben umschaffenden Gnade. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Vor ihm hat sie gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.²

1) Man vergleicht gew. خَلْنَبُوس *chalnabûs* [der karäische Lexikograph

Abraham b. David schreibt חֲלָמְבוּס, Jefeth bei Bargès خَلْنَبُوس³⁰], aber dieses verschollene Wort mag als Compos. aus خَلَس schwarzgrau s. und خَنِيس hart s. urspr. einen harten schwarzgrauen Stein bed., während חֲלָמִישׁ als eine Vermischung der Verbalstämme حَمَس hart s. und حَلَس schwarzbraun s. (wie جَلَمَد Fels-

block der Verbalstämme حَلَد hart s. und حَمَد massiv s.) erscheint; خَلْسَة heißt in Hauran die Hausthüre und der Fensterladen, wenn diese aus einer massiven Doleritplatte bestehen, wahrscheinl. von der schwärzlichen Farbe. Viell. ist חֲלָמִישׁ der antike Name des Basalts; bei der Härte dieses einem Erzgusse ähnlichen Gesteins ist Durchbruch der Quellen ein großes Wunder. Wetzst. Andere Ansichten s. zu Jes. 49, 21. 50, 7.

2) Hinter Ps. 114, 8 bemerkt 'ein Cod. Heidenheims סְרוּמָה — die Unterscheidung theils offener theils geschlossener Paraschen erstreckte sich ursprünglich auf alle Bücher, s. meine Vorrede zu Baers Jesaias-Ausgabe p. VIII.

PSALM CXV.

Ruf zu dem Gott Israels, dem Lebendigen, um Ehrenrettung
seines Namens.

- 1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gib Ehre
Ob deiner Gnade, deiner Wahrheit.
- 2 Warum sollen sagen die Heiden:
„Wo ist doch ihr Gott?“
- 3 Und unser Gott ist im Himmel,
Alles was er will führt er aus.
- 4 Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhänden.
- 5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Haben Augen und sehen nicht,
- 6 Haben Ohren und hören nicht,
Haben eine Nase und riechen nicht.
- 7 Ihre Hände, damit tasten sie nicht,
Ihre Füße, damit schreiten sie nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
- Ihnen gleich werden ihre Macher,
Jeder der auf sie vertraut.
- 9 Israel, vertrau' auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 10 Haus Ahrons, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 11 Jahve-Fürchtende, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
- 12 Jahve hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
- 13 Wird segnen die Jahve-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Großen.
- 14 Hinzuthun wird Jahve zu euch,
Zu euch und euren Kindern.
- 15 Gesegnet seid ihr Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
- 16 Der Himmel ist Himmel für Jahve,
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
- 17 Nicht die Verstorbenen rühmen Jäh,
Und nicht alle Hinabfahrende zur Todtenstille;
- 18 Wir aber, wir werden benedeien Jäh
Von jetztund bis in Ewigkeit,
Halleluja.

Dieser Ps., der mit dem vorigen kaum etwas anderes gemein hat, als daß
בֵּית יִצְחָק 114, 1 hier v. 12 f. zergliedert wird, erscheint in LXX Syr. Ar. Aeth. mit
ihm zu Einem verbunden, so wie hinwieder Ps. 116 in zwei zerspalten wird. Diese
Willkür richtet sich selber. Dennoch begünstigt sie Kimchi und sie hat in nicht
wenig hebr. Handschriften Eingang gefunden.

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand wahrsch. angesichts eines Kriegs-
zugs gegen heidnische Feinde. Die zwei mittleren Sinngruppen von den vier sind

von gleichem Umfang. Ewalds Vermutung, daß während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und daß v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist ansprechend. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie auch Olsh. annimmt, schon mit v. 9 ein.

V. 1—2. Es handelt sich nicht sowol um die Ehre Israels, welches der Ehre nicht werth ist (Ez. 36, 22f.) und in der Schmach eine wolverdiente Züchtigung zu erkennen hat, als um die Ehre Dessen, der nicht auf die Dauer die Schmähung seines heiligen Namens zulassen kann. Er will daß sein Name geheiligt werde. In dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Willen stellt der D. seine Bitte, inwiefern sie doch zugleich Bitte für Israel ist, auf Gottes *χαρις* und *ἀλήθεια* als auf zwei Säulen. Das zweite על hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein ך, obwol LXX Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. אֱלֹהֵינוּ ist gleicher Stil wie נִגְדֵה־נָּא 116, 18., vgl. in der älteren Sprache אֱלֹהֵינוּ (Num. 12, 13 sogar: אֱלֹהֵינוּ), אֱלֹהֵינוּ u. dgl.

V. 3—8. Mit וְאֵלֵינוּ setzt der D. im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glaubensfreudige Bekenntnis der Erhabenheit Jahve's über die Götzen entgegen. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende: *quod vult, valet* (3^b = 135, 6. Weish. 12, 18 u. ö.). Die Schnitzgötter (עֲצָב v. עֲצָב verw. רֵצֵב, קִצֵּב) der Heiden dagegen sind todtē Bilder, die alles Lebens ermangeln, auch des sinnlichen, dessen äußerliche Werkzeuge ihnen angebildet sind. Die Grundstelle zu v. 5 f. ist Dt. 4, 28. Daß רֵצֵבֵם und רִצְצֵם s. v. a. רֵצֵבֵם sein könne, läßt sich nicht mit Koh. 5, 16 beweisen; es sind entw. Subjekte, welche das ך *apodosis* (vgl. Gen. 22, 24. Spr. 23, 24. Hab. 2, 5) hervorhebt oder, da die beiden Vv. weniger ihres Genus halber (רֵצֵב und רִצֵּב sind Fem., aber der hebr. Genusgebrauch ist sehr frei und undurchgebildet) als im Hinblick auf 7^c die Idole selbst zum Subj. haben, *casus absoluti* (Ges. §. 145, 2): anlangend ihre Hände etc. Der Name der Nase lautet nach der Masora hier אָף mit *Kamez*.¹ רִמְשֵׁן ist die von מִשֵּׁשׁ in מִשֵּׁשׁ überschwankende energische Futurform für רִמְשֵׁשׁ. Daß ihnen die Sprache fehlt, wird 7^c noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigener Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm wie den späteren Propheten der Götzendienst als das Aeüßerste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewußtseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, daß sie ihren Götzen gleich werden,

1) So die Masora zu Ps. 135, 17^b mit Beifügung des witzigen Gedenkworts (סימן): פִּימָא פִּימָא פִּימָא פִּימָא פִּימָא öffne den Mund, schließe die Nase d. h. pathachire das אָף von אָף אֵין יֵשׁ רוּחַ בְּפִיהֶם und kamesire das אָף von אָף וְלֹא יִרְחֹקוּן אָף. Indes ist die Masora in Betreff des außerpausalen אָף schwankend; zweifellos beglaubigt ist es nur 2 Chr. 28, 13., nach Ben-Ascher die einzige Ausnahme von der sonst außer Pausa üblichen Schreibung der Nase.

also: ihres Bewußtseins, Lebens, Daseins beraubt: sie werden zunichte, wie jene ihre Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. wiederholt sich in Ps. 135 (v. 6. 15—18).

V. 9—14. Nach diesem Bekenntnis Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme. Die Dreitheilung: Israel, Haus Ahrons, Jahve-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch *בְּיַיִת הַלְלוּ* hinzu; die Jahve-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind wahrsch. die Proselyten (in der AG *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder bloß *σεβόμενοι*¹⁾); jedenfalls sind diese (1 K. 8, 41. Jes. 56, 6) eingeschlossen, auch wenn Israel v. 9 die Laienschaft bedeuten sollte, denn der Begriff von *יִרְאַיִה* ragt über Israel hinaus. Daß der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie 33, 20 lautet: *unsere Hülfe und Schild ist Er*, läßt sich aus antiphonischem Gesang erklären; sofern aber der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erfleht, so läßt sich die hoffnungsgewisse Aussage *ihre Hülfe und Schild ist Er* mit Hitz. auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist die selbe Stimme, welche Israel getrost sein heißt und dem Volke mit *יְהוָה עִמָּה יִרְעָתִי* 20, 7) die wolgefällige Aufnahme des Opfers verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenktheils (*אִזְכָּרָה*) des Speisopfers (38, 1). Das an die Spitze gestellte *יְהוָה* besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die v. 14 hinzutretende besondere Segensverheißung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von Dt. 1, 11. Das verkürzte Fut. *יִסָּה* fassen wir getröstend, denn als Optativ stünde es hier zu vereinzelt. Trotz aller Bedrückung seitens der Heiden wird Gott sein Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

V. 15—18. Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung. Schöpfer Himmels und der Erde heißt hier J., weil sich danach der Werth und die Größe seines Segens bemißt. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist der Grundcharakter der nachflutlichen Geschichte. Der Thronsz Gottess ist im Himmel und die Verheißung, die für alle Menschheit an die Patriarchen ergeht, lautet nicht auf den Himmel, sondern auf Besitznahme der Erde (37, 22). Die Verheißung hat noch das Diesseits zur Schranke, wogegen im N. T. diese Schranke aufgehoben ist und die *κληρονομία* Himmel und Erde umfaßt. Die alttest. Beschränktheit spricht sich weiter v. 17 aus, wo *הַיָּמָה* wie 94, 17 das stille Land des Hades bed. Von einer Gott ohne Unterlaß preisenden himmlischen Ekklesia nicht bloß der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiß das A. T. nichts. Indes fehlte es nicht an Fingerzeigen nach oben, welche die nachexilische Gemeinde schon besser verstand als die

1) Die Benennung *φοβούμενοι* kommt jedoch nicht vor, wenn man nicht Act. 10, 2 hieher ziehen will, aber in lat. Inschriften bei Orelli-Hentzen Nr. 2523 und bei Auer in der Zeitschr. für kathol. Theol. 1852 S. 80 heißt der Proselyt (*religionis Judaicae*) *metuens*.

vorexilische. Jener dämmerte schon der neatest. Aufgang. Es kann deshalb befremden, hier den Ton von 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 angestimmt zu finden, obschon der Nachhall jener älteren Ps. hier nur die dunkle Folie des Bekenntnisses ist, welches die Gemeinde v. 18 von ihrer Unsterblichkeit ablegt. Die Gemeinde Jahve's als solche stirbt nicht. Daß sie auch, inwiefern sie in ihren jeweiligen Gliedern hinstirbt, nicht im Tode bleibt, konnte der Psalmist aus Jes. 26, 19. 25, 8 wissen. Der Schluß des Psalms aber zeigt, daß solche Weissagungen, die das Jenseits lichten, nur allmählich zu Bestandtheilen des Gemeindebewußtseins und, so zu sagen, zu Dogmen wurden.

PSALM CXVI.

Danklied eines dem Tode Entronnenen.

- 1 Lieb hab' ich, denn es höret Jahve
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
- 2 Denn er hat mir zugeneigt sein Ohr,
So will ich lebenslang anrufen.
- 3 Umringt hatten mich Todes-Stricke
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Drangsal und Jammer erfuhr ich.
- 4 Den Namen Jahve's rief ich da an:
O Jahve, errette meine Seele.
- 5 Huldvoll ist Jahve und gerecht,
Und unser Gott ein Erbarmender.
- 6 Ein Hüter der Einfältigen ist Jahve,
Ich war herabgekommen und er schaffte Heil mir.
- 7 Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahve thut wol an dir.
- 8 Ja du hast entledigt meine Seele von dem Tode,
Mein Auge von Thränen,
Meinen Fuß vom Sturze.
- 9 Ich werde wandeln vor Jahve
In den Landen der Lebendigen.
- 10 Ich glaube nun wenn ich sprechen muß:
„Ich bin gebeugt gar sehr“.
- 11 Ich habe gesagt in meinem Zagen:
„Alle Menschen sind Lügner“.
- 12 Wie kann ich erwidern Jahve
All seine Wohlthaten an mir?
- 13 Den Kelch des Heils will ich erheben
Und den Namen Jahve's ausrufen.
- 14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's angesichts seines ganzen Volkes.
- 15 Theuer ist in den Augen Jahve's
Das Hinsterben seiner Frommen.
- 16 Ja, Jahve, denn ich bin dein Knecht,
Bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast gelöst meine Fesseln.
- 17 Dir werd' ich opfern Dankesopfer
Und den Namen Jahve's ausrufen.

- 18 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
 Will's vor seinem ganzen Volke,
 19 In den Vorhöfen des Hauses Jahve's,
 Inmitten deiner, o Jerusalem!
 Halleluja.

Ein anderer anonym mit הללוייה schließender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefinnige Lied halbirt 116, 1—9. 10—19 und zwei Hallelujaps. daraus gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich וַיִּשְׁמַח ה' אֶקְרָא, welches das erste Mal rückwärts blickt, dann aber zu immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Späte Entstehungszeit bekundet sich nicht allein in stark aramäischer Färbung der mit allerlei Zierraten versehenen Sprachform, sondern auch in vielen Lehnstellen aus vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung.

V. 1—4. Nicht allein ist אֶחֱבֹהֵי כִי „ich liebe (habe es gern) daß“, wie ἀγαπῶ ὅτι Thucyd. VI, 36., wider den Sprachgebrauch, sondern der Ged. „ich liebe daß J. mich erhört“ ist auch platt und matt und unpassend zu der Fortsetzung in v. 2. Da v. 3. 4 aus 18, 5—17 geflossen, so ist אֶחֱבֹהֵי nach אֶרְחֶמֶה 18, 2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יהוה zum Obj. hat. Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbuns ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2., הֶאֱמַנְתִּי v. 10. Das *Pasek* hinter יִשְׁמַח will die Verflößung des Auslauts *ā* mit dem Anlaut *a* von אֶרְחֵי verhüten (vgl. 66, 18. 5, 2 bei Baer). In 1^b wehrt die Accentuation der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) durch das *Mugrasch*; das *i* von קִלִּי will also wol so wenig als Lev. 26, 42 der archaistische Bindelaut sein (Ew. §. 211^b), der D. hat die genitivische Wortfügung 28, 6 in permutative umgesetzt. Das 2. כִּי, dem 1. an die Seite tretend, setzt die Begründung rückblickend fort. „In meinen Tagen“ ist wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20 vgl. בְּחַיִּי 63, 5. 104, 33. 146, 2 = so lange ich lebe. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Statt חֲבִלִּי (שְׂאוֹל) dort heißt es hier מִצָּרִי *angustiae*, Plur. v. מִצָּר n. d. F. מִסָּב wie 118, 5. Thren. 1, 3 (Böttcher *de inferis* §. 423); Hades-Engen sind Todesgefahren denen kaum zu entrinnen. Die Futt. אֶמְצָא und אֶקְרָא besagen kraft des Zus. Mitvergangenheit. אָנָּה (näml. בְּקִשְׁתִּי d. i. in bittender Bed.) ist hier und außerdem noch 5 mal, wie die Masora bem., mit ה statt א geschrieben; es hat in der ersten Sylbe sein festes *Metheg*, wonach *anna* (wie בָּתִּים *battim*) zu sprechen ist, und nicht nur wegen des folg. יהוה = אֶרְחֵי (s. zu 3, 8), sondern allüberall betonte Ultima, denn auch da wo es (indem das *Metheg* sich in einen Diener verwandelt hat) mit zwei verschiedenen

Acc. versehen ist wie Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 gibt der zweite die Ton- sylbe an.¹ Statt nun zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. in lobpreisendem Bekenntnis der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat.

V. 5—9. Zu מִיָּנֹחַ und מִרְחֹם (רחום) gesellt sich hier wie 112, 4 צָרִיךְ, welches alles das in sich begreift, was Ex. 34, 6 f. von יְרַחֵם an Jahve über sich selbst aussagt. Seine Liebe ist bes. den Einfältigen (LXX τὰ νήπια vgl. Mt. 11, 25) zugewandt, welche seiner Obhut bedürfen und sich ihr überlassen; פְּתָאִים ist wie Spr. 9, 6 eine aus פְּתָאִים und פְּתָרִים gemengte Schreibung. Auch der D. hat in ohnmächtiger Bedürftigkeit diese Liebe erfahren; רָצִיחַ ist hier auf *ult.*, nicht wie 142, 7 auf *penult.* betont: die Betonung richtet sich nach noch unaufgehelltem phonetischen oder rhythmischen Gesetze (s. zu Iob 19, 17)²; יְחֻשִׁי is aufgelöste Hifilform, deren Gebrauch in jüngerer Sprachzeit vulgär wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie, nicht fremd ist 45, 18 vgl. 81, 6. 1 S. 17, 47. Jes. 52, 5. In v. 7 vernehmen wir die aus Ps. 42. 43. 103 bekannte Form des Selbstgesprächs. שׁוֹבֵי ist hier wie auch sonst zweimal *Mitra* (s. zu Jes. 51, 9). Der Plur. מְנוּחִים bed. volle Ruhe, wie sie nur in Gott gefunden wird, und das Suff. in der Anrede der Seele lautet wie 103, 3—5 *ajchi* für *ajich*. Das Perf. גָּמַל besagt Erfahrungsthatsächliches und wird v. 8 in rückblickenden Perf. begründet. In v. 8—9 hört man 56, 14 erweitert wieder, und nimmt man 27, 13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מִן־יְחֻשִׁי gehört noch entschiedener, als יְחֻשִׁי, unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Das *Hithpa.* אֶרְחֹלֶה bez. das freie und wolgemute Dahergehen und statt אֶרְץ הַחַיִּים 27, 13 heißt es hier אֶרְצוֹת הַחַיִּים: die Lande d. h. das weite Land der Lebendigen. Da ergeht er sich, ungehemmten Fußes und Blickes, angesichts Jahve's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode.

V. 10—14. Da אֶבְיָר בִּי nichts einführt was Glaubensgegenstand werden könnte, so steht הֵאֱמִינִי hier absolut: Glauben haben oder fassen, wie es Iob 24, 22. 29, 24 mit לֹא, ohne Glauben sein d. i. verzagen' bed. Aber wie nun weiter? LXX übers. ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, was der

1) Kimchi, die Bestimmung des Metheg verkennend, hält אָמֵן (אָמֵן) für *Milel*. Aber das palästinische und das babyl. Punctuationssystem stimmen hierin zusammen, daß das bittende אָמֵן (*Milra*), das fragende אָמֵן *Milel* ist (mit nur zwei Ausnahmen in unserem nach der paläst. Masora fixirten Texte, näml. 139, 7. Dt. 1, 28., wo das folg. Wort mit א anlaute), und diese Betonungen sind der Entstehung beider Partikeln gemäß. Daß die Punctuation da wo אָמֵן zwei Accente hat der richtigen Betonung nicht gewiß sei, insinuirt Pinsker, Einleit. S. XIII, dem paläst. System nur aus Unkenntnis des Sachverhalts.

2) Die Nationalgrammatiker geben keinen Aufschluß; de Balmis glaubt diese *Milra*-Formen: בְּלֹחֵי, בְּלֹחֵי u. dgl. für Infinitive halten zu müssen, constatirt aber zugleich die hier bestehende Verschiedenheit der Ansichten.

Ap. 2 Cor. 4, 13 verwendet, ohne daß wir deshalb mit Lth. *Ich glaube, Darumb rede ich* übers. müssen; כִּי bed. nicht *διό*. Indes ließe sich כִּי dem Sinne nach mit לִבִּי vertauschen, wenn mit Hgst. zu übers. wäre: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt“; aber diese Aussage fügt sich nicht in diesen Zus. und hat auch syntaktisch weder Hand noch Fuß. Eher ließe sich mit v. Hofmann zu 2 Cor. 4, 13 erklären: „Ich bin glaubensgewiß, denn ich werde von meiner Dankeschuld gegen Jahve zu reden haben, der mir zur Zeit, wo ich sehr darnieder gebeugt und auf keinen Menschen Verlaß war, ausgeholfen hat“, aber so sehr bei dieser Erklärung der syntaktisch-logische Parallelismus mit den Anfangsworten der ersten Hälfte כִּי יִשְׁמַע anspricht, so spricht doch dagegen die über das Mögliche hinausgehende Prägnanz des Sinnes, der den אֲדַבֵּר gegeben wird, und der dann nur lose Zus. der Parallelglieder. Auch der Erklärungsversuch Hitzigs *Ich vertraue, als daß* (כִּי wie Jer. 12, 1) *ich spräche: ich bin gebeugt sehr* d. h. „habe hinfort Vertrauen, so daß ich mich zu keiner Aeüßerung des Kleinmuts hinreißen lassen werde“ empfiehlt sich nicht, da 10^b klagende, aber deshalb noch nicht kleinstmütige Aussage der Wirklichkeit ist. Vorausgesetzt daß הִיאֲמִנִיתִי und אֲמַרְתִּי 11^a auf gleicher Zeitlinie stehen, scheint erkl. werden zu müssen: *Ich faßte Glauben, denn ich sprach* (mußte sprechen); aber אֲדַבֵּר, durch כִּי von הִיאֲמִנִיתִי abgesperrt, sträubt sich gegen mitvergangenheitliche Färbung. So wird also v. 10 das Ergebnis des bisher Erlebten enthalten: *Ich habe Glauben gefaßt und glaube hinfort, falls ich spreche* (zu sprechen habe, sprechen muß): *Ich bin tief gebeugt* (עָנִי wie 119, 67 vgl. عَنِ niedergebeugt s., insbes. in Gefangenschaft, wovon العُناة die Niedergebeugten). Dagegen gibt sich v. 11 als Rückblick. Er glaubt jetzt, denn des Vertrauens auf Menschen ist er gründlich entwöhnt: *Ich sagte in meinem Zagen* (aus 31, 23), der Folge meiner tiefen Niedergeschlagenheit: *alle Menschen sind Lügner* (πᾶς ἀνθρώπος ψεύστης Röm. 3, 4). Im Stiche gelassen von allen den Menschen, von denen er Beistand und Hülfe erwartete, erfuhr er die Wahrheit und Treue Gottes. Ueber diesen Ged. hinwegschreitend fragt er v. 12 wie er Gotte alle seine Wolthaten danken soll. מֶה ist adverb. Acc. für בְּמֶה wie Gen. 44, 16., und das Subst. הַנְּמוּל, an sich eine jüngere Bildung, hat obendrein das im Hebräischen sonst beispiellose chaldäische Pluralsuff. *ôhi*. Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13 mit einem von dem Passa (Mt. 26, 27), dem Erinnerungsmahle an die äg. Erlösung, entnommenen Bilde. Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das erlebte mannigfaltige und reiche Heil (וְשִׁעוּרֹת) emporgehoben und getrunken wird; קָרָא בְּשֵׁם ה' ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes. In v. 14 wird dieser Dank näher als שָׁלֵמִי bez., welche der D. nun entrichtet; mit den שְׁלָמִים verband sich ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Gottes. נָא (s. 115, 2) gibt in freier Verwendung dem Worte bei dem es steht lebhaftere Farbe. Weil es ihn treibt, frank und frei vor der ganzen

Gemeinde zu danken, steht נָא bei נִגְדִי, und נִגְדִי hat noch dazu das intentionelle *ah*.¹

V. 15—19. Aus dem Erlebten ergibt sich dem D. daß die Frommen Jahve's unter dessen besonderster Vorsehung stehen. Statt הַמְנוֹת wählt der solche Zierraten liebende D. die pathetische Form הַמְנוֹתָה und demzufolge statt der genit. Annexion (מִית) die Verbindung mit ל der Zugehörigkeit. Eig. sollte es נָפֶשׁ oder רֵם heißen wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* paßt auch auf הַמְנוֹתָה. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wolfeil, er läßt es nicht leicht dazu kommen, er läßt die Seinen sich nicht durch den Tod entreißen.² Hierauf fährt der D. bittend fort: *ānnāh Adonaj*; die Bitte selbst ist nicht in מְסִירָה enthalten — denn er ist ein bereits Geretteter und das Perf. als Precativ beschränkt sich auf solche im Tone des Ausrufs gesprochene Aussagen wie Iob 21, 16 — sondern bleibt unausgesprochen: sie liegt in diesem innigen *ānnāh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Der D. freut sich und ist stolz darauf, sich Gottes Knecht nennen zu dürfen; mit אֲמָתְךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86, 16). Ein Fem. עֲבָדָה bildet das Hebr. nicht, אִמָּה bed. die Magd, die nicht als solche auch عَبْدَة Sklavin ist. Zu פָּתַח tritt nach aram. aber auch im älteren Hebräisch (z. B. Iob 19, 3. Jes. 53, 11) vorkommender Weise statt des Acc. das Dativ-Obj. לְמוֹסְרִי (v. מוֹסֵרִים für das üblichere מוֹסֵרוֹת). Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun hier am Schlusse volltönender. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind eigentliche Gelübbedankopfer gemeint. In פְּרוֹדְכִי (wie 135, 9) haben wir am Suff. das altertümliche und aramäische *i* (vgl. v. 7) zum 3. Male. Mit אָנָה schmiegt sich der D. an Jahve, mit נִגְדִי-נָא an die Gemeinde, mit פְּרוֹדְכִי an die h. Stadt. Der Eine Ged., der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied aushallt, ist הַלְלִיכָה.

PSALM CXVII.

Einladung der Völker zum Eingang in das Reich Gottes.

- 1 Lobet Jahve, alle Völker,
Preiset ihn, all ihr Nationen!
- 2 Denn mächtig ist über uns seine Gnade
Und Jahve's Wahrheit währt ewig,
Halleluja.

1) Nach der Regel *Psalter*. 1873 zu u. St. tritt *Day. forte conj.* nur dann ein, wenn die auf *ah* endigende Sylbe mit Schebâ beginnt z. B. נִשְׁמְחָה-בּוֹ 66, 6. Dagegen נִגְדִי-נָא wie z. B. וְעִנְיָה-צָדִיק 45, 5.

2) Die apost. Constitutionen VI, 30 empfehlen die Anstimmung dieser und anderer Psalmworte beim Leichenbegängnis gläubig Entschlafener (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 9, 563).

Auf den in הללירי auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt, gerade in seiner Kleinheit eins der großartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 zum *locus classicus* für die gnadenrathschlußmäßige Theilnahme der Heiden an dem verheißungsgemäßen Heile Israels gestempelt.

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigentümliches: אֲמִים (aram. אַמִּיָּא, arab. ^{أمة} 1) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֲמִיָּא als Benennung ismaelitischer oder midianitischer Stämme. אֲמִיָּא sind wie 72, 11. 17 alle Völker ohne Unterschied, אֲמִיָּא alle Nationen ohne Ausnahme. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der Gnade Jahve's, welche über Israel sich gewaltig erweist d. h. durch ihre Intensität und Fülle menschliche Sünde und Schwachheit überreichlich deckend (גָּבַר wie 103, 11 vgl. ὑπερεπερίσσευσε Röm. 5, 20. ὑπερεπλήθυνσε 1 Tim. 1, 14), und aus dessen Wahrheit, vermöge welcher die Geschichte bis in die Ewigkeit hinein in Bewährung seiner Verheißungen aufgeht. Gnade und Wahrheit sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen.

PSALM CXVIII.

Festpsalm bei der Weihe des neuen Tempels.

(Beim Aufbruch)

- 1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.
- 2 Es möge sprechen Israel:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.
- 3 Es mögen sprechen die vom Hause Ahrons:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.
- 4 Es mögen sprechen die Jahve-Fürchtenden:
„Ja seine Gnade währet ewiglich“.

(Auf dem Wege)

- 5 Aus jener Beengnis rief ich Jah,
Es erwiderte mir auf weitem Raume Jah.
- 6 Jahve ist für mich — ich fürchte nicht,
Was können mir Menschen thun?

1) Für arabisches Sprachbewußtsein ist das Stammwort ^عأَم ^وvorgehen, so daß also ^عأَمَة die dem Vorgange Eines (des ^عأَم) folgende, durch ihn repräsentirte Gesamtheit (Gemeinde); anders ^عأَم, welches die Samlung *coetus* (v. ^علَم vgl. ^علَم III) bed., und ^عأَم, welches nach seinem Wurzelbegriff (zusammenfassen, verbinden, vgl. ^عأَمَة Kopfbinde) den Verband oder das Gemeinwesen bez.

- 7 Jahve ist für mich als meine Helferschaft,
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
8 Besser in Jahve sich zu bergen,
Als vertrauen auf Menschen.
9 Besser zu Jahve zu flüchten,
Als zu vertraun auf Fürsten.
10 Mögen alle Heiden mich umringen —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
11 Mögen sie mich umringen um und um —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
12 Mögen sie umgeben mich wie Bienen —
Sie erlöschen wie Dornenistfeuer,
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
13 Du gabst mir zwar den Stoß zum Falle,
Aber Jahve hat mir geholfen.
14 Mein Stolz und Loblied ist Jah,
Und er ward mir zum Heile.
15 Ruf des Jauchzens und Heiles schallt in der Gerechten Hütten:
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
16 Die Rechte Jahve's ist hoch erhaben,
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
17 Nicht sterben, nein leben werd' ich
Und erzählen die Thaten Jah's.
18 Hart gezüchtigt hat mich Jah,
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

(Beim Eingang)

- 19 Oeffnet mir der Gerechtigkeit Thore,
Daß ich eingehe in sie, danke Jah!

(Die den Festzug Empfangenden)

- 20 Das ist das Thor Jahve's,
Gerechte dürfen dahinein gehn.
21 Ich danke dir, daß du mich erhört hast
Und wardst mir zum Heile.
22 Der Stein, den verschmäht die Bauleute,
Ist geworden zum Eck- und Hauptstein.
23 Von Jahve ist das geschehen,
Wunderbar ists in unsern Augen.
24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht hat,
Laßt uns frohlocken und uns freuen seiner!
25 O Jahve, schaffe Heil doch,
O Jahve, gib Gedeihn doch!!
26 Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahve's,
Wir segnen euch vom Hause Jahve's.
27 Jahve ist Gott und hat uns Licht gespendet —
Bindet das Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

- 28 Mein Gott bist du, so will ich dir danken,
Meine Gottheit, ich will dich erhöhen.

(Alle zusammen)

- 29 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.

Was der Schluß des Ps. 117 von Gottes Wahrheit sagt, daß sie ewig währe,
sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlußps.

des mit Ps. 113 beginnenden *Hallel*, das dritte *Hodu* (s. zu Ps. 105) — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das „ihm aus solchen Nöthen geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können“. Mit der Auslegung dieses seines edelsten Kleinods, seines Schutzes und Schatzes beschäftigte er sich in der Einsamkeit seines Patmos.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Hupf. verschwemmt auch hier alles in vage Allgemeinheit, aber die nachexilische Gesch. bietet, ohne daß wir mit de Wette Hitz. in die Maccabäerzeit herabzugehen brauchen drei mögliche Anlässe: 1) die erste Laubenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Ezr. 3, 1—4 (zu unterscheiden von einer späteren genau gesetzlichen und großartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Ezr. 3, 8 ff. So Hgst. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darius Ezr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehungen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht besonders, daß zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal und am 7. Tage siebenmal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hieß **רושענא רבא** und nicht bloß die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluß der Myrten), die an den Palmzweig (Lulab) gebunden sind, hießen **רושענא** (aram. **רושעני**).¹ Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, daß die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: *Und es legten die Bauleute den Grund des Tempels Jahve's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit Cymbeln, zu preisen Jahve nach Anleitung Davids des Königs Israels, und sie stimmten an* **בְּהַלֵּל וּבְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חָסֵדוֹ** *und alles Volk erhob grosses Jauchzen* **לַיהוָה בְּהַלֵּל** *darob dass ge-* **עַל־יִשְׂרָאֵל** *gründet das Haus Jahve's.* Aber beide Herleitungen des Ps. haben dies gegen sich, daß v. 19 u. 20 das schon fertige Tempelgebäude voraussetzen; dagegen sprechen für die dritte die unverkennbaren Hindeutungen auf die Erlebnisse beim Tempelbau: die Intriguen der Samaritaner, die Feindseligkeit der Nachbarvölker und die Launenhaftigkeit der persischen Könige. Bei dieser Bez. des Ps. auf die nachexilische Tempelweihe machen nun auch v. 19. 20 keine Schwierigkeit; v. 22 begreift sich besser als angesichts des nun emporgestiegenen Tempelgebäudes denn als angesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgedeutete **עַד־קִרְיַת הַמִּזְבֵּחַ** v. 27 tritt in das Licht von Ezr. 6, 17.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opferthieren nach dem Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen und v. 29 Schlußgesang aller. Diese antiphonische Anlage wird schon von Talmud (*Pesachim* 119^a) und Midrasch erkannt. Der ganze Ps. hat auch übrigens eine eigentümliche Formung. Er ist den Maschalpsalmen ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe; ein Gedanke fügt sich an den andern wie Zweig an Zweig, Blume an Blume.

1) s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosianna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

V.1—18. Der Hodu-Ruf ergeht erst an Alle und Jeden, dann werden die gesamte Laienschaft Israels und die Priesterschaft, zuletzt (wie es scheint) die den Offenbarungsgott fürchtende Proselytenschaft (s. zu 115, 9—11) dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; denn כִּי לְיוֹלָם חֲסִדִּי ist die erforderte Hypophone. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie Ein Mann die ewig gnadenreiche Freundlichkeit Gottes zu preisen. קָרָאֲרִי, dessen ״, von den Alten ungemein weich gesprochen, nach קָרָאֲרִי leicht unhörbar werden könnte, hat wie 18^a (vgl. 94, 12) Nachdrucks-Dagesch und הִמְצִיר hat bei צִיר den orthophonischen Strich (das sogen. מַקֵּל), welches auf die richtige Tonsylbe des mit *Dechi* versehenen Worts hinweist¹; der Artikel deutet auf eine bestimmte Drangsal hin, näml. des Exils. Statt צִנְנִי ist hier צָנְנִי vocalisirt, was auch sonst nicht allein bei trennenden, sondern auch (obwol inconsequent) bei verbindenden Acc. vorkommt.² Die Constr. ist prägnant (wie 22, 22. 28. 1. 74, 7. 2 S. 18, 19. Ezr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1): er erhörte mich, indem er mich auf freien Raum versetzte (18, 20). Beide Zeilen enden auf קָרָא, indes wird statt קָרָא בְּמִרְהָבָה von der Masora (s. Baers zwei Psalter-Ausgaben zu d. St.) die LA בְּמִרְהָבָה bezeugt; sie hat schon im Talmud (*Pesachim* 117^a) ihre Vertreter und bed., indem יָהּ den höchsten Steigerungsgrad ausdrückt, die schrankenlose Weite, wie מִאֲפֻלְיָה Jer. 2, 31 das tiefste Dunkel. Schon LXX scheint מִרְהָבָה so als Ein Wort gelesen zu haben (εἰς πλατυσμόν, S. εἰς εὐρυχωρίαν), Trg. und Hier. aber übers. wie wir, es ist doch wirklich unwahrscheinlich, daß in einem-unddemselben Verse der Gottesname nicht in gleicher Potenz gebraucht sein sollte. In v. 6 klingt Ps. 56 (v. 10.; 5. 12) wieder und in v. 7 liegt Ps. 54 (v. 6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher, als hier, daß J. mit dem בָּ von בְּצִוְרִי nicht als *unus e multis* bez. sein soll, sondern als ein Helfer, der die größte Menge von Helfern aufwiegt. Diesen hülffreichen Beistand Jahve's gegenüber den Befeindungen der Samaritaner und Satrapen hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's erfahren und zugleich gelernt, was v. 7. 8 (vgl. 146, 3) aussprechen, daß Vertrauen auf J. (wofür בָּ חֶסֶד das eig. Wort ist) sich bewährt, Vertrauen auf Menschen dagegen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter Pseudosmerdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter Cambyzes verdächtige Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es wieder frei: J. bewies, daß er Weltereignisse und Menschenherzen zu Gunsten seines Volkes lenke, so daß seinem Volke daraus die v. 10

1) s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm. und p. 21 Ende der 1. Anm.

2) Hitz. zu Spr. 8, 22 betrachtet die Vocalisation קָנְנִי als durch *Dechi* veranlaßt, und zwar hat קָנְנִי an u. St. *Tarcha* und 1 S. 28, 15 *Munach*; aber es ist an u. St., wenn man nach der Masora בְּמִרְהָבָה als Ein Wort liest, קָנְנִי vielmehr mit *Mugrasch* zu accentuiren, und 1 S. 28, 15 findet sich neben קָנְנִי die LA קָנְנִי (z. B. in *Bibl. Bomberg*. 1521). Indes zeigen צִרְפָּנִי 17, 3 und הָרָנִי Job 30, 19 (nach Kimchi's *Michlol* 30^a) bei *Mercha*, daß die Vocalisation bei verbindenden wie bei trennenden Accenten zwischen *á* und *ā* schwankt, obwol *ā* eig. nur bei trennenden Acc. berechtigt ist und קָנְנִי auch wirklich nur in *p.* vorkommt.

ausgesprochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. Die perfektisch ausgedrückten Sätze 10^a 11^a 12^a sind von wirklich Geschehenem gemeint. כְּלִי-חַיִּים bed. wie 117, 1 Heiden aller Art. חַיִּים (im Aram. u. Arab. mit ח) heißen sowol Bienen als Wespen, die bes. zur Erntezeit sich lästig machen. Das Suff. von אֲמִילִים (v. מִיל = מָלַל abhauen, zerhauen) lautet wie 74, 8 *ām* stat *ēm*, was durchaus nicht bloß in Pausa, sondern auch bei conjunctiven Acc. vorkommt, während das Perf. keine Vertauschung des Bindelauts *a* mit *ē* zuläßt (s. zu Jes. 8, 11); jedoch ist hier die pausale LA אֲמִילִים wie יִחִיתֶן Hab. 2, 17 verbürgter (s. Ges. Lehrgeb. S. 177), welche Norzi Heidenh. Baer aufgenommen haben. כִּי ist das begründende und dann geradezu bestätigende und versichernde 128, 2, 4., welches hier nach vorausgeg. הִנֵּנִי ebenso verwendet und gestellt ist wie 1 S. 14, 44 im Schwure; überhaupt hat כִּי, wie Redslob nachgewiesen, nicht urspr. relative, sondern positive (setzende) Bed., indem כ ebensowol Deutelaut ist, wie ה, ז, ש, ת (vgl. *ἐκεῖ, ἐκεῖνος, κείνος, ecce, hic, illic* mit dor. *τηνέ, τήνος*). Der Begriff des ringsum Umringens ist 11^a durch Zusammenstellung zweier Formen des gleichen Zeitworts (Ges. §. 67 Anm. 10) gesteigert, wie Hos. 4, 18. Hab. 1, 5. Zef. 2, 1 u. ö. Das Bild von den Bienen ist aus Dt. 1, 44. Das Perf. הָעֵיבָה (vgl. Jes. 43, 17) besagt die sofort und unversehens geschehene Vertilgung; das *Pu.* deutet auf die über sie kommende Strafmacht: sie sind ausgelöscht worden *extincti sunt* wie Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammenhaucht als sie aufgeflackert ist (58, 10). Dieses göttliche Eingreifen schließt aber das siegreiche Eingreifen und jedenfalls das siegreiche Bewußtsein der Gemeinde nicht aus, welches hier 12^b zum drittmaligen Ausdruck kommt. In v. 13 richtet sich die Anrede Israels an die feindliche Weltmacht, wie der Gegens. zeigt. Sie stieß, ja stieß zwar (*inf. intens.*) Israel daß es stürze (לִנְפֹל, s. über die Punktation zu 40, 15), aber Jahve's Hülfe ließ es nicht dahin kommen. Darum erneut sich in Israels Herz und Mund das Lied am Schilfmeer; v. 14 ist (wie Jes. 12, 2) aus Ex. 15, 2., עָנִי (in HSS auch עָנִי geschrieben) ist Nebenform von עָנִי (Ew. §. 255^a) und bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich verbindende hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck, den Ruhm; über יִמְרָה s. zu 16, 6. Wie damals, ist Jubel- und Heiles- (d. i. Rettungs- und Sieges-) Ruf in Gerechter Hütten: die Rechte Jahve's — singt man da — עֲשֵׂה חַיִּל (Num. 24, 18) übet Tapferkeit, erweist sich thatkräftig, gewinnt (behauptet) den Sieg. רוּמָה ist *Mitra* und also nicht Finitum, sondern Part. entw. des *Kal* v. רָמַם = רָוַם (wie שׁוּמַם v. שָׁמַם) oder, da es jenes imaginären רָמַם nicht bedarf, Part. des *Pil.* mit abgeworfenem מ wie לִצָּץ Spötter Hos. 7, 5 und שׁוֹבֵב (neben שׁוֹבֵב) abwendig, abtrünnig — eine in Klang und Bed. (v. רוּמַם in die Höhe streben Hos. 11, 7. Ew. §. 120^d) vollere Form für *ramāh* Ex. 14, 8 (vgl. *rāmāh* Jes. 26, 11). Nicht eigener Kraft gilt der Siegesjubil Israel, sondern der Thatkraft der Rechten Jahve's. An den Rand des Abgrunds gekommen ist Israel seiner Unsterblichkeit durch Ihn von neuem gewiß geworden. Gott hat es zwar recht hart gezüchtigt (יִסְרִי mit Suff. *anni*

wie Gen. 30, 6.; über das orthophonische *Dagesch* des הָ s. zu v. 5), aber doch mit Maßen (Jes. 27, 7f.). Er hat es nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die großen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jahve's ist der Tempelweihfestzug oben an der Umfassungsmauer des Tempels angelangt.

V. 19—29. Gerechtigkeits-Thore heißen die Tempelthore, weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmäßigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעַר, dann von einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צְדִיקִים sein, nur Conformität mit dem göttlichen Liebeswillen gibt das Anrecht. Ueber die Formung des Folgesatzes 19^b s. Ew. §. 347^b. In dem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafzustande entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen Vieler von den greisen Priestern, Leviten und Stammhäuptern, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Ezr. 3, 12f.), es war die Kummerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmütig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Misverhältnis ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergeßlich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel. Und auch weiterhin thürmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein großer Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel befähigt, den Gipfel- und Schlußstein (הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Zujauchzens geweiht wird Zach. 4, 7. Auf jene mismutige Misachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Ezr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Man übers. ראש פֶּנֶה gewöhnlich 'Eckstein'. So z. B. auch Hupf. Aber der Eckstein heißt הָאֶבֶן הַפְּנִיָּה wie Sach. 4, 7 הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה der den Giebel bildende Stein, der Giebelstein, welcher den Bau oben abschließt. Demzufolge scheint ראש פנה den Stein zu bez., der nicht unten, sondern oben die Ecke bildet, den Eckstein des Giebels (welches deutsche Wort mit κεφαλή wurzelverwandt ist), griech. des ἀκρωτηρίσιον (*fastigium*). So erkl. Ehrh: „der zuoberst befindliche Zinnenstein.“ Aber die Tradition ist dagegen. Denn ἀκρογωνιαίος, was hier Symm. statt εἰς κεφαλὴν γωνίας der LXX hat, bed. auch 1 P. 2, 6—8. Eph. 2, 20 den Stein der das Haupt der Ecke d. h. der vor andern die Ecke oder der die äußerste scharfe Kante des Gebäudes bildet. So verstehen wir den Ausdruck auch hier, da פֶּנֶה überall sonst (vgl. Jes. 28, 16 mit Jer. 51, 26. Iob 38, 6) nicht auf den oberen Theil des Baues, sondern auf den unteren hinweist. Mit אֶבֶן, welches der dabei stehende Attri-

butivsatz determinirt, ist, wie der Gegensatz fordert, ein bestimmter Stein unter den Bausteinen des Tempels gemeint: dieser Stein, den die Bauleute wie überh. das ihnen vorliegende Baumaterial gering-schätzig ansah, ist zum „Ecken-Haupt“ geworden d. i. bildet nun den Scheitel des rechten Winkels an den vier Seiten des quadratischen Baues, das stättliche Gebäude schützend und stützend — ein Bild der Macht und Hoheit, zu welcher das nun wieder um den Tempel als seinen nationalen Mittelpunkt gescharte Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmitten der Völkerwelt gelangt ist. Bei dieser nur mittelbaren Bez. der Aussage auf Israel entgehen wir der bei unmittelbarer Bez. auf das von den Heiden verschmähte Volk in Verlegenheit setzenden Frage, wie die Heiden הַבְּלִיִּים heißen können. Kurtz antwortet: „Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, näml. dem babyl. Thurme der Weltmacht und Weltherlichkeit, hat sie Israel nicht brauchen können und wollen.“ und besser ein Anderer¹: „Die Bauleute sind die Chaldäer, welche indem sie Israel wegführten ihrer Eroberungssucht folgten, ohne zu wissen, daß die Weggeführten das Volk des Heils und sie selbst nur die Werkzeuge eines ihnen von unsichtbarer Hand vorgezeichneten Bauplans seien“ — diese Gedanken sind ganz schön an sich, beruhen aber auf einer biblisch unbelegbaren Verknüpfung bildlicher Vorstellungen. Ferner: Ist Israels eigne Misachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden neuen Zeit gemeint, so erklärts sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Aussage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10 f. Act. 4, 11 (ὁφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf den anderen David (nicht wie das Trg. deutet auf den Sohn Isaïs) vermittelt ist, sehen wir aus 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33., näml. durch Jes. 28, 16., wo Jahve spricht: *Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.* Im Lichte dieser messianischen Weiss. Jesaia's gewinnt v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt oder nach Joh. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12 f. noch genauer daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfenen, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist. In der Freude der Gemeinde über den nach drei Tagen des Begräbnisses erstandenen Tempel des Leibes Christi kam also die Freude zur Vollendung, welche hier vorbildlich sich in den Worten ausspricht: „Von bei J. d. i. durch die ihm

1) In dem Aufsatz: Die göttliche Berechtigung der typischen Schriftauslegung und ihre Beschränkung, nachgewiesen an Vers 22 u. 23. des 118. Ps., in der Erlanger Zeitschr. 1872 S. 308 ff. Der Verf. entnimmt unserem Ps. die Regel daß die typische Erklärung da an ihrem Orte ist, wo ein Gesetz zu Tage tritt, nach welchem das Reich Gottes sich entwickelt.

beiwohnende Macht ist dies geschehen, wunderbar ist geworden (hinausgeführt) in unsern Augen“; die Form נִפְלְאָה (verschieden von der Participialform נִפְלְאָה Dt. 30, 11) für נִפְלְאָה, Grundform *nifla'at* (mit paragogischem *ah* 1 S. 1, 27) ist gleicher Art wie קָרָא (s. zu Jes. 7, 14) und הִבָּא Gen. 30, 11., vgl. הָלַךְ, הָרָץ, הָגִלָה. Man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 19 f. Jes. 26, 1 f. Der Gott Israels hat der Geschichte diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.¹ Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen: אָנָּה (sechsmal אָנָּה) ist wie überall (s. zu 116, 4) *Milra*. הוֹשִׁיעָה hat *Munach* auf penult. nach regelmäßiger Betonung und zieht das folg. אָ mittelst *Dag. forte conj.* an sich, הִצְלִיחָה dagegen ist nach der Masora und andern alten Zeugnissen *Milra* und אָ undagesirt, ohne daß Norzi einen Grund für diese verschiedene Betonung anzugeben weiß. Nach dieser Gebetslosung des Dankfestes segnen in v. 26 die Empfangenden die Kommenden (הִבָּא mit *Dechi*) im Namen Jahve's d. i. heißen sie in dessen Namen willkommen; ה' מִבֵּית ה' ist wie מִמְקוֹר יִשְׂרָאֵל 68, 27 s. v. a. ihr die ihr seinem Hause und der um dasselbe gescharten Gemeinde angehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das Ὡσαννά ein *God save the king* (s. zu 20, 10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm εὐλογητός ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21, 9. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüßen. Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Leviten- und Priesterschaft oben auf dem Tempelberge, welche so die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opferthiere, welche sie mitbrachte, werden Ezr. 6, 17 aufgezählt. Auf Grund dessen, daß J. sich als אָ den schlechthin Mächtigen erwiesen dadurch daß er seinem Volke Licht gewährt hat, näml. der Gnade, der Freiheit, der Freude, ergeht dann der Aufruf אָסִרֵי יוֹגֵי. Die LXX übers.: συστήσασθε ἑορτήν ἐν τοῖς πνυάξουσιν, was vom Ps. Rom. wiedergegeben wird: *constituite diem solemnem in confrequentationibus*, wie auch Eus. Theod. u. Chrys. (obwol dieser schwankend) erkl., vom Ps. Gall. dagegen: *in condensis*, wie auch Apollinaris und Hier. (*in frondosis*) es verstehen. So sehr aber die letzterer Erkl. folgende Uebers. Luthers *Schmücket das Fest mit Meigen* (Maien), *bis an die hörner des Allars* unserem deutschen Geschmacke zusagt, so ist sie doch unhaltbar; denn אָסִר kann nicht bed. mit Festons u. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu יוֹגֵי passen.² So übers. also diesmal Ambr. Lobwasser verhältnismäßig richtiger, obgleich geschmacklos: Der Herr ist groß und

1) Der Vers Αὐτὴ ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κτλ. war nach Chrysostomos eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.

2) Symmachus hat das gefühlt, denn statt συστήσασθε ἑορτήν ἐν τοῖς πνυάξουσιν (*in condensis*) der LXX übers. er mit Umstellung der Begriffe συνδήσατε ἐν πανηγύρεσι πνυάσματα. Chrys. erklärt das: στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ, denn Montfaucon, der dies für die Uebers. der *Sexta* hält, ist im Irrtum (s. Field).

stark von Kräften, Der uns erleuchtet alle klar, *Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar.* Aehnlich übers. auch Hitz. u. A. Im herodianischen Tempel waren allerdings an der Nordseite des Brandopferaltars kupferne Ringe angebracht, um da die Opferthiere anzubinden. Aber an die Hörner, diese allerheiligsten Bestandtheile des hochheiligen Altars? Und kann יָרֵאֵר an etwas anbinden bed.?¹ Hgst. v. Lg. lassen wenigstens das יָרֵאֵר הַמִּזְבֵּחַ außer Bez. zu dieser Vorsichtsmaßregel, indem sie erklären: bis es (das Festopferthier) die Hörner des Altars hinaufgehoben und geopfert wird. Aber dann ließe sich יָרֵאֵר statt יָרֵאֵר erwarten, wie in der arab. *constr. praegnans*

أسره الى الملك er fesselte (und brachte) ihn zum König. Man bedarf keiner Ergänzung: יָרֵאֵר bed. allerdings die Festopferthiere, dieser aber war eine so große Zahl (nach Ezr. a. a. O.: 712), daß der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wurde und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hatte. Richtig Ainsworth (1627); *unto the hornes, that is, all the Court over, untill you come even to the hornes of the altar, intending hereby many sacrifices or boughs.* Der Sinn der Aufforderung ist also: bringt eure Hekatomben her und setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.² Die Worte „bis an die Hörner des Altars“ haben den Hauptton. In v. 28 (vgl. Ex. 15, 2) antwortet der Festzug gemäß dem Charakter des Festes, und hierauf schließt der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstim-migen *Hodu.*

PSALM CXIX.

Zweiundzwanzigfache Spruchsnur eines um seines Glaubens willen Verfolgten.

Alef.

- 1 All Heil denen deren Wege unsträflich,
Die einhergehn im Gesetze Jahve's!
- 2 All Heil denen die seine Zeugnisse wahrnehmen,
Die mit ganzem Herzen sich sein befeßen,
- 3 Auch nicht verüben Ungerechtigkeit —
Auf seinen Wegen gehen sie einher.
- 4 Anbefohlen hast Du deine Ordnungen,
Sie zu beobachten ernstlich.
- 5 Ach daß doch meine Wege gerichtet wären
Zu beobachten deine Satzungen!

1) *Nulla unquam victima* — sagt Marperger in seinem gelehrten Buche *de agno ad arae cornua alligando* 1730 — *ad arae cornua ab Israelitis fuit alligata.* Daraus daß dies nur auf das typische Opfer Isaaks und das antitypische Jesu Christi passe folgert er die Beziehung der Psalmworte auf letzteres.

2) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* aller מוצרים.

- 6 Alsdann werd' ich nicht zuschanden werden,
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
7 Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
8 An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Mögst du mich nur nicht gar verlassen.

Beth.

- 9 Bestehn in reinem Wandel -- wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
10 Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
Laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 Bewart halt ich im Herzen deine Aussage,
Auf daß ich nicht sündige an dir.
12 Benedeiet sei'st du, Jahve,
Lehre mich deine Satzungen.
13 Bericht thu' ich mit meinen Lippen
Von allen Rechten deines Mundes.
14 Bei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,
Wie über irgend ein Besitztum.
15 Bei deinen Ordnungen soll mein Sinnen weilen
Und mein Blick bei deinen Pfaden.
16 Bei deinen Satzungen sei meine Lieblingslust,
Nicht will ich vergessen deines Wortes.

Gimel.

- 17 Gütig zeig dich deinem Knechte, daß ich lebe,
So will ich beobachten dein Wort.
18 Gib offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
19 Gast bin ich auf dieser Erde,
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
20 Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht
Nach deinen Rechten allezeit.
21 Gedrohet hast du den Uebermütigen,
Verflucht sind die von deinen Geboten abirren.
22 Gehöhn und Schimpf ziehe hinweg von mir,
Denn deine Zeugnisse beacht' ich.
23 Gleichviel ob Fürsten sitzen, sich wider mich bereden:
Dein Knecht sinnt über deine Satzungen.
24 Gleichwol sind deine Zeugnisse mein Ergötzen,
Die Leute meines Rathes.

Daleth.

- 25 Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Darlegt' ich meine Wege und du erwidertest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
27 Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
So will ich sinnen über deine Wunder.
28 Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
30 Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.
31 Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahve, mache mich nicht zuschanden.

- 32 Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

He.

- 33 Handleite mich, Jahve, den Weg deiner Satzungen,
Daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
34 Hellen Verstand gib mir, daß ich ware dein Gesetz
Und es beobachte mit ganzem Herzen.
35 Einführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
Denn an dem hab' ich Lust.
36 Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zeugnissen,
Und nicht zum Eigennutz.
37 Halte ab meine Augen zu sehn auf Eitles,
Kraft deiner Wege belebe mich.
38 Heiße sich erfüllen deinem Knechte deine Zusage,
Als welche wirkt daß man dich fürchte.
39 Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir grauet,
Denn deine Rechte sind gut.
40 Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
Kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

Vav.

- 41 Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahve,
Dein Heil gemäß deiner Zusage,
42 Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe nicht meinem Munde das Wort der Wahrheit gänzlich,
Denn auf deine Rechte harr' ich.
44 Und ich möchte beobachten dein Gesetz beständig,
Auf immer und ewig,
45 Und möchte einhergehn auf weitem Raum,
Denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
46 Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,
Und werde nicht zuschanden werden.
47 Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
Die ich lieb gewonnen,
48 Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten [die ich lieb gewonnen],
Und über deine Satzungen sinn.

Sain.

- 49 Sei eingedenk' des Worts an deinen Knecht
Darob daß du mich hoffen heißest.
50 Sei dies mein Trost in meinem Elend,
Daß dein Wort mich neubelebt hat.
51 Spottsüchtig sind Uebermüt'ge mir begegnet —
Von deinem Gesetze bin ich nicht abgewichen.
52 So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahve,
Da tröstete ich mich.
53 Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
Die dein Gesetz verlassen.
54 Süße Lieder sind mir deine Satzungen
Im Hause meiner Pilgrimschaft.
55 Spät in der Nacht deines Namens, Jahve, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Gesetze.
56 So ist beschieden mir:
Daß ich deine Ordnungen ware.

Heth.

- 57 Herr! mein Theil bist du,
Ich gedenke zu beobachten deine Worte.
58 Herzinniglich seh' ich dich an:
Sei hold mir nach deiner Zusage.
59 Hin und her bedenkend meine Wege
Kehrt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60 Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an
Zu beobachten deine Gebote.
61 Herum sind um mich Frevler-Stricke —
Dein Gesetz vergess' ich nicht.
62 Halbnachts steh' ich auf zu danken dir
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
63 Hinzu zu allen die dich fürchten gesell' ich mich,
Und zu denen die deine Ordnungen beobachten.
64 Herr! deiner Gnade ist voll die Erde,
Deine Satzungen lehre mich.

Teth.

- 65 Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,
Jahve, nach deinem Worte.
66 Oaktvolles Urtheil und Erkenntnis lehre mich,
Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden hatte,
Und nun beobachte ich deine Aussage.
68 Traut bist du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Trug brauen wider mich Uebermütige —
Ich ware mit ganzem Herzen deine Ordnungen.
70 Thalgig wie Schmeer ist ihr Herz —
Ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71 Thagsam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
Damit ich lerne deine Satzungen.
72 Tausende Goldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
Als das Gesetz deines Mundes.

Jod.

- 73 Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —
Mach mich verständig, daß ich lerne deine Gebote.
74 Indem die dich fürchten mich sehen, mögen sie sich freuen,
Denn auf dein Wort harre ich.
75 Ich weiß, Jahve, daß Gerechtigkeit deine Gerichte
Und daß in Treue du mich gedemütigt.
76 Innewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröstung,
Nach deiner Verheißung an deinen Knecht.
77 Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 In Schande müssen's Uebermütige büßen, daß sie mich niedergelogen —
Ich, ich sinne über deine Ordnungen.
79 In Gemeinschaft mit mir mögen treten die dich fürchten
Und die deine Zeugnisse kennen.
80 Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
Auf daß ich nicht zuschanden werde.

Kaf.

- 81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.

- 82 Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
- 83 Keineswegs, wenn schon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
Vergesse ich deiner Satzungen.
- 84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
- 85 Klaffende Gruben haben Uebermütige mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze.
- 86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wär';
Lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir!
- 87 Traum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
- 88 Kraft deiner Gnade belebe mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugnis deines Mundes.

Lamed.

- 89 Lebensbeständig auf ewig, Jahve,
Hat dein Wort seinen Stand im Himmel.
- 90 Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
Du hast die Erde aufgestellt und sie bestehet.
- 91 Leistend Folge deinen Entscheidungen stehn sie noch heute,
Denn alle Wesen sind deine Knechte.
- 92 Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär' ich vergangen in meinem Elend.
- 93 Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du mich neubelebt.
- 94 Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
Deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
- 95 Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
- 96 Soos alles Vollkommen ist, wie ich gesehen, Hinfall;
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Mem.

- 97 Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
- 98 Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
Denn auf ewig sind sie mein Theil.
- 99 Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
Denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
- 100 Mehr als Alte bin ich verständig,
Denn deine Ordnungen beacht' ich.
- 101 Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füße,
Auf daß ich halte dein Wort.
- 102 Misachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
Denn du hast mich unterwiesen.
- 103 Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
Mehr als Honig meinem Munde!
- 104 Mittelst deiner Ordnungen gewinn' ich Einsicht,
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Nun.

- 105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
Und Licht meinem Steige.
- 106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
- 107 Nieder gebeugt bin ich gar sehr —
Jahve, belebe mich nach deinem Wort!

- 108 Nimm huldvoll auf, Jahve, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immer ist meine Seele in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
110 Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch irr' ich von deinen Ordnungen nicht ab;
111 Nimm in Besitz auf ewig deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Samech.

- 113 Seitwärts Hinkende hass' ich,
Und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will waren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,
Und laß mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
Und schau'n will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Werth sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Erden-Frevler schaffst du weg als Schlacken,
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,
Und vor deinen Rechten fürcht' ich mich.

Ajin (Een).

- 121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermütige.
123 Es schwachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gib mir Verstand,
Daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Jahve ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut alle deine Anordnungen,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Phe (Pe).

- 129 Fernab von Alltäglichem sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt sie meine Seele war.
130 Falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
131 Fassungsbegierig that ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten verlang' ich.
132 Füge dich zu mir und begnade mich,
Wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133 Festige meine Schritte durch dein Geheiß,
Und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.

- 134 Frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
135 Freudig lichte dein Antlitz deinem Knechte,
Und lehre mich deine Satzungen.
136 Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob daß man nicht beobachtet dein Gesetz.

Zade.

- 137 Du eigen ist dir Gerechtigkeit, Jahve,
Und gerade sind deine Gerichte.
138 Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtgemäßheit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Vernichtung droht mir mein Eifern,
Denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
Und dein Knecht hat sie lieb.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess' ich nicht.
142 Du ewgen Zeiten ist deine Gerechtigkeit Rechtgemäßheit
Und dein Gesetz Wahrheit.
143 Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Du ewgen Zeiten sind deine Zeugnisse Rechtgemäßheit,
Gib mir Verständnis, daß ich lebe.

Kof.

- 145 Kraft ganzen Herzens rufe ich — erwidre mir;
Jahve, deine Satzungen will ich waren!
146 Komm mir zu Hülfe, wenn ich zu dir rufe,
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147 Kaum daß der Morgen graute, fleht' ich schon;
Auf dein Wort harrete ich.
148 Keine Nachtwache beginnt, der meine Augen nicht zuvorkämen,
Zu sinnen über deine Aussage.
149 Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade,
Jahve, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150 Kommen heran Schandbarem Nachjagende,
Die von deinem Gesetze sich entfernen:
151 Kommst um so näher du, o Jahve,
Und all deine Gebote erwahren sich.
152 Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,
Daß du für ewig sie gegründet.

Resch.

- 153 Reiß heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
154 Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäß belebe mich.
155 Ruchlosen ist fernerückt das Heil,
Denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht.
156 Reich ist dein Erbarmen, Jahve,
Nach deinen Rechten belebe mich.
157 Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger,
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
158 Richtete ich auf Treubruchige den Blick, so graute mir,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten,
159 Rücksicht nimm daß ich deine Ordnungen liebe,
Jahve, nach deiner Gnade belebe mich.

160 Rechn' ich nach, ist deines Wortes Summe Wahrheit,
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Sin, Schin.

161 Schuldlos verfolgen Fürsten mich.
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz.
162 Schwelgend in Freude bin ich über deine Aussage,
Wie einer der große Beute findet.
163 Scheinglauben hass' ich und habe davor Abscheu,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
164 Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
165 Schatz des Friedens besitzen die Liebhaber deines Gesetzes,
Und an nichts kommen sie zu Falle.
166 Schauend in Hoffnung auf dein Heil, Jahve,
Ueb' ich aus deine Gebote.
167 Scheu hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und liebgewonnen hab' ich sie sehr.
168 Scheu halt ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir gegenwärtig.

Thav (Tav).

169 Chronauf zu dir, Jahve, nahe mein Hülfeschrei,
Nach deinem Worte gib mir Verständnis.
170 Chronauf zu dir komme mein Flehen,
Nach deiner Zusage rette mich.
171 Chauen von Lobpreis sollen meine Lippen,
Daß du deine Satzungen mich lehrest.
172 Chut sich mein Mund auf, so gelte es deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemäßheit.
173 Chatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand sich,
Denn deine Ordnungen hab' ich erwählet.
174 Cheilzuhaben an deinem Heil, Jahve, erseh'n ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Cheilhaft neuen Lebens werds meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
176 Chät ich mich verirren — wie ein verloren Schaf suche deinen Knecht,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

An das in gnomenartigem Gewinde-Stil geschriebene *Hodu* Ps. 118 schließt sich der durchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, der aus 176 masor. Vv., strophisch angesehen: Distichen besteht, welche nach den 22 Buchstaben des Alphabets in 22 Gruppen zerfallen (von den Alten *ὀγδοάδες* oder *octonarii* dieses *Ps. literatus* s. *alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distiche), deren jeder mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt ($8 \times 22 = 176$); die lat. Psalterien enthalten (wie *Psalt. Veronense* und urspr. wol alle alten griechischen) vor jeder Gruppe den Buchstabennamen, das syrische die Buchstabenzeichen, und in dem Complutenser Bibelwerke wie auch anderwärts beginnt mit jeder Gruppe eine neue Zeile. Der Talmud *b. Berachoth* sagt von diesem Ps.: אחריא בחמניא אלפין (er besteht aus 8 א u. s. w.), die Masora nennt ihn אלפא ברחא רבא, der Midrasch darüber heißt מדרש אלפא ברחא ופסיקתא דחמניא אפי. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülden ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es wird hier in unerschöpflicher Fülle auseinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, daß der Ps. nur den

Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet! — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Bei dieser künstlichen fein ausgedachten und durchgeführten Anlage mag es auch nicht zufällig sein, daß die Anrede יְהוָה 22 mal vorkommt, wie Bengel bemerkt hat: *bis et vicesies pro numero octonariorum*.

Es haben sich aber über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Köster v. Gerl. Hgst. Hupf. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmäßigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Ew. beginnt gleich mit dem Irrtum, daß wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist aber klar, daß der D. selbst ein נַעַר ist, was sich auch durch v. 99 und 100 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, bedrückt, verfolgt, und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgibt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161.; er liegt in Banden (v. 61 vgl. 83), des Todes gewärtig (v. 109), und erkennt in seinem Leiden zwar Gottes heilsame Demütigung und Gottes Wort ist darin sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hülfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer gottlosen, entarteten Umgebung und in großer Trübsal, welche durch den Schmerz über den herrschenden Abfall gesteigert wird, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כּ sich bis zu dem inständigen *wie lange!* steigert. Hat man diese scharf ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man den innern Fortschritt nicht vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befließt (ב), bittet er inmitten höhrender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewahrung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Tichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demütigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: wie lange! (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (כ), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (כ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (כ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (ס). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (ע), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpreßt, über ihn herrschen lassen (פ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (צ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (ק), bald ihn erquickern mit seinem hülfe reichen Erbarmen (ר), der, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (ש), ihn suchen, das vereinzelte und so sehr gefährdete Schäflein (ת). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wol noch geschickter wiedergeben, aber schon so zeigt sich, daß der Ps. nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und daß es keine selbstgemachte, sondern eine in den öffentlichen Verhältnissen begründete Lage und Stimmung ist, aus welcher diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als Frucht der Lehre hervorgegangen

1) In jedem v. — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur v. 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: אִמְרָה, רְבוּרָה, עֲדִירָה, דִּרְךָ, מִשְׁפָּט, פֶּקִיד, צִוִּי (Anbefehl), חֶסֶד, חִינָה (nach a. LA צֶדֶק).

ist. Ew. erklärt die Lage des Dichters aus den Verwickelungen der strengeren Richtung, welche Ezra repräsentirt, mit der Partei der Laxeren, während Hitz. die Abfassung des Ps. in jene Zeiten der griechischen Herrschaft verlegt, in welcher die Regierung feindlich war und eine große regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Thora verfolgte. „Mit Sicherheit behaupten läßt sich — sagt Hitz. — daß der Ps. im maccabäischen Zeitalter von einem in heidnischer Gefangenschaft befindlichen namhaften Israeliten verfaßt ist.“ Möglich allerdings, daß das Flechtwerk eines so langen Psalms, welches bei aller Künstlichkeit von Anfang bis zu Ende uns in die sanfte Schmerzensmiene eines Confessors blicken läßt, die Arbeit eines Eingekerkerten ist, welcher sich mit dieser Zusammenflechtung seiner Klagen und Trostgedanken die Zeit kürzte.

V. 1—8. Das achtfache א: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein. Der in größtem Maßstab alphabetische Ps. beginnt angemessen nicht bloß mit einfachem (112, 1), sondern zwiefachem אָשִׁירָא. Es gilt in erster Linie den *integri viae* (*vitae*). In v. 3 geht die Beschreibung der Seliggepriesenen weiter. Mit präsentischen Futt. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 drückt לְשִׁמְרָא den Zweck des Anbefehlens aus wie in v. 5 Ziel der Richtung. אָחֲלִי mit einfachem *Schebâ* wie auch 1 Chr. 2, 31. 11, 41. (mit *ê* = אָחֲלִי 2 K. 5, 3) ist aus אָחֲלִי (s. zu 35, 25) und לִי (לִי) zusammengesetzt und bed. also *o si*; אָחֲלִי im Nachsatze wie 2 K. 5, 3. Zu רַבְנִי vgl. Spr. 4, 26., LXX *κατεθυσθησας*. In 6^b wird das rückbezügliche אָ von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck und Vollzuge bringenden Entscheidungen über Recht und Unrecht. בְּלִמְדִּי bez. sich auf die Schrift in Zusammenhalt mit der Geschichte.

V. 9—16. Das achtfache כ: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand. Seinen Weg oder Wandel reinigen (זָכַה vgl. 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (זָכַה וְיָדָה) stechen, in die Augen stechen *nitere*) erhalten oder ihrer entledigen.¹ Auf die Frage 9^a ist 9^b die Antwort; לְשִׁמְרָא bed. *custodiendo semetipsum*, denn שָׁמַר kann auch ohne נִפְשִׁי „sich hüten“ bed. Jos. 6, 18. Mit רָבָה wechselt durchweg das altklassische (z. B. 18, 31) אֲמַרְתָּה, beide kollektiv gemeint. Man birgt (צָפַן) das Wort im Herzen, wenn man es stets gegenwärtig hat, nicht bloß als äußere Vorschrift, sondern als innerliche Triebfeder in Gegens. zu selbstischem Handeln (Iob 23, 12). In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. סִפְּרִי v. 13 meint nicht Auf-, sondern Erzählung wie Dt. 6, 7. עֲדִירִי ist Plur. zu עָדִיר v. 138 dagegen zu עָדָה, beide von Gottes Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. בְּעֵל bed. nach v. 162 „wie über“ (kurz für עַל בְּאֵשׁ), nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das כָּ wäre bei dieser Fassung nur störend. Ueber רֵוַח *aisance*, Wohlabigkeit,

1) Den Sinn von *vixān* Ps. 51, 6 LXX erhält das Wort wie נֶהַר und זֶהַר von der Bed. des Ueberstrahlens = Ueberwältigens aus, s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 421.

concr. Vermögen s. zu 44, 13. אֶרְהִיךָ v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese will er geflissentlich im Auge behalten.

V. 17—24. Das achtfache 5: Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird. Es heißt v. 17 nur אֶרְהִיךָ wie 118, 19., nicht וְאֶרְהִיךָ wie v. 77. 116. 144.: die *apodosis imper.* beginnt erst mit וְאֶשְׁמְרָה, wogegen אחיה das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet. גַּל 18^a ist *imp. apoc. Pi.* für גָּלָה wie נָס (v. נָסָה), צִי (v. צָוָה) und auch הָס (von vorausgesetztem הָסָה); *retege* ziehe hinweg (69, 8. Jes. 22, 8); gleich passend wäre nach Jos. 5, 9 גַּל wälze ab (Ew. Hitz. Böttch. Riehm), die Bedd. rollen und enthüllen = aufrollen mögen auch etymologisch zusammenhängen. נִפְלְאוֹת heißt alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle, welches dem gemeinen Verstand unfasslich und der Glaubenserkenntnis anheimgegeben ist. Die Thora enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine Fülle solcher נִפְלְאוֹת, in welche nur Augen, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen, hindurchblicken; deshalb die Bitte v. 18. Auf der Erde haben wir keine bleibende Stätte, wir herbergen da wie in der Fremde (v. 19. 39, 13. 1 Chr. 29, 15); Notker übers. *incola* der Vulg. durch *ellende* d. i. andersländisch, fremd, denn Elend ist aus ahd. *elilenti* anderes Land, Fremde, Verbannung, Gefangenschaft entstanden. Deshalb bittet der D. v. 19., daß Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewußtsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. גָּרַם (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmten جرش und hier wie aram. גָּרַם, גָּרַם zermalmt s.; לְתַאֲבָה (von תָּאָב v. 40. 174., einem secundären Gebilde von תָּאָב) gibt die Gemütsrichtung an, in oder bei welcher die Seele sich so bis zur Zermalmung überwältigt fühlt: es ist Zermalmung vor Verlangen nach Gottes Rechten, näml. nach immer gründlicherem Wissen derselben. In v. 21 trifft LXX den Sinn des D. wahrsch. besser als die Punktation, indem sie ἐπικαταράται zu 21^b zieht, so daß 21^a aus zwei Worten wie 59^a 89^a besteht (Kamph. Riehm); denn אֶרְוִירִים als Attribut ist unpoetisch und als Prädicatsacc. gesucht, wogegen es naturgemäß als Präd. vor הַשָּׂנִים מִמְצִיחֶיךָ tritt: verflucht (אָרַר = *detestari*), näml. von Gott. גָּם 23^a hat wie Jer. 36, 25 den Sinn von גָּם-כִּי *etiamsi*, גָּם 24^a den Sinn von gleichwol ὁμως (Ew. §. 362^a). Zu dem reciproken נִקְבֵּר vgl. Mal. 3, 13., dort mit עַל und hier mit אֶ des Stichblatts wie Ez. 33, 30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin und besprechen sich wie sie ihn unschädlich machen können — dennoch — sagt er — sind

deine Zeugnisse שְׁשֻׁעִי meine Lieblingsbeschäftigung, meine Rathleute, die mich in keiner Lage, sei sie noch so schwierig und gefährlich, rathlos lassen.

V. 25—32. Das achtfache 7: Er ist in tiefer Bekümmernis und bittet um Tröstung und Befestigung durch Gottes Wort, dem er sich ergeben. Seine Seele ist bei solcher Verkennung und Aechtung dem Staube angeheftet (44, 26), unfähig sich emporzurichten; er erbittet

sich 25^b neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit (חַיָּה wie 71, 20 85, 7) von Gott in Gemäßheit und auf Grund seines Wortes. Er hat seinen Wandel bis ins Einzelne (Symm. τὰ διαβήματα μου) Gotte her- erzählt und ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Wolgefal- lens vergewissert hat; möge er ihn denn im Verständniß seines Wortes immer weiter fördern, damit er, wenn auch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich die v. 25 aus- gesprochene Klage und Bitte; הָלַךְ geht auf die in dem Triefen der Thrä- nen gleichsam hinschmelzende Seele, קָיָם ist ein spätsprachiges Pi. aramäischer Bildung. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubruchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit ein- ander entgegen. הָנֵן ist mit dopp. Acc. verbunden, indem הוֹדָה nicht den starren Begriff fixirter Lehre, sondern lebendiger erfahrungs- mäßiger Belehrung hat. שָׁוָה steht kurz für שׁוּוּה לְנֶגְדִי 16, 8.; ‚wol be- denken‘ (Ew.) oder ‚billigen‘ (Hitz. Riehm) bed. שָׁוָה nirgends, eher:

werth halten, aber auch שָׁוָה und سَوَى bieten dergleichen nichts. Also: er stellt sie auf, näml. sich vor Augen als Lebensregel, als *norma nor- mans*. Er haftet an Gottes Zeugnissen; möge J. die Hoffnung die ihm daraus erwächst nicht täuschen v. 31. Er läuft d. i. wandelt frisch und fröhlich den Weg der Gebote Gottes, denn (כִּי) dieser macht ihm das Herz weit, indem er dem Verfolgten Freudigkeit des Bekenntnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

V. 33—40. Das achtfache הָ: Er bittet weiter um Unterweisung und Leitung, um den Abwegen der Selbstsucht und der Verläugnung zu entgehen. Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עָקַב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unsrem D. eigen: אֶצְרִיחַ (mit ge- mäß der Hauptform gefärbtem *Schebâ*) geht auf הָרָק zurück. In der Bitte הִבְרִינִי (6 mal in diesem Ps.) ist הִבֵּן causativ wie Iob 32, 8 und öfter in nachexil. Schriften. בָּצַע bed. v. בָּצַע *abscindere*, wie *τέρεος* an *τείνειν* anklingt, Gewinn und Erwerb durch Abbruch den man dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigentums, durch Raub, Trug, Erpressung (1 S. 8, 3), dann als Lastername Habsucht und überh. Selbst- sucht. שָׁוָה heißt was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist, wider- göttliche Lehre und Leben. בְּדִרְבָּךְ (Heidenh. und Baer 1861 gegen die Masora vgl. *Michlol* 13^a: בְּדִרְבָּךְ) ist defektiver Plur., vgl. הִסְרָךְ v. 41. וּמִשְׁפָּתֶךָ v. 43 u. ö.; die Wege Gottes sind die Wege die er als Gott des Heils einhält (Hos. 14, 10) und uns gehn heißt (2 Chr. 17, 6). Aufrich- tung v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlichen Zusage; der Relati- vusatz אֲשֶׁר לִרְאִיָּה ist nicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לְבִדְּךָ zu bez., sondern mit Kamph. Riehm auf אֲמַרְתָּךְ: erfülle deinem Knechte deine Zusage, als welche (*quippe quae*) darauf, daß man Furcht vor dir gewinne und darin zunehme, abzielt, vgl. 130, 4. 40, 4. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Be- kenntnisses, sondern der Verläugnung; danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ nicht Got- tet Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte: diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wol ist und wol geschieht. Darauf, daß er mit Her-

zensverlangen auf Erkenntnis und Erlebnis dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowol deren Verheißungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

V. 41—48. Das achtfache **ו**: Er bittet um die Gnade rechten und furchtlos freudigen Bekenntnisses. Die LXX übers. v. 41^a: καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου, mit Recht aber (vgl. v. 77. Jes. 63, 7) haben Trg. Hier den Plural: Gottes verheißungsgemäße Gnadenerweise werden ihn in den Stand setzen, seinem **יִרְרָה** Schmäher (eig. Rupfer, vgl. arab. *charûf* Lamm == Blätter- oder Gras-Rupfer) gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigener Erfahrung entgegen zu können; das an sich vieldeutige **עָנָה** bekommt durch das beigefügte **דָּבַר** die Bed. Antwort geben (syn. **יָשִׁיב דָּבַר** Spr. 27, 11). Auf die Bekenntnispflicht bez. sich auch v. 43. Der Sinn der Bitte ist, daß Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugnis geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht erstirbt das Wort im Munde; der Verf. fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte (**לְמִשְׁפָּטָהּ** def. Plur. wie auch v. 149., vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht. Die von v. 44 bis 48 folg. Futt. besagen was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist: einhergehn **בְּרַחֲבָה** auf breitem Raum (sonst **בְּמִקְרָח**), also unbeeengt, was hier nicht s. v. a. glücklich, sondern getrost und unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach außen sich kundgebenden Freiheit. In v. 46 übers. die Vulgata: *Et loquebar de (in) testimoniis tuis in conspectu regum et non confundear* — das Motto der Augsburger Confession, wozu es sich zumal bei dieser dem Grundtext nicht entsprechenden historischen Fassung der beiden Zeitwörter eignete. Das Aufheben der Hände v. 48 ist wie beim Gebet 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. ö. Ausdruck heftigen sehnlichen Verlangens. Das zweite **אֲשֶׁר אֶחְבֹּתִי** ist versehentlicher Wiederholung verdächtig (Ew. Hitz. Riehm). **שִׁירָה בָּ** (syn. **הִתְקָה בָּ**) bed. ein an den Gegenstand hingegebenes stilles und lautes Meditiren.

V. 49—56. Das achtfache **י**: Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da es v. 49 nicht **יִדְבָּרָה**, sondern **יִדְבֹּר** heißt, so ist nicht nach 98, 3. 106, 45 zu erkl., sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, darum daß du mich hoffen gemacht (*Pi. causat.* wie z. B. **נָשָׂה** vergessen machen Gen. 41, 51) d. i. verheißend mich eines seligen Ausgangs getröstet und darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, daß (**כִּי**) Gottes zusagende Aussage ihn neubelebt hat und ihre lebendig machende Kraft an ihm bewiesen. In **הִלְיִצִינִי** (**הִלְיִצִינִי**) *ludificantur* (vgl. zur Construction Spr. 14, 9) deutet sich an,

daß die **זרים** eben **לצים** Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). **מִשְׁפָּטֶיךָ** v. 52 sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, göltigen, bewährten Rechte Gottes; in der Erinnerung an diese, welche je nach dem Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann übers.: da tröstete ich mich, oder nach jüngerem Gebrauch des *Hithpa.*: ward ich getröstet. Ueber **וְלִצְפָּה** *aestus* s. 11, 6 und zur Sache v. 21. 104. „Haus der Pilgrimschaft“ nennt der D. das Erdenleben, denn die Erde ist zwar des Menschen 115, 16., aber er hat da keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein **בֵּית עוֹלָם** Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). Gottes Satzungen sind da seine **וְמִצְוֹת**, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung verstüßen und seine Schritte messen und beflügeln. Gottes Name lag ihm bisher nicht bloß bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge dessen hat er Gottes Gesetz beobachtet (**וְאִשְׁמְרָה**), wie noch 5 mal in diesem Ps. vgl. 3, 6., wol zu untersch. von **וְאִשְׁמְרָה** v. 44). Eben dies, daß (**כִּי** wie 50^b vgl. **אָשֶׁר** 16, 7) er Gottes Ordnungen wart (*observat*), ist ihm (zuthail) geworden. Anderen ist Anderes beschieden (4, 8), ihm das Eine Nothwendige, welches „das gute Theil“ ist (Lc. 10, 42).

V. 57—64. Das achtfache **ח**: Gottes Wort zu verstehen und zu halten ist sein Theil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens und Dankens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Nach 16, 5. 73, 26 gehört **יְהוָה חֶלְקִי** zus.; 57^b ist eine daraus gezogene Folgerung (**אֲמַר לְךָ** wie 1 K. 5, 19 u. ö.), die vorliegende Verschönerung bewährt sich. **חֶלְקִי** ist wie 45, 13 Ausdruck liebherzenden anschniegenden Bittens, lat. *caput mulcere* (*demulcere*), **חֶלְקִי** weich s. Seine Zukehr zu Gottes Wort bez. der D. v. 59 als Folge sorgfältiger Prüfung seiner Handlungen. Es zu beobachten ist er seitdem, ohne sich lange mit Fleisch und Blut zu besprechen, rasch und freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn Nachstellungen böser Menschen umringen; **עֵינַי** ist das Trans. zu **עָיַד** wenden, zurückkehren *revertere*, also umwinden (wov. auch **הָעֵינַי** bezeugen = immer und immer wieder sagen d. i. bekräftigen herkommt). Der Sinn von **חֶלְקִי** bestimmt sich nach v. 110., die Punktation unterscheidet **חֶלְקִי** *ḥelqī* und **חֶלְקִי** Stricke, Bande nicht so scharf wie man erwarten dürfte (s. 18, 5 f.), „Banden“ aber vom Sing. 1 S. 10, 5 (Böttcher §. 800) bed. der Plur. nach vorliegendem Sprachgebrauch nirgends. Dankbarkeit treibt ihn Mitternachts (*acc. temp.* wie Job 34, 20) aufzustehen, sich niederzuwerfen vor Gott und zu beten. Demgemäß ist er befreundet, steht er nahe (Spr. 28, 24) allen Gottesfürchtigen. Aus der Fülle der Gnade Gottes, die nirgends auf Erden sich unbezeugt läßt (64^a = 33, 5), erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort als der Gnaden höchste und liebste.

V. 65—72. Das achtfache **ט**: Das gute Wort des götlichen Gottes ist alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demut. Ueberblickt er sein Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahren die gute wolmeinende Fügung des Gottes des Heils gemäß dem Heilsplan und der Heilsordnung seines Worts. Die außerpausale Form **עֲבָדָה** bleibt

65^a bei *Athnach*, obwol kein *Olewejored* vorausgeht (vgl. 35, 19. 48, 11. Spr. 30, 21). An Gottes Geboten gläubig haftend kann er zuversichtlich bitten, daß Er ihm טוב וצדקה lehre; טוב ist ethisch die Fähigkeit, Gutes und Uebles zu unterscheiden und jenes herauszufühlen, טוב וצדקה Wolverständigkeit eine Wortpaarung wie לב טוב Frohsinn. In dieses Verhältnis zu seinem Wort hat ihn Gott versetzt, indem er ihn demütigte und so aus der Irre zurechtbrachte; אִמְרָה 67^b ist wie v. 11 nicht die verheißende, sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טוב heißt Gott als der Menschenfreundliche und מְיֻיב als der solche Gesinnung Bethätigende; diesen liebevollen Gott erbittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein Wort läßt er sich nicht irre machen durch all die Lüge, welche Uebermütige ihm aufschmieren (Böttch.), oder besser absolut (vgl. Iob 13, 4): über ihn zusammenschmieren, wahres Wesen wie durch falsche Tünche unkenntlich machend (מְשַׁח ver-, auf-, aneinanderschmieren, wie das Targ. Talm. u. Syrische zeigt). Wenn das Herz dieser Leute, die ihn durch Verleumdung zum Zerrbild machen, gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Unempfindlichkeit und Verstocktheit 17, 10. 73, 7. Jes. 6, 10. LXX ἐτυρώθη, A. ἐλιπάνθη, S. ἐμυαλώθη), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (שִׁעְשַׁע mit Acc.-Obj. nicht des Ergötzten 94, 19 sondern des Ergötzenden). Wie heilsam ist ihm die Leidenschule gewesen, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Munde ist ihm nun theurer als der größte irdische Reichtum.

V. 73—80. Das achtfache י: Gott demütigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; darum bittet der D., damit er ein Trost-exempel sei für die Gottesfürchtigen zur Beschämung seiner Feinde. Es ist unmöglich, daß Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständnis und Erkenntnis seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73^a. Dt. 32, 6. Iob 10, 8. 31, 15., und er wünscht v. 74., daß alle die Gott fürchten an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34, 3. 35, 27. 69, 33. 107, 42 u. a. St.). Er weiß, daß Gottes Gerichte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, aus der sie stammen, und der Menschen Heil, worauf sie abzwecken, weiß, daß Gott אִמְיָה (acc. adv. für בְּאִמְיָה) ihn gedemütigt, es treu mit ihm meinent, denn gerade in der Leidenschule lernt man den Werth seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch versüßt durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wolberechtigte Bitte v. 76., daß doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, gemäß der ihm (י) wie 49^a), seinem Knecht, gewordenen Verheißung. עָרָא v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person construiert, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19, 6. Thren. 3, 36; Chajug liest עָרָאִי wie v. 61. Den

Wunsch v. 79 verstehe man nach 73, 10. Jer. 15, 19 vgl. Spr. 9, 4. 16. Liest man statt וְיָרֵדֶיךָ (wofür v. 63) nach dem *Chethib* וְיָרֵדֶיךָ (vgl. v. 125) oder auch das Perf. der Folge וְיָרֵדֶיךָ, so ist mit לִי זָכוּרָי Zukehr zum Zwecke des Lernens gemeint: ihre Erkenntnis möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttäuschung sicher.

V. 81—88. Das achtfache כ: Diese Aufrichtung nach Gottes Verheißung ist sein Sehnen (כָּלֵה) jetzt wo wenig fehlt, daß seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (כָּלֵה). Seine Seele und Augen schmachten (כָּלֵה wie 69, 4. 84, 3 vgl. Iob 19, 27) nach Gottes Heil, daß es ihm widerfahre, nach Gottes Zusage, daß sie eintreffe. In v. 83 ist כִּי wie 21, 12 u. ö. hypothetisch, hier wie 21, 12 im Sinne von ‚obschon‘ (Ew. §. 362^b). Er läßt Gottes Wort durch nichts aus seinem Bewußtsein drängen, obwol bereits geworden wie ein im Qualme geschwärzter und zusammengeschrumpfter Schlauch. Die Sitte der Alten, Krüge mit Wein, um diesen früher alt d. i. mild zu machen, über Rauch aufzustellen (s. Rosenmüller), trägt nichts zum Verständnis aus — den vorderhand nicht zu brauchenden Schlauch hing man in der Höhe auf, und daß er da den obenhinausziehenden Rauch zu bestehen hatte, begreift sich bei dem Mangel der Kamine. Der Vergleichspunkt, in dem wir zumeist mit Hitz. stimmen, ist die Beseitigung des in seinem Verließ fort und fort den Plackereien seiner Verfolger Ausgesetzten. כִּימָה v. 84 ist s. v. a. wie wenige. Das Leben hienieden ist kurz, also auch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. שִׁיחֹת (wofür LXX falsch שִׁיחֹת) Gruben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85^b bez. die יָרִים als Widerspiel des geoffenbarten Gesetzes (Riehm vergleicht 1 S. 13, 14), denn daß ändern eine Grube zu graben diesem nicht gemäß ist, brauchte nicht gesagt zu werden. Alle Gebote Gottes sind Ausfluß seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödtlichen Hasses. Sie haben ihn beinahe schon vertilgt „im Lande“. Gew. übers. man „auf Erden“, aber בְּשָׁמַיִם zu Anfang des folg. Octonars ist zu entfernt, um Gegens. dazu zu sein (Hitz.), und lautet auch nicht so (vgl. dagegen ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mt. 5, 12). Also: im Lande (vgl. 58, 3. 73, 9), wo sie sich für die Alleinberechtigten halten, haben sie ihm schier das Garaus gemacht, ohne seine Glaubenstreue zu erschüttern. Aber er bedarf neuer Gnade, um nicht doch zuletzt zu erliegen.

V. 89—96. Das achtfache ל: Ewig und unvergänglich in steter Selbstbewährung ist Gottes lebens- und trostkräftiges Wort, an welchem der D. ewig halten will. Es hat den Himmel zum Standort und also auch des Himmels Eigenschaften, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Ähnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Treue, von welcher hier v. 90 sagt, daß sie in Geschlecht und Geschlecht währe; die Erde hat Er schöpferisch hingestellt und sie stehet, als Thatbeweis näml. und Schauplatz seiner endlosen unveränderlichen Treue. Subj. von v. 91 sind nicht Himmel und Erde (Hupf.), denn nur die Erde ist vorerwähnt,

die Himmel v. 89 in ungleichartiger Beziehung. Hitz. u. A. sehen das Subj. in לְמִשְׁפָּטֶיךָ: Anlangend deine Rechte, so bestehen sie noch heute, aber das folg. עֲבָדֶיךָ fordert für עָמְדוֹ einen andern Sinn: entw. dienstbereiten Hintretens oder, da עָמַד לְמִשְׁפָּט eine gemünzte RA ist Num. 35, 12. Jos. 20, 6. Ez. 44, 24., folgeleistenden Sichgestellens (Böttch.). Das Subj. von עָמְדוֹ will in größter Allgemeinheit gedacht sein (vgl. Iob 38, 14), wie das folg. הַכֹּל zeigt: alle Wesen sind Gottes Knechte (Unterthanen) und haben sich deshalb gehorsam und demütig seinen Richtersprüchen zu stellen — הַיּוֹם „heute noch“ fügt den D. hinzu, denn diese Richtersprüche sind die in der Thora invoraus formulirten. Die Freude an diesem ewigfesten alles bedingenden Worte hat der D. in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von Ihm, dessen Eigentum er in Glauben und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm auflauern (קָוִי in feindlichem Sinne wie 56, 7., indem קָוִי vgl. קָוָה auf קָוִי mit der breiten

Grundbed. gespannt, fest, stark s. zurückgeht), ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse. Er weiß aus Erfahrung, daß alle הַכֹּלָה (irdische) Vollkommenheit ein Ende hat (indem sie, auf ihrem Höhepunkt angelangt, in ihr Gegentheil umschlägt), Gottes Gebot (Sing. wie Dt. 11, 22) dagegen ist über die Maßen weit (vgl. Iob 11, 9), unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

V. 97—104. Das achtfache מִי: Der D. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süße Wort Gottes darreicht. Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit (Dt. 4, 6), Intelligenz, Urtheil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten (Iob 12, 20) überlegen; es gibt also zur Zeit Lehrer und Alte (προσβύτεροι), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nicht weit vom Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. Die Construction 98^a ist wie Jo. 1, 20. Jes. 59, 12 u. ö. הָיָא geht auf die Gebote in ihrer Einheit: auf ewig sind sie sein Theil (56^a) und Erbesitz (111^a). Falsch Aq. wie Aboth IV, 1: von allen meinen Lehrern hab' ich Einsicht gewonnen; alle drei מִן v. 98—100 bed. *prae* (LXX ὑπέρ). In בְּלִאֵי 101^a sieht man an der Schreibung das V. לֵא in לִי übergehen. הוֹרִיתִי ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15 defect. Schreibung für הוֹרִיתִי. נִמְלָצִי 103^a ist nicht s. v. a. נִמְרָצִי Iob 6, 25 (s. dort S. 76. 172), sondern bed. dem Dativ-Obj. לְחִבִּי zufolge was leicht eingeht oder mundet (LXX ὡς γλυκέα), also wol v. מְלִיץ = מְלִיט glatt s.: wie geglättet, leicht eingehend (Spr. 23, 31) sind meinem Gaumen deine Zusagen; mit dem Plur. des Präd. verbindet sich statt אֲמַרְתִּיךָ (12, 7) der Kollektiv-Sing. אֲמַרְתָּךְ (vgl. Ex. 1, 10). Er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, um so mehr aber an Gottes verheißener Zukunft. Aus Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigkeit der Geisterprüfung, darum haßt er allen Lügenpfad (= 128^b) d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen.

V. 105—112. Das achtfache **ז**: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig. Der Weg hienieden ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fuße d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. Er hat, was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zu beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnisleiden niedergebeugt zu werden, weshalb er bittet (wie v. 25), daß ihn Gott gemäß seinem Worte, welches Leben verheißt denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 vgl. 50, 14. 19, 15 die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Gottes verdankt und anheimgibt. Die Bitte um deren wolgefällige Aufnahme gründet er darauf daß er auf das Aeüßerste gefaßt ist. „Seine Seele in die Hand nehmen“ Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben daran zu geben bereit sein, sein Leben wagen.¹ Obwol sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind seine נְחִלָּה, um welche er alles Andere gern darangibt, denn sie sind es (הִנָּחָה ungenau für הִנָּחָה) die ihn innerlichst beglücken und entzücken. In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֲקָב s. v. a. לָעֵד und v. 44 beweist, daß 112^b kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht.

V. 113—120. Das achtfache **ס**: Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. סְעִפִּים (Nominalform der Gebrechen) sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְעִפִּים) Hinkende 1 K. 18, 21., welche theilweise dem Jahvetum, theilweise dem Heidentum huldigen und also Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu solchen gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 (vgl. 6, 9) ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das מֶן in מִשְׁכָּרִי ist das gleiche wie in מֶן בּוֹשׂ. Das *ah* von אֶשְׁׁרָה ist wie Jes. 41, 23 das intentionelle (Ew. §. 228^c); das V. אֶשְׁׁרָה *spectare* wird sonst immer mit אֶל oder עַל verbunden, weshalb Raschi es hier und Ex. 5, 9 im Sinne des chald. אֶשְׁׁרָה „sich aussprechen, unterhalten“ faßt. Die Begründung des סְלִיחָה (LXX Th. Qu. ἐξουδένωσας) meint nicht: erfolglos ist ihr Trug (Hgst. Olsh.), sondern: Lüge ohne Wahrheitsgehalt ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung. LXX Syr. lesen סְלִיחָה „ihre Gesinnung“, aber das ist ein aram., im Hebr. unverständliches Wort, welches die Alten nur der scheinbaren Tautologie halber

1) Vgl. *Taanith* 8^a: Das Gebet des Menschen wird nicht erhört אֱלֹהִים אֵם כֵּן מְשִׁיחַ בְּכַפּוֹ d. h. wenn er nicht sein Leben zu opfern bereit ist..

in den Text hineingelesen. Eher dürfte die LA הַשְׁבֵּךְ oder הַשְׁבֵּךְ (Aq. S. Hier.; LXX $\xi\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\iota$, also הַשְׁבֵּרִי) statt הַשְׁבֵּךְ 119^a berechtigt sein, aber jenes gibt einen zu geringen Sinn und die LA beruht auf Verkenennung der Constr. des הַשְׁבֵּרִי (hinwegthun Ex. 12, 15) mit Accusativen des Obj. und der Wirkung: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, tilgst du hinweg als Schlacken (סִגְרִים). Danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ v. 120 Gottes Strafgerichte oder vielmehr (vgl. v. 91) Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Strafurtheile wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der D., denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezeugt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar (סִמְר Symm. $\sigma\rho\theta\sigma\tau\iota\chi\epsilon\iota$).

V. 121—128. Das achtfache ע : In der gegenwärtigen Zeit des Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes. Im Bewußtsein seines gottgemäßen Verhaltens (sonst immer יִצְרָק und יִמְשָׁפֵט , hier einmal יִצְרָק) hofft der D., daß ihn Gott sicher nicht (בֶּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, daß J. sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; עָרַב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahren Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אֲמָרָה heißt die Verheißung, die von Gottes צֶדֶק ausgeht und so wahr als Er צַדִּיק ist nicht unerfüllt bleiben kann. Die Eine Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124 f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes. אָנִי lautet hier pausal bei *Mercha*, weil das Athnach-Wort הַבְרִינִי nicht zwei Sylben vor dem Tone hat — die unerläßliche Bedingung für unmittelbares Vorausgehen eines Trenners. An sich schon ist es Leben und Seligkeit, Gottes geoffenbarten Willen zu erkennen, die Gegenwart aber fordert dringlichst dazu auf. Denn die große Menge (welche Subj. zu הַיָּמִינִי ist) bricht thatsächlich und grundsätzlich Gottes Gesetz, es ist also Zeit, für J. zu handeln (עָשָׂה wie Gen. 30, 30. Jes. 64, 3. Ez. 29, 20), und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntnis. Darum schließt sich der D. mit ganzer Liebe an Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verläugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er $\text{כָּל-פְּקֻדָּיֶיךָ}$ alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle Anordnungen samt und sonders, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als יְשָׁרִים bekennt und beobachtet (יָשָׁר in Bekenntnis und That für recht erklären) und alle lügenerische Richtung, alles Pseudojudentum hasset. Zwar läßt sich 126^a auch erkl.: es ist Zeit daß J. handle d. i. richterlich eingreife (Hupf. Riehm), aber dieser Ged. ist dem Zus. fremd und gewährt für עַל-כֵּן keinen gleich straffen Anschluß; auch hätte dann $\text{לְעֲשׂוֹת לִירוּחָה}$ *acc.* accentuirt werden müssen. Zu $\text{כָּל-פְּקֻדָּיֶיךָ}$ *כל*, alle Befehle jederlei Inhalts vgl.

Jes. 29, 11 und mehr formell Num. 8, 16. Ez. 44, 30; der Ausdruck ist aber durch kein genau entsprechendes Beispiel zu belegen, der Gen. כּל ist unklar und die Bez. auf den Gott der Offenbarung wird vermißt, so daß der D. schwerlich so geschrieben hat: man wird nach LXX Syr. Hier. אֱלֹהֵי פִקְדוֹת (vgl. 139, 17) oder פִּקְדוֹתָי zu lesen haben (Houb. Ven. Ew. Olsh. Hupf.).

V. 129—136. Das achtfache כּ: Um so sehnächtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt. Die Zeugnisse Gottes sind פְּלִאוֹת wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand; נִצְרָהּ ist in dieser Gedankenverknüpfung nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständnis verlangender Betrachtung gemeint. Eröffnung, Erschließung (פֶּתַח *apertio* mit *Zere* zum Untersch. von פֶּתַח *porta*) der Worte Gottes gewährt Licht, indem sie Einfältige (פְּתוּרִים wie Spr. 22, 3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet.¹ Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes lechzt er, näml. nach der Himmelskost solcher Aufschlüsse (פֶּצֶר wie פֶּחַח Iob 29, 23 vgl. Ps. 81, 11). רָאָה ist ἄπ. λεγ. wie auch הָאֵל unserem Ps. ausschließlich eigen ist, beides sec. Bildungen v. אָדָה. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung fördernder Gnade ist ein denen die den Gott der Offenbarung lieben zukommendes Recht, Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser Wechselbeziehung ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte לִמְדֵנִי zurückkommend. אֶמְרָה 133^a ist nicht bloß Verheißung, sondern im Allgem. der kundgegebene Gotteswille. Zu 133^b vgl. 19, 14. עָלֵי-אָזְנוֹ bez. sich vorzugsweise auf alle Verläugnungssünde, in die er unter dem äußeren und inneren Drucke עָשָׂק verfallen könnte. Denn um sich her hat er solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (עַל לֵא wie Jes. 53, 9 = עַל-אֲשֶׁר לֵא) strömen seine Augen Bäche Wassers; יָרִיד wie Thren. 3, 48 mit Acc. des Obj. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jahve's und die Selbstverderbung der Verächter.

V. 137—144. Das achtfache צ: Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der D. deshalb eifert, obwol jung und verachtet. Das Präd. יָשָׁר 137^b geht seinem Subj. מִשְׁפָּטֶיךָ (Gottes Entscheidungen in Wort und That) in der Grundform voraus (nach dem Schema des Verbsatzes 124, 5), wie auch im Deutschen das prädicative Adj. unlectirt bleibt. Die Accusative צָדִיק und אֱמוּנָה v. 138 sind nicht prädicative (Hitz.), wozu צָדִיק (als Gerechtigkeit), nicht aber אֱמוּנָה sich eignet, sondern adverbelle (in Ger., in Treue) und מֵאֵר ordnet sich seiner Stellung nach als virtuelles Adj. (vgl. Jes. 47, 9) dem אֱמוּנָה

1) Auch in der moslemischen Mystik ist ع dafür das übliche Wort, s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 406 *.

unter: die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes gehen von einer Gesinnungs- und Handlungsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seiner Heiligkeit bestimmt ist (צדק) und über die Maßen treu und redlich das Beste der Menschen meint (אמונה מאד). Dieses gute Gesetz Gottes von seinen Verfolgern misachtet zu sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn seitens derselben an den Rand des äußersten Verderbens bringt (69, 10 vgl. צמחה 88, 17). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel und also nicht zu bemäkeln, sie ist gediegenes feuerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7); darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwol jung (LXX νεώτερος, Vulg. *adolescens*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Gliederung des v. 141 wie v. 95 u. ö.). Die צדקה des Gottes der Offenbarung wird ewig צדק und sein Gesetz ewig אמת bleiben; צדקה ist hier Name der Eigenschaft und des danach ge-eigenschafteten Handelns, צדק des der Idee des Rechten durchaus gemäßen Bestandes. So auch v. 144: Jahve's Zeugnisse sind in Ewigkeit צדק, so daß alle Creaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einzublicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden Einblick bittet der D.

V. 145—152. Das achtfache ק: Treue gegen Gottes Wort und Errettung nach dessen Verheißung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes. Schon in der Morgendämmerung (נֶשֶׁה) war er betend wach; es heißt nicht הִנֵּשֶׁה ich kam dem Zwielight zuvor, auch ist קדמתי nicht nach 88, 14 s. v. a. קדמתי, sondern וְאֶשְׁנֶה קדמתי ist die Auflösung der sonst üblichen Construction לִשְׁנֶה קדמתי Jon. 4, 2., indem קדם ,vornan, vorweg gehen' (68, 26) auch ,sich (mit etw.) beeilen' bed. kann: frühe schon vor Morgenanbruch schrie ich. Statt לִרְבִּידךָ liest das *Kerî* (Trg. Syr. Hier.) nach v. 74. 81. 114 passender לִרְבִּיךָ. Aber auch den Nachtwachen kamen seine Augen zuvor, indem sie von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לִרְאֵשׁ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen ließen. אֶמְרָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottes gesamtes Wort, sei es fordernd oder verheißend. In v. 149 ist כְּמִשְׁפָּטָךְ defectiver Plur. wie v. 43 (s. zu v. 37) nach v. 156, obwol nach v. 132 auch der Sing. (LXX Trg. Hier.) statthaft wäre: gemeint ist Gottes Heilsordnung oder seine darauf bezüglichen Verfügungen. Das correlative und wie vorder- und nachsatzartige Verh. von v. 150 und 151 legt sich durch die Wortstellung nahe. Bei קָרָבִי (vgl. קָרָב) ist an feindliches Andringen, bei קָרִיב wie 69, 19. Jes. 58, 2 an hülffreies Beispringen gedacht. וְזָמָה ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat: auf solche sind sie geflissentlich aus, Gottes Gesetz aber ist durchaus sich erhaltende Wahrheit. Und der D. hat schon lange (קָדָם Acc. der Zeit wie 74, 2) daraus die Erkenntnis gewonnen, daß es damit nicht auf bloß temporäre Geltung abgesehen ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. הִמָּה für יִסְדָּתָךְ wie הִמָּה v. 111.

V. 153—160. Das achtfache ר: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen

seine Verfolger. **רִיבָה** ist wie 43, 1. 74, 22 vor anlautendem (halbgut-turalen) **ר** *Mihra*. Das **לְאִמְרָהָ** ist das der Bez. (hinsichtlich deiner Aussage), sei es normativer Bez. (= **כְּאִמְרָתְךָ** v. 58) wie Jes. 11, 3 oder causaler 25, 2. Jes. 55, 5. Iob 42, 5. Das Präd. **רָחֹק** wie **רָשָׁר** v. 137 steht in nächster noch unbestimmter Form voraus. Zwischen **רַבִּים** und **ה'** 156^a steht *Pasek*, damit man nicht **רַבִּים ה'**, was polytheistisch klingt, zusammenlese. Ueber 156^b s. zu v. 149. Treuloser ansichtig empfand er tiefen Ekel: **נִאֲחָזְקִישָׁהּ** pausaler Aorist, erg. **בָּהֶם** 139, 21. Ob man **אָשָׁר** *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. **רֹאשׁ** v. 160 bed. die Haupt- oder Gesamtzahl. Ueberrechnet er das Wort Gottes im Einzelnen und Ganzen, so ist Wahrheit der Gesamtnenner, Wahrheit das Facit. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche **הִינִי**. Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

V. 161—168. Das achtfache **שׁ** (sowol **שׁ** als **שׁוֹ**): Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankens und der Grund seines Hoffens. Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (das *Kerî* beliebt wie v. 147 den Sing.), welche zu verläugnen das allergrößte Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich lohnenden Kampfes (Richt. 5, 30. Jes. 9, 2). Er haßt Lüge und will sie verabscheuen, mit **נִאֲחָזְקָהּ** (nicht **נִאֲחָזְרָהּ**) spricht er seinen Vorsatz für jetzt und alle Zukunft aus. Nicht bloß Morgens und Abends, nicht bloß dreimal des Tages (55, 18), sondern siebenmal (**שִׁבְעִי** wie Lev. 26, 18. Spr. 24, 16) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb wahrnehmend, dankt er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles **מִכְשׁוֹל** (LXX *σκαρδαλον*, vgl. 1 Joh. 2, 10) ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist. Er sagt 166^a wie Jakob Gen. 49, 18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht aufs gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, wofür er sich auf Gott den Allwissenden berufen kann. **שִׁמְרָה** ist hier 3 *pr.*, wogegen 86, 2 *imper.* Von **אֶהְיֶה** lautet das Fut. **אֶהְיֶה** und **אֶהְיֶה**, wie von **אֶהְיֶה** sowol **אֶהְיֶה** als **אֶהְיֶה**.

V. 169—176. Das achtfache **י**: Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in großer Gefahr schwebenden Schäfleins, sich annehmen. Die Bitten **הִצִּילֵנִי** und **הִרְיֵנִי** gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensbefestigung, als der Befreiung von dem äußeren Zwange bedarf, der ihm angethan wird. **יָהּ** ist das gellend laute, **יְהוָה** das innige und dringliche Gebet. **עֲנֵה** eig. entgegen bed. v. 172 anheben, anstimmen (wie zuweilen auch *ἀποκρίνεσθαι*).

1) Während selbst in den ältesten alphabetischen Pijutim das *Sin* wol das *Samech*, nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alphab. Stücken umgekehrt: hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten.

Auf den Vorsatz dankbaren Lobes Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50, 23 seine Bitte um Hülfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die **רְשׁוּתָּא**, nach der er verlangt (**חָצֹק** wie v. 40. 20), ist Erlösung von der argen Welt, in welcher das Leben seiner eignen Seele gefährdet ist. Mögen denn Gottes Rechte (def. Plur. wie v. 43. 149., den nur der Syr. als Sing. faßt) ihm beistehen (**רְעִזְרִי**, nicht **רְעִזְרִי**), Gottes Hand v. 173 und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezugten Verhältniß des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, daß er von sich sagen kann **חֲסִירִי** **אֲבִיר** **בְּשׁוֹ אֲבִיר**, und viell. verhält sich die Accentuation richtig, wenn sie sich nicht durch Jes. 53, 6 bestimmen läßt, sondern erklärt: Hab' ich mich verirrt — so suche wie ein verlorenes Schaf deinen Knecht; **שׁוֹ אֲבִיר** ist ein zu Verlust gegangenes (vgl. **אֲבָרִים** als Benennung der Diaspora Jos. 27, 13) und in Gefahr gänzlichen Untergangs schwebendes (vgl. 31, 13 mit Lev. 26, 38) Schaf. Bei jener Erklärung, nach welcher interpungirt ist, schließt sich auch 176^b leichter an: seine Verirrung ist kein Abfall, sein Heim, nach dem er sich wenn er auf Abwege gerathen zurückseht, ist bei dem HErrn.

DIE FUNFZEHN STUFENLIEDER.

Ps. CXX—CXXXIV.

Diese Lieder sind sämtlich **הַמַּעֲלֹת** **שִׁיר** überschrieben. Die LXX übers. der nächsten Wortbed. nach **ὁδὴ τῶν ἀναβαθμῶν**, Itala u. Vulg. *canticum graduum* (woher liturgisch: „Gradualpsalmen“). Der Sinn bleibt dabei dunkel. Wenn aber Theod. übers. **ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων**, Aq. Symm. **ὁδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις** (als ob es durchweg **הַמַּעֲלֹת** wie 121, 1 hieße), so sieht das schon wie Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr. Kirche, denken dabei an **τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον**. Diese Ansicht vertrat lange Zeit Ewald. Er übersetzte in seiner Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 und anderwärts „Lieder der Pilgerzüge“ oder „der Heimzüge“ und erklärte diese 15 Ps. für alte und neue Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden. Das V. **עָלָה** ist allerdings für das Reisen nach Palästina aus dem babyl. Niederland, wie aus dem äg. Niltalland, das übliche Wort. Und daß die Rückkehr aus dem Exil Ezr. 7, 9 **הַמַּעֲלָה** **מִבָּבֶל** heißt, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 ist, wenn auf das Exil zu beziehen, ein Lied mitten aus diesem heraus; Ps. 126 könnte seiner ersten Hälfte nach ein Reiselied der Heimkehrenden sein, ist aber seiner zweiten Hälfte zufolge auf Dank gegründete Bitte der Heimgekehrten um Wiederbringung Gesamtisraels, und Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt, Ps. 134 volle Uebung des Tempeldienstes voraus. Unbequem ist es auch, daß **מַעֲלָה**, welches an sich nur Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal da bei dieser Wortbildung die Bed. eines Etwas (Treppe, Sonnenzeiger, aufsteigende Gedanken Ex. 11, 5) mindestens ebenso nahe liegt, als die einer Handlung. Deutlicher

schon wäre שִׁיר הַעֲלִים. Und was soll der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, setzt einen Sprachgebrauch voraus, von dem wir nichts wissen.

Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שְׁלֹשׁ רִגְלִים; auch dieses von der Thora geforderte Hinaufziehen nach Jerusalem heißt allgewöhnlich עֲלֶה. So Agellius 1606, Herder Eichh. Mr. Hgst. Keil u. A., so jetzt auch Fw. in Ausg. 2, 1866 der Einl. zu den Dichtern des A. B., so Kamphausen, Reuß in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* (in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311), und Liebusch in dem Quedlinburger Osterprogramm 1866: „Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters.“ Aber abgesehen davon daß uns von Psalmensang der Wallfahrer nichts überliefert ist¹, fehlt es auch für מַעְלֶה in dieser Bed. an jedem Beleg, und wenn Hupf. dagegen sagt: „Daß ein Nomen zufällig im A. T. nicht vorkommt, hat nichts auf sich, da es sich ja jedenfalls hier um Deutung eines späteren Sprachgebrauchs handelt“: so ist zu erwidern, daß auch der gesamte nachbiblische Hebraismus keine Spur dieses Sprachgebrauchs aufweist. Thenius sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מַעְלִים von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Aber der rechte Name für „Stationen“ wäre מַסְעוֹת oder מַעְמָדוֹת, und überdies ist der von den Processionen nach dem Calvarienberg entlehnte Begriff ohne historischen Halt im Cultus Israels. So entgeht uns denn bei der Bez. dieses Psalmtitels auf die Festreisen der nöthige Boden in Sprache und Sitte, und die Erwägung, daß die ersten drei und die letzten drei Lieder in ein Festwallfahrts-Gesangbuch passen und daß alle, wie Liebusch nachgewiesen, die Charakterzüge des geistlichen Volkslieds an sich tragen, vermag den fraglichen Sinn des מַעְלִים nicht zu entscheiden.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51^b führte aus dem Vorhof der israel. Männer (עֲזֵרַת יִשְׂרָאֵל) hinab in den Vorhof der Frauen (עֲזֵרַת נָשִׁים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musicirten am Abend des ersten Laubenfesttags bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens² die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale (auf der Schwelle des Nikanor- oder Agrippathors³) zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שִׁיר הַמַּעְלִים erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Diese Verdächtigung beruht aber auf Unkenntnis. Denn der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, daß die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal daß gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שִׁיר הַמַּעְלִים ganz anders, näml. aus einer Legends über David und Ahitofel *Succa* 53^a, *Maccoth* 11^a (anders gefaßt im Abschn. *Chelck* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud). Diese Legende, auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht (s. Buxtorf *Lex. talm.* s. קָפָא), ist abgeschmackt genug, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen. Erst

1) Zu Jes. 30, 29 vgl. Handwerkerleben zur Zeit Jesu (1869) S. 64 f.

2) s. Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.

3) s. die jerusalemische Novelle ‚Durch Krankheit zur Genesung‘ (1873) S. 168.

spätere jüd. Ausll. sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.¹ Etwas Aehnliches muß schon Hippolytos gehört haben, wenn er sagt (p. 190 *ed. Lagarde*): *πάλην τε αὐτοῦ εἰσὶ τινες τῶν ἀναβαθμῶν ὧδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ, τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχουσιν ἐν τῷ ἐβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ*, worauf Hilarius fußt: *esse autem in templo gradus quindecim historia nobis locuta est*, näml. 15 (7 + 8) aus dem Priesterhof ins Allerheiligste führende Stufen. Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder auffsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt, *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Gott steygen anzaigen*. Der Furtmaiersche Cod. in Maihingen überschreibt demnach: *Psalm der ersten staffeln* u. s. w. Lassen wir diesen *sensus anagogicus* auf sich beruhen, so wäre der Titel, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst), aber so äußerlich wie sonst keiner.

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gelehrt hat, daß die 15 Lieder von ihrem stufenweise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und daß also der Name, wie Triolett (Ringelgedicht) in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Die Richtigkeit dieser Ansicht (anerkannt auch von Köster, Ehrt und Moll) ist bes. von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlicheren Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus aufführt. Die Lieder heißen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst *πλοκή* (*ἐπιπλοκή*) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden *מְחַמֵּם*, zusammengestellt. Daß, wie Liebusch einwendet, *מַעֲלִיל* in dieser figürlichen Bed. sonst ohne Spur ist, verschlägt nichts, da wir überhaupt in den Psalmenüberschriften eine (abgesehen von einigen Nachklängen in der Chronik) sonst unbelegbare Kunstsprache poetisch-musikalischer Technik kennen lernen. Und auch das widerlegt uns nicht, daß diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende, gleichsam kletternde Gedankenbewegung auch außerhalb dieser 15 Lieder im Psalter selbst (z. B. 93. 96), wie auch anderwärts (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5. 6 u. s. w.) nicht ohne Beispiel ist, und daß sie in den 15 Ps. nicht überall gleicherweise durchgeführt erscheint — genug daß hier wie nirgends in 15 verketteten Liedern (auch 125. 127. 128. 132) der Parallelismus zurücktritt und der Fortgang sich mit Vorliebe als Stufengang darstellt, indem das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fußt und von da aus höher und weiter aufsteigt.

1) Lyra in seiner Postille und Jacob Leonitius in seinem hebr. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Luther hat diese Ansicht wieder verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor“ will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

PSALM CXX.

Nothschrei in zanksüchtiger Umgebung.

- 1 Zu Jahve in der Bedrängnis mein
Ruf' ich, so erhört er mich.
- 2 Jahve, o rette meine Seele von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!
- 3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge?
- 4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.
- 5 O weh mir, daß ich weile unter Meschech,
Wohne bei Gezelten Kedars.
- 6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
- 7 Ich bin Friede, doch wenn ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.

Dieses 1. Stufenlied schließt sich an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119., ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem leicht verlorenen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist *ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων*. Sein Zeitalter ist unsicher und also auch ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat. Eine dritte Möglichkeit hat E. Tiling in seiner *Disquisitio de ratione inscript. XV Pss. grad.* (1765) zu begründen gesucht. Er leitet dieses und die folg. Stufenlieder aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ab, als geheime und offenbare Feindschaft der Samaritaner und anderer Nachbarvölker (Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 6, 1) den Aufschwung der jungen Colonie niederzuhalten suchte.

V. 1—4. Der Punktation יִיעֲנִי nach scheint der D. seine jetzige Bitte, welche von v. 2 an Inhalt des ganzen Ps. ist, auf die Thatsache früherer Gebetserhörung zu stellen; denn die Bitte v. 2 ergeht offenbar aus seiner v. 5 ff. beschriebenen kläglichen Lage. Indes ist auch anderwärts da, wo sich יִיעֲנִי erwarten ließe, יִיעֲנִי punktirt 3, 5. Jo. 2, 3., so daß also unbeschadet der Punktation יִיעֲנִי sich als gläubiger Ausdruck des Erfolgs (vgl. das Fut. der Folge Iob 9, 16) des gegenwärtigen Hülferufs fassen läßt. צָרָהּ ist der urspr. Bed. nach Form der Zustandsbestimmung wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und בְּצָרָהּ לִי = בְּצָרִי 18, 7 fußt auf dem üblichen צָר לִי. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörungsgewiß zu J. emporsendet. לָשׁוֹן neben רִמְיָה ist, obwol es kein *masc.* רִמְיָה gibt (vgl. jedoch aram. רִמְיָה d. i. רָמַי), als Adjektiv n. d. F. מְרִיָּה, עֲנִיָּה gefaßt, was es viell. auch Mi. 6, 12 ist; der Parall. legte לָשׁוֹן nahe, wie לָשׁוֹן מְרִיָּה 52, 6., die Punktation die dies dennoch verschmähte wird also auf Ueberlieferung beruhen. Die Anrede in v. 3 ergeht an die arglistige Zunge. Allerdings ist לָשׁוֹן gew. Fem., aber während die Zunge als solche Fem. ist, geht das לָשׁוֹן רִמְיָה der Anrede wie 52, 6 auf den welcher solcherlei Zunge hat (vgl. Hitz.

zu Spr. 12, 27) und dadurch rechtfertigt sich das לָךְ, wogegen die Uebers.: „was kann dir (o Mensch) geben und was mehr d. i. helfen und nützen (Hupf. Riehm) oder: was dürfte dir (den so wie v. 2 Flehenden) bieten und was ferner bieten die trügerische Zunge (Hitz.) zwar syntaktisch möglich (Ges. §. 147^a), aber als zweideutig und verwirrend im Ausdruck unwahrsch. ist. Auch ist aus dem Anklang des מִדְּיָהוֹן לָךְ 1 S. 3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S. 3, 35. Ruth 1, 17 zu folgern, daß als Subj. von יָהּ und יִסֶּה Gott gedacht ist: was wird oder vielmehr der sonst precativen Verwendung der Formel und der hier vorausgehenden Bitte gemäß: was soll er dir geben (נָתַן wie Hos. 9, 14) und was dir zulegen, du arglistige Zunge? Daß nun v. 4 nicht die Anrede fortsetzende Charakteristik derselben ist (Ew.), zeigt die Wechselbez. von 4^a zu מִדְּיָהוֹן und von 4^b mit dem hinzufügenden עַם מִדְּיָסִיָּהּ. Sonach antwortet v. 4 auf v. 3 mit der zwiefachen Strafe, welche J. der falschen Zunge zu fühlen geben wird. Die Frage, die der D., der Erhöhung seines Hülfrufs gewiß, an die falsche Zunge stellt, bezweckt der aufgerufenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zu hören zu geben, wessen sie zu gewärtigen hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57, 5. 64, 4., ein Bogen der Lügenpfeile schießt Jer. 9, 2. Spr. 26, 18 f. und selber ein gespitzter Pfeil Jer. 9, 7., sie ist wie höllisches Feuer Spr. 16, 27. Jak. 3, 6 (vgl. das Targ. zu u. St.). Dieser ihrer Artung und ihrem Gebaren 64, 4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹר LXX *δυνατός* ist Gott selbst, wie *Erachin* 15^b mit Hinweis auf Jes. 42, 13 bemerkt wird: אֵין גִּבּוֹר אֱלֹהֵי הָרָקִבָּה. Dieser vergilt der bösen Zunge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140, 11) erscheinen auch sonst unter seinen Strafmitteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoß, wird von eines unwiderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Angstglut versetzte, muß nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohlenglut erleiden. Die LXX übers. allgemein σὺν τοῖς ἀνθράξι τοῖς ἐρημικοῖς, Aq. nach jüd. Trad. ἀρκεθίνας, aber רֵתֶם arab. رَتَمَ *retem* (spanisch *retama*) ist der (z. B. in der *Belkâ* ungemein häufige) Ginsterstrauch.

V. 5—7. Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch von ihr selber ausgehn, so fährt der D. mit tief aufseufzendem אֲיִרָה לִי (nur hier) fort. אֲיִר mit dem Acc. dessen, bei dem man weilt, wie 5, 5. Jes. 33, 14. Richt. 5, 17. Die Moscher מִשְׁחָה (denen wir nun auch in den assyr. Inschriften unter dem Namen מסך *Muski* begegnen) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, unter ihnen und Kedarenern (s. 83, 7) zugleich zu weilen ist unmöglich. Deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Calv. Amyrald. u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus*.¹ Meschech zählt zu Magog Ez.

1) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre, so könnte man meinen, מִשְׁחָה v. מִשְׁחָה σύρειν spiele auf die Syrer oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מִשְׁחָה עֲרִילָה *ἐπιστᾶσθαι τὴν ἀποβυστίαν* (1 Cor. 7, 18) an.

38, 2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16, 12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Zu lange schon währt dem D. (und seinen Volksgenossen, mit denen er sich viell. zusammenfaßt) die so rohe und handelsüchtige Umgebung. רַבִּי reichlich (s. 65, 10) erscheint bes. 2 Chr. 30, 17 f. als jüngeres Prosawort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende לָהּ gibt der Aussage wie 122, 3. 123, 4 gemüthliche Färbung. Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5, 4. Ps. 109, 4. 110, 3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswilligkeit, Friedensverlangen seine Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ewald (§. 362^b) construirt (nach Saadia): und ich — Frieden obwohl ich rede; aber wenn auch כִּי (wie יִר 141, 10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht יָכִי. Zu אֶדְבָּר ist nicht einmal mit Hitz. und Riehm (nach 122, 8. 28, 3. 35, 20., aber nicht Gen. 37, 4) hinzuzudenken. Mit der schrillen Dissonanz von שָׁלוֹם und מַלְחָמָה schließt der Ps.; der Hülfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersennend, darüber.

PSALM CXXI.

Trost göttlicher Obhut.

- 1 Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Von wo wird kommen meine Hülfe?
- 2 Meine Hülfe kommt von Jahve,
Erschaffer Himmels und der Erde.
- 3 Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuß,
Nicht schlummern wird dein Hüter.
- 4 Siehe nicht schlummert und nicht schläfet
Der Hüter Israels.
- 5 Jahve ist dein Hüter,
Jahve dein Schatten ob deiner rechten Hand:
- 6 Tags wird die Sonne dich nicht stechen
Und der Mond in der Nacht.
- 7 Jahve wird dich behüten vor allem Uebel,
Wird behüten deine Seele.
- 8 Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang
Von jetzt an und auf ewig.

Nur dieses Stufenlied ist nicht שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, sondern שִׁיר לַמַּעֲלוֹת überschrieben. LXX Trg. Hier. übers. wie anderwärts, Aq. und Symm. dagegen ᾠδὴ (ᾠσμα) εἰς τὰς ἀναβάσεις, wie auch der Midrasch *Sifrê* mystisch deutet: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott die Gerechten in das Jenseits emporführt. Diejenigen, welche הַמַּעֲלוֹת von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht dieses einmalige לַמַּעֲלוֹת ihrer Erklärung günstig. Aber das ל ist das der Norm. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung: er ist לַמַּעֲלוֹת nach Art der Stufen geformt. Die Ansicht, daß wir ein Wanderlied vor uns haben, hat den Anfang gegen sich, welcher auf einen festbegrenzten Gesichtskreis und also festen und von den heimatlichen Bergen fernen Wohnort schließen läßt. Die tetrastichische Anlage ist unverfehlbar.

V. 1—4. Apollinaris übers. so nichtssagend als möglich: ὁμματα δεινδοροχόμων ὁρέων ὑπερξετάνοσσα — mit Wiedergabe des fehlgegriffenen ἦρα der LXX. Es heißt ja אֲשָׁא, nicht בְּאֶרְצִי. Und die Berge, nach denen der Psalmist die Augen erhebt, sind nicht irgendwelche. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל ist bei Ez. die Bez. der Heimat vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht sein Sehnsuchtsblick, sie sind seine Kibla d. i. Richtpunkt seines Gebets, wie Daniel's 6, 11. Zu übers.: von welchen mir Hülfe kommt (Lth.) ist unzulässig; מֵאֵינִי ist Fragwort, auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte. Der D. blickt zu den Bergen auf, den Bergen der Heimat, den heiligen Bergen (133, 3. 87, 1. 125, 2) indem er sehnsüchtig fragt: von wo wird mir Hülfe kommen und auf diese Frage der Sehnsucht sich selbst die Antwort gibt, daß seine Hülfe nirgend anderswoher als von J. kommt, dem Erschaffer Himmels und der Erde, dem hinter und auf diesen Bergen thronenden, dessen hülfreiche Macht sich bis in die äußersten Fernen und Winkel seiner Schöpfung erstreckt und bei (צִדִּיק) welchem die Hülfe ist d. i. sowol die Willigkeit als die Macht zu helfen, so daß also die Hülfe von nirgends als von (מֶלֶךְ) ihm allein kommt. In v. 1^b hat der D. eine Frage gestellt und in v. 2 diese Frage sich selbst beantwortet. In v. 3 und weiter fährt der Beantwortende fort zu dem Fragenden zu reden. Der D. ist sich selbst gegenständlich geworden und sein in Gott gefaßtes Ich spricht ihm Trost zu, indem es ihm die in jener Hoffnung auf J. enthaltenen frohen Aussichten auseinanderlegt. Das subjektive אֵל verneint beidemal mit affektuöser Abweisung des platterdings Unmöglichen. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch nicht hingeben לַמָּוֶט dem Wanken (wie 66, 9 vgl. 55, 23. רַחֵם Hab. 3, 10) deinen Fuß, dein Hüter wird doch nicht schlummern, und bestätigt dann daß dies nicht geschehen werde, indem er den Ausdruck stufenpsalmgemäß steigert: siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels d. h. er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und sein Leben ist kein wechselndes Wachen und Schlafen. Die Augen seiner Fürscheidung stehen über Israel immer offen.

V. 5—8. Was vom שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 nach Gen. 28, 15 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. J. ist sein Hüter, ist sein Schatten ob seiner rechten Hand oder eig. der Hand des rechts von ihm Gelegenen (יָד יְמִינִי) keineswegs sonderlicher, sondern, indem bei יָמִין und שְׂמָאל an sich nicht an die Hand gedacht wird, üblicher Ausdruck Richt. 20, 16. 2 S. 20, 9 u. ö. vom Rechtsgelegenen, vgl. arab. *ġanb es-simāl* die Seite des Linksgelegenen, *ġanb el-ġarbi* die Seite des Westlichen, äthiop. „dein Auge das der rechten Seite“ — sein Schatten, der ihn schützend und frisch erhaltend gegen Sonnenglut deckt, כַּל wie 109, 6. 110, 5 mit der Vorstellung schirmender drüber hin sich breiter Ueberschattung (vgl. Num. 14, 9). An das Bild vom Schatten schließt sich die Tröstung v. 6. הִבֵּה (wov. hier יִבְבֶּה = *jankan-ka*) bed. von der Sonne: verderblich treffen Jes. 49, 10., die Pflanze so daß sie verdorrt 102, 5., den Kopf Jon. 4, 8 so daß die Symptome des Sonnenstichs oder des Hitzschlags (2 K. 4, 19. Judith

8, 2 f.) sich einstellen, der Krankheit welche ärztlich Solar-Ohnmacht und in hochgradigen Fällen Insolation genannt wird. Die Uebertragung des Wortes auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und (bes. in den Aequatorialgegenden) tödtliche Hirnentzündung bewirken.¹ Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheißung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jahve — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten deine Seele und also dein Leben nach innen wie nach außen; er wird behüten (יִשְׁמְרֶנִּי vgl. dagegen יִשְׁמְרֶנִּי 9, 9) dein Aus- und Eingehn d. i. deinen Handel und Wandel (Dt. 28, 6 u. ö.), denn, wie Chrys. bem., ἐν τούτοις ὁ βίος ἅπας, ἐν εἰσόδῳ καὶ ἐξόδῳ, also: allüberall und allseits, und das von anjetzt bis in Ewigkeit, wobei der Ged. nahe liegt, daß das Leben dessen keinen Abbruch erleiden kann, der unter so allgemeinem und unbegrenztem Schutze der ewigen Liebe steht.

PSALM CXXII.

Glückwünschender Rückblick auf die Wallfahrtsstadt.

- 1 Ich freute mich derer die mir sagten:
„Ins Haus Jahve's wolln wir gehen!“
- 2 Stille standen unsere Füße
In deinen Thoren, Jerusalem,
- 3 Jerusalem, du wiederaufgebaute
Als eine Stadt, die eng in sich verbunden!
- 4 Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jah's —
Eine Vorschrift für Israel —
Zu danken dem Namen Jahve's.
- 5 Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.
- 6 Wünschet Jerusalem Frieden:
Wol geh' es denen die dich lieben!
- 7 Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wolergehn in deinen Palästen!
- 8 Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden von dir reden.
- 9 Um des Hauses Jahve's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Sind unter הַרְרִים 121, 1 die Berge des h. Landes zu verstehen, so ist auch klar, weshalb der Samler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jahve's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שָׁלֵם) athmenden

1) Belege aus neueren Reisewerken finden sich bei Ewald. Dennoch verstehen manche Ausl. den hier gemeinten verderblichen Einfluß des Mondes von der nächtlichen Kälte Gen. 31, 40. Jer. 36, 30. De Sacy bem. dabei: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est brûlant.* Auch der Araber sagt vom Schnee und der Kälte wie vom Feuer: *ja hrik* er (sie) brennt.

Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120. Der D. ruft der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoß, innige Segensgrüße zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לָרֹדִי für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absal. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimat, dem Hause Gottes zurückblicken (23. 26. 55, 15. 61 und bes. 63). Wir sind aber nicht dieser Meinung, obwol Moll sie uns zuschreibt. Denn das לָרֹדִי fehlt in LXX AB, und א, welcher ΤΩ ΔΑΔ hat, setzt dieses gegen AB auch vor Ps. 124 εἰ μὴ ὅτι κύριος κτλ. Es ist hier durch v. 5 veranlaßt, aber unkritischer Weise. Daß übrigens die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maßregeln Jerobeams I. Die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubenfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten. Der D. unseres Ps. aber lebt viel später. Er lebt, wie mit Hupf. aus v. 3 zu schließen ist, zur Zeit des aus seinen Trümmern wieder erstandenen nachexilischen Jerusalems. Dorthin ist er an einem der hohen Feste gezogen und hier blickt er, noch ganz der erhebenden Erinnerungen voll, auf die h. Stadt zurück, denn v. 1 f. gibt sich trotz Reuß Hupf. Hitz. stilistisch als Rückblick.

V. 1—3. Das Prät. שָׂמַחְתִּי kann ebensowol: ich freue mich (1 S. 2, 1) als: ich freute mich bed.; hier ist es in Zusammenhalt mit v. 2^a Rückblick, denn הָיָה mit dem Partic. hat meistens rückblickende Bed. Gen. 39, 22. Dt. 9, 22. 24. Richt. 1, 7. Iob 1, 14; zwar könnte הָיָה auch bed.: sie sind stehend geworden und stehen noch (wie 10, 14. Jes. 59, 2. 30, 20), aber wozu dann nicht kürzer נָחַד (26, 12)? Richtig LXX wie auch Syr. Trg. Hier. Jefeth εὐφρανθήν und ἐστῶτες ἡσαν. Der D., jetzt wieder auf der Rückreise begriffen oder zurückgekehrt, gedenkt der Freude, mit der ihn der Ruf zum Aufbruch: „Nach dem Hause Jahve's wolln wir ziehen!“ erfüllte. Als dann er und die andern Festbesucher ihr Wallfahrtsziel erreicht hatten, da standen ihre Füße still, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick.¹ Diese Erinnerung erneuernd ruft er aus: Jerusalem, o du wiederaufgebaute — zwar bed. בָּנָה an sich nur „bauen“, aber hier wo wenn nichts zum Gegentheil zwingt geschlossener Sinn der Verszeile voranzusetzen ist, und in der Umgebung von Liedern, welche Freud und Leid der nachexilischen Wiederherstellungszeit abspiegeln, gewinnt es gleichen Sinn wie 102, 17. 147, 2 und häufig (Ges.: o Hierosolyma restituta). Das Parallelglied 3^b fordert diesen Sinn zwar nicht, aber ist ihm doch günstig. הָיָה bed. wie Ex. 28, 7 zusammengefügt, zu einem Ganzen verbunden s., הָיָה verstärkt die Vorstellung des einheitlich, völlig, traulich (vgl. 133, 1) Geschlossenen. Das כ von בָּעִיר ist sogen. כ veritatis: Jer. ist aus seiner Zertrümmerung und Zerrissenheit wiedererstanden, die Breschen und Lücken sind beseitigt (Jes. 58, 12), es steht da als eng ineinander gefügte Stadt, in der Haus an Haus sich reiht (Symm. συνά-

1) So auch Veith in seinen Vorträgen über die zwölf Stufenpsalmen (Wien 1863) S. 72: „Sie hielten ihre Schritte an, um dem Staunen Zeit zu gönnen, womit der Anblick des Tempels, der Königsburg und der prachtvollen Stadt sie erfüllte.“

φειαν ἔχουσα ὁμοῦ). So hat sie der D. gesehen und mit Wonne erfüllt ihn die Erinnerung.¹

V. 4—5. Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, daß dies die Stadt ist, wo von jeher die zwölf Stämme des Gottesvolkes (die als dessen Bestandtheile auch noch nach dem Exil unterschieden werden Röm. 11, 1. Lc. 2, 36. Jac. 1, 1) sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des ש = אשר paßt (wie im Hohenliede) zu der zierlichen gemüthlichen miniaturartigen Weise dieser Stufenlieder. In שׁוֹשָׁן ist שׁוֹשָׁן wie Koh. 1, 7 s. v. a. שׁוֹשָׁן, welches hinwieder in v. 5 nicht mehr als ein emphatisches שׁוֹשָׁן ist (vgl. 76, 4. 68, 7). עָלֵי besagt ein Pflegen (vgl. Iob 1, 4) in der Vergangenheit, welches in die Gegenwart hereinreicht. לְיִשְׂרָאֵל ist nicht Acc. der Bestimmung (Ew. §. 300^c), sondern Appos. zum Satze wie z. B. Lev. 23, 14. 21. 31 (Hitz.), hinweisend auf die Anordnung Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16. Die so entstandene Sitte wird v. 5 daraus begründet, daß Jerusalem die Stadt des Einen Nationalheiligtums zugleich die Stadt des davidischen Königtums war. Die רִשְׁבֵּי לְמִשְׁפָּט ist hier von den richterlichen Personen (vgl. 29, 10 mit 9, 5. Jes. 28, 6), welche zu Gericht sitzen, übertragen auf die Stühle, welche zu Gericht niedergesetzt sind und dastehen (vgl. 125, 1 und θρόνος ἔκειτο Apoc. 4, 2). Der Trg. denkt an Stühle im Tempel, näml. an den erhöhten (im zweiten Tempel auf 2 Säulen ruhenden) Sitz des Königs im Vorhof der isr. Männer beim דַּעַר הַעֲלִיִּין, aber לְמִשְׁפָּט führt in den Palast 1 K. 7, 7; dieser war in der Blütezeit des davidischen Königtums auch der höchste Landesgerichtshof, der König der oberste Richter 2 S. 15, 2. 1 K. 3, 16 und Söhne, Brüder oder Verwandte des Königs seine Beisitzer und Räte. Zur Zeit des D. ist das anders, aber die Anziehungskraft Jerusalems nicht allein als Stadt Jahve's, sondern auch als Stadt Davids bleibt stehen für alle Zeiten.

V. 6—9. Indem der D. dergestalt das Bild der vaterländischen Friedensstadt sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, und der größeren, die sie vordem hatte, breitet er aus der Ferne in aufflammender Liebe segnend die Hände darüber und fordert alle Volksgenossen rings umher und allerorten auf: *apprecamini salutem Hierosolymis*. So richtig Ges. *thes.* p. 1347, denn wie שָׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם (Jer. 15, 5) bed. sich nach jemandes Wolergehen erkundigen und ihn mit der Frage: הַשָּׁלוֹם בְּךָ begrüßen, so wie רָבִירוֹ לְשָׁלוֹם (Gen. 37, 4) jemanden mit dem Wunsche בְּךָ שָׁלוֹם anreden, so bed. שָׁאַל jemandes Wolergehen erfragen, gern wissen mögen und gern sehen, daß es ihm wolgeht, also von dem Wunsche daß es ihm wolgehe beseelt sein, syr. שָׂאַל שְׁלָמָא 7 geradezu: jemanden grüßen, denn das fragende בְּךָ הַשָּׁלוֹם und das anwünschende בְּךָ שָׁלוֹם εὐχήνη σοί (Lc. 10, 5. Joh. 20, 19 ff.) sind beide gleichen Quelles und Sinnes. Die von Ew. empfohlene LA אֶת־לִירָא ist eine hier eingedrungene Erinnerung an Iob

1) In Synagoge und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

12, 6. Mit der Geliebten werden die Liebenden zusammengefaßt, mit der Mutter die Kinder. שָׁלוֹם alliterirt mit שָׁלוֹם; die nachdrückliche Form שָׁלוֹם kommt auch sonst außer Pausa vor (z. B. 57, 2). In v. 7 wird die Alliteration von שָׁלוֹם und שָׁלוֹם wiederaufgenommen, beide klingen mit dem Namen Jerusalems zusammen. *Ad elegantiam facit*, bem. Venema, *perpetua vocum ad se invicem et omnium ad nomen Hierosolymae alliteratio*. Beides zusammen kennzeichnet das Stufenlied als solches. Wolfahrt — ruft der D. der h. Stadt aus der Ferne zu — sei in deiner Vormauer, Wolergehn in deinen Palästen d. i. draußen und drinnen; חָיִל Zwinger, Umwallung (v. חָיִל umringen, arab.

حَوْل ringsum, gleich richtig חָיִל oder חָיִל geschrieben) und אֶרְמוֹנוֹ als Parallelwort wie 48, 14. Der Doppelbeweggrund so angelegentlichen Friedenswunsches ist Liebe zu den Brüdern und Liebe zu dem Hause Gottes. Um der Brüder willen ist er freudig entschlossen, Frieden (τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς Lc. 19, 42) von Jerusalem zu sprechen (דָּבַר בְּךָ wie 87, 3, Dt. 6, 7 LXX περὶ σοῦ, vgl. שָׁלוֹם mit אֶל und בְּךָ Frieden zusprechen 85, 9. Est. 10, 3), ob des Hauses Jahve's will er Gutes (d. i. was zu ihrem Besten gereicht) ihr erstreben (wie בָּקַשׁ טוֹבָה בְּךָ Neh. 2, 10 vgl. דָּרַשׁ שָׁלוֹם Dt. 23, 7. Jer. 29, 7). Denn obwol nach vorübergehendem Besuche nun wieder von Jer. fern, bleibt er doch mit der h. Stadt als dem Ziele seines Sehns und mit den dort Wohnenden als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden. Jerusalem ist und bleibt Gesamtisraels Herz, so gewiß als Jahve, der dort sein Haus hat, Gesamtisraels Gott.

PSALM CXXIII.

Aufblick zum HErrn in Zeiten der Schmach.

- | | |
|---|--|
| 1 Zu dir erheb' ich meine Augen,
Siehe wie die Augen von Knechten | im Himmel Thronender!
auf die Hand ihres Herrn, |
| 2 Wie die Augen einer Magd auf die Hand
So unsere Augen auf Jahve unsern Gott, | ihrer Gebieterin:
bis er uns begnade. |
| 3 Begnade uns, Jahve, begnade uns, | denn satt genug sind wir
von Schmach. |
| 4 Zur Genüge satt hat unsere Seele
Den Hohn der Uebermütigen, | die Schmach von Despoten. |

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יְהוָה verbunden. Alsted († 1638) gibt ihm die kurze sinnige Aufschrift *oculus sperans*. Es ist ein Aufblick harrenden Glaubens zu J. unter zwingherrischer Bedrückung. Daß dieser Ps. gereimt erscheint „wie kaum ein anderes Stück des A. T.“ (Reuß), kommt nur von jenen Flexionsreimen, welche im Tefilla-Stil sich von selbst einstellen.

V. 1—2. Aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschichte liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entscheidenden Richters. Zu ihm empör hebt der D. seine Augen, zu ihm die

Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהינו nennen darf, gleichwie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn, einer Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus, und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jahve's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jahve's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis daß er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *i* von יהשכר s. zu Ps. 113. 114. Die Verbindung mit בְּשִׁמְיָם ist wie 113, 5. Richt. 8, 11. Ez. 27, 3. אֱדוֹנֵיהֶם ist ihr gemeinsamer Herr, denn es wird, da im Gegenbilde der Allherr gemeint ist, als *plur. excellentiae* gedacht sein, wie es überh. als eig. Plur. nur selten (Gen. 19, 2. 18. Jer. 27, 4) vorkommt.

V. 3—4. Die 2. Str. nimmt das יהִנֵּנִי wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem Kyrie eleison, welches in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird. Schon reichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. רַב ist ein abstractes „viel“ und רַבָּה (vgl. 65, 10. 120, 6) concret „ein großes Maß“, wie רַבָּה 62, 3 etwas Großes (s. Böttcher §. 624). Das verinnerlichende, verinnigende לָהּ lautet überein mit 120, 6 — wahrsch. Anzeichen Eines Verf. בָּנוּ verstärkt sich, wie בָּנוּ Ez. 36, 4., durch לָנֶגְדָּם. Der Art. von הַלָּנֶגְדָּם ist rückweisend (Ew. §. 290^d): von solchem Spott der Wolgemuten d. i. fleischlich Sichern, Selbstvertrauensvollen (הַשְׁאֲנִנִּים wie Sach. 1, 6). Rückweisend ist auch הַבָּנוּ, aber da viertmalige Wiederholung des Art. unschön wäre, sagt der D. hier לְגֵאוּיָם (s. über die Schreibung des *Chethib* Baer zu d. St.) mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden ל. Die Masora zählt dieses Wort unter die 15 חֲרִיב וְקָרִינָן חֲרִיבִין (als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter). Das *Kerî* lautet näml. לְגֵאוּיָם *superbis oppressorum* prt. *Kal.* wie הַיּוֹנִים Zef. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, daß für גֵּאוּיָם von dem unbekannten גֵּאוּה eher גֵּאוּיָם (Form der Gebrechen, verkürzt גֵּאוּ) zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. meinte sicher לְגֵאוּיָם oder לְגֵאוּיָם. Dieses גֵּאוּיָם (n. d. F. רַעֲיוֹן, אֶבְדִּיּוֹן) ist viell. eine absichtliche Neubildung für *ὑπερήφανοι*, womit es die Griechen übers. Saadia erkl. und übers. nach dem talm. לְגִיּוֹן oder לְגִיּוֹן (Plur. לְגִיּוֹנִים) *legio*, aber in der jüd. Liturgie (wie im Gebete נֶחֱם), nicht aber im Psalter läßt sich ein solches gräcisirtes lateinisches Wort (λεγεών) erwarten. Dunasch ben-Labrat (um 960) hält גֵּאוּיָם für ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von הַיּוֹנִים הַגֵּאוּיָם. In der That mag der D. die sonst ungebräuchliche Adjektivform גֵּאוּיָם gewählt haben, weil sie an יוֹנִים erinnert, obgleich sie kein Compositum wie הַיּוֹנִים ist. Ist der Ps. ein maccabäischer, so liegt es nahe, in לְגֵאוּיָם eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יוֹנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Der Retter vom Tode in Wassern und Schlinge.

- 1 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
- 2 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:
- 3 Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflamnte ihr Zorn an uns —
- 4 Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
- 5 Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.
- 6 Gelobt sei Jahve, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
- 7 Unsere Seele, wie ein Vogel ist sie entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.
- 8 Unsere Hilfe ist im Namen Jahve's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Mit der Aussage **נחלה עבר שבועה-לה נפשי** des 4. Stufenliedes deckt sich **על-נפשי** dieses 5., auch berühren sich beide in den sinnverwandten und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Neubildungen **נַאֲיוֹנִים** und **יִירוֹנִים**. Das **לְדֹרֶךְ** fehlt in LXX AB hier wie in 122, fehlt außer dem Trg. überhaupt in den alten Uebers. und steht also nicht einmal textkritisch fest: es ist ein Ps. in der Weise der davidischen, an, die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7) 69, 2 f. und von dem Vöglein sich anschließt, vgl. auch zu **לַיִל** 27, 13., zu **אָדָם** von feindlichen Menschen 56, 12., zu **בְּלֶעַז תַּיִים** 55, 16., zu **בְּרוּךְ ה'** 28, 6. 31, 22. Das schöne Lied bekundet seine jüngere Abkunft durch sein aramaisirendes und nach Art der späteren Poesie sich in allerlei Verzierungen der Sprache gefallendes Gepräge. Die Kunst der Form besteht weniger in strophischem Ebenmaß, als darin daß, um einen Schritt vorwärts zu thun, immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird. Luthers Nachbildung (1524): Wär Gott nicht mit uns diese Zeit hat die Aufschrift: „Der Rechtgläubigen Salve Guardé“.

V. 1—5. Gemeinhin übers. man: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Aber das **שׁ** gehört ungeachtet des vorausgestellten Subj. (vgl. Gen. 23, 13) mit **לַיִל** zus., indem im aramaisirenden Hebräisch (vgl. dagegen Gen. 31, 42) **שׁ לַיִל** (vgl. **לֹא אִן**) *nisi* (eig. *nisi quod*) bed., wie im Aram. (**שׁ הַ**) *o si* (eig. *o si quod*). Auch das diesem Ps. im A. T. eigentümliche **אָזִי** für **אִזִּי** folgt dem Vorbilde des dialektischen **אִזִּי אִזִּי** (הַדִּין, הַדִּין), obwol auch schon das Althebräische die gleiche Endung in **מַחֲיִי** vgl. **אֲיָה** = *ajaj*, **הִיָּה** = *hinnaj* und wol auch **אֵלֵי** u. dgl. = *elaj* aufweist. Syntaktisch bedient sich die ältere Sprache, um den Nachsatz von **לַיִל** (**לַיִלָּא**) nachdrücklich zu beginnen, des bestätigenden

פִּי Gen. 31, 42. 43, 10., hier steht אִי (LXX gut ἄρα) wie 119, 92. Das ל in הָרָה לִי ist beidemal *rafe* nach der zu 52, 5 erörterten Regel. Als Menschen אָדָם wider Israel sich erhoben und ihr Zorn an ihnen entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst Ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht J. für sich, wenn sie Ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlungen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. נַחֲלָה Strom ist *Milel*, zunächst Acc.: nach dem Strome hin Num. 34, 5., dann aber auch als Nominativ wie גִּילְהָה, הַרְסָה, גִּילְהָה u. dgl. (vgl. vulgärgriech. ἡ σύχθα, ἡ νεότης) verwendet, so daß הָרָה sich zu חָ (חַ) wie נָחַ, מִי zu חַ, מַי verhält (Böttch. §. 615). Diese jüngsten Ps. lieben solche Verzierungen durch verschönerte Formen und aramäische oder aramaisirende Wörter. יִרְדִּינִים (von A. S. Th. mit ὑπερήφανος übersetzt) ist ein zwar nicht unhebräisch gebildetes, aber im Chald. heimischeres Wort, das Targumwort für יָרִים 86, 14. 119, 51. 78 (auch 54, 5 für זָרִים), obwol nach Levy die HSS nicht יִרְדִּינִין sondern יִרְדִּינִין bieten. A. u. St. übers. das Targ.: der König welcher gleicht den übermütigen Wassern (לְמִי יִרְדִּינִיא) des Meeres (Antiochos Epiphanes? — der Syr. übers. נַחֲלָה mit *degletho* Tigris). Ueber עֲבַר vor mehrzähligem Subj. s. Ges. §. 147.

V. 6—8. Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 ihrer Blutgier wegen als Raubthiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 wegen ihrer Hinterlist als יֹחֲשִׁים. Man übers. nicht: Unsere Seele ist gleich einem Vogel der entronnen (Riehm, der deshalb lieber נִמְלָטָה als Part. lesen will), wobei נַפְשִׁי כַצְפּוֹר accentuirt sein würde, sondern: unsere Seele (Subj. mit Groß-*Rebîa*) ist wie ein Vogel (כַצְפּוֹר ohne den hier unpassenden gattungsbegrifflichen Art. wie Hos. 11, 11. Spr. 23, 32. Iob 14, 2) entronnen aus der Schlinge des Vogelstellenden (יֹקֵשׁ, sonst יֹקֵשׁ, יֹקֵשׁ Vogler 91, 3). נִשְׁפָּר (mit *ā* bei *Rebîa*, nach a. LA נִשְׁפָּר) ist 3 *pr.*: die Schlinge ward zersprengt und wir — wir wurden frei. Den epiphonematischen Schluß bildet in v. 8 (vgl. 121, 2. 134, 3) der allgemeine, hier beziehungsvolle Ged.: die Hülfe Israels steht im Namen Jahve's, des Weltschöpfers, d. i. dem als solcher offenbaren und fort und fort sich bewährenden. Will die Weltmacht die Gemeinde Jahve's sich gleichartig machen oder vernichten, so rettet diese nicht Verläugnung ihres Gottes, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntnis.

PSALM CXXV.

Der Wall Israels gegen Versuchung zum Abfall.

- 1 Die in Jahve vertraun sind wie der Zionsberg,
Der nicht wankt, auf ewig steht er fest.
- 2 Jerusalem — Berge sind rings um sie
Und Jahve rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.
- 3 Denn nicht verbleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Loose der Gerechten,
Daß nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.
- 4 O zeig dich gütig, Jahve, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.
- 5 Die aber ablenken ihre gewundnen Pfade —
Die lasse dahinfahren Jahve mit den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Den äußern Anlaß zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen bot das Stichwort **יִשְׂרָאֵל**. Die Situation ist wie in Ps. 123, 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlaß zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jahve, der Felsen festester, J. umgibt sein Volk.

Daß dieser Ps. einer der jüngsten ist, zeigt sich an dem umständlichen **יִשְׂרָאֵל** statt des alten **יְהוָה**, an **פַּעֲלֵי הָאֵן** statt des sonstigen **אֵן** und auch an **לְמִצֵּן לֹא** (außer hier nur 119, 11. 80. Ez. 19, 9. 26, 20. Zach. 12, 7) statt **לֹא לְמִצֵּן אֲשֶׁר לֹא**.

V. 1—2. Die Unerschütterlichkeit, welche die auf J. Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist. Das Fut. **יָשֵׁב** bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, vgl. 9, 8. 122, 5. Aeltere Ausll. meinen um der chald. und röm. Katastrophe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber jene traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschüttert blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jer. gemeint. Die h. Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das h. Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an J. der es rings umgibt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Zach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom (Jes. 33, 21), was sich auch jetzt bestätigen wird, denn u. s. w. Statt aus dem Satze v. 2 zu Erwartendes mit **לִכֵּן** zu folgern, bestätigt ihn der D. mit **כִּי** durch sicher zu Erwartendes.

V. 3. Der Druck der Weltmacht, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drang-

sal prüft und läutert, aber nicht ohne sie zugleich gnädiglich zu bewahren. שֵׁבֶט הַרְשָׁע ist heidnisches Scepter und הַצְדִּיקִים die an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten, גֵּרִל (*αλῆρος* = *κληρονομία*) heißt das h. Land, dessen alleinberechtigte Erben diese Gerechten sind. נִחַ bed. sich wo niederlassen und niedergelassen aufliegen oder ruhen (vgl. Jes. 11, 2 mit Joh. 1, 32 *ἐμμενεν*). Die LXX übers. *οὐκ ἀφήσει* d. i. לֹא יַנִּיחַ (vgl. dagegen נִיחַ er wird herabsenken Jes. 30, 32). Nicht auf die Dauer wird das Scepter heidnischer Tyrannei auf dem h. Lande ruhen. Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche Druck und Gewöhnung über die Menschen ausüben, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Treiben betheiligen; שָׁלוֹם mit בָּ: sich an etw. vergreifen oder auch nur (wie Iob 28, 9) Hand daran legen (öfter mit עָל). Wie hier עֲוֹלָתָהּ ist auch 80, 3 die dem Locativ gleiche Form mit Präp. verbunden.

V. 4—5. Auf dem Grunde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrosten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, daß J. doch den Getreuen bald das ersohnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnisse scheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen samt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טוֹבִים (in den Sprüchen wechselnd mit צַדִּיקִים 2, 20 *opp.* רָשָׁעִים 14, 19) sind hier die dem guten Willen Gottes gemäß Rechtgläubigen und Rechthandelnden¹ oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לִישָׁרִים wegen des Zusatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerade, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, nämll. Bewahrung vor Verleugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen welche beugen (הִשָּׁי) ihre krummen Pfade d. i. ihre Pfade in krummer Richtung vom rechten Wege ablenken (בְּעִקְבוֹתָם vgl. Richt. 5, 6 nicht minder als Am. 2, 7. Spr. 17, 23 Objektsacc., was näher liegt als daß es Acc. der Richtung nach Num. 22, 23 *extr.* vgl. Iob 23, 11. Jes. 30, 11) — denen wünscht er, daß J. sie hinwegräumen möge (הוֹלִיךָ wie אֱלֹהִים *perire facere* = *perdere*) samt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lauen und Schlaun, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: *τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς σραγγαλίᾱς* (*A.* *διαπλοκάς*, *S.* *σκολιότητας*, *Th.* *διεστραμμένα*) ἀπάξει κύριος μετὰ κτλ. Zuletzt faßt der D. alle seine Hoffnungen, Bitten und Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine שָׁלוֹם צִלְּהֶם zusammen. Er meint τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. Auf diesen ruft er Frieden herab. Friede ist das Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit und Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

1) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Räthsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Thora Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

PSALM CXXVI.

Freudenernte nach Thränensaat.

- 1 Als heimführte Jahve die Heimkehrenden Zions,
War's uns wie Träumenden.
- 2 Da füllte Lachen unseren Mund
Und unsere Zunge Jubel,
Da sagte man unter den Heiden:
„Großes hat Jahve gethan an ihnen“ —
- 3 Großes hat Jahve gethan an uns,
Wir wurden fröhlich.
- 4 O führe zurück, Jahve, unsere Weggeführten
Wie Regenbäche im Mittagsland!
- 5 Die aussäen mit Thränen,
Werden mit Jubel ernten.
- 6 Er gehet hin und wieder unter Weinen,
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Mit diesem Ps., den das Stichwort צִיּוֹן mit dem vorigen verknüpft, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringung der Gefangenen Israels dankt und andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zu klagen hat und um nationale Wiederherstellung bittet. Es gibt zwar Ausl., welche auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1—3., wie jener korah. Ps. v. 2—4., anhebt, in die Zukunft verlegen (unter den Uebers. folgerichtiger wenigstens, als die älteren, Lth.), aber aus Gründen, die sich durch Ps. 85 widerlegen und die schon den Forderungen der Syntax gegenüber verstummen müssen.

V. 1—3. Wenn man sich, um zu beweisen daß הָיִינוּ כְּחֹלְמִים *erimus quasi somniantes* (Trg.: wie Gesundende nach Iob 39, 4. Jes. 38, 16) bed. könne, auf Stellen wie Jes. 1, 9. Gen. 47, 25 oder auf andere, wo הָיִינוּ *perf. consec.* ist, beruft, so sind das syntaktisch verschiedene Fälle; hier ist eine andere Uebers. als der LXX: ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι (בְּנִתְקִים?), Hier. richtig *quasi somniantes*) unmöglich. Ebenso falsch aber ists, wenn Hier. weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum*, denn zwar hat das Fut. nach יִצֵּי in zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen wie 96, 12. Zef. 3, 9 Futurbed., immer aber Imperfektbed. nachdem einmal vergangenheitsgeschichtlicher Ton angeschlagen Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 10, 12. 1 K. 11, 7. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., also: *tunc implebatur*. Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo ihr Geschick plötzlich eine andere Wendung nahm, indem der Gott Israels das Herz des Besiegers Babels lenkte, sie freizugeben und in ehrenvoller Weise nach ihrer Heimat zu entlassen. שָׁרְבֵת ist weder s. v. a. שָׁרֵב, noch braucht man so zu lesen (Olsh. Böttch. Hupf.); שָׁרְבֵת (v. שָׁרֵב wie בִּיזָה, קִימָה) bed. die Rückkehr und dann die Rückkehrenden, freilich eine Neuerung dieses sehr späten D. Als heimbrachte J. die Heim-

ziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie Träumende. Meint er damit: die lange siebzigjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein entschwundener Traum (Jos.-Kimchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösung schien uns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zu sein? Der Wortlaut ist für Letzteres: wie solches nicht wirklich Erlebende, sondern nur Träumende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen unser Mund (Iob 8, 21) und unsere Zunge mit Jubel, indem näml. der Eindruck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes den Mund weit aufzuthun drängte, damit die Freude wie in vollem Strom ausbrechen könne, und die jubelvolle Stimmung die Zunge zu Jubelrufen drängte, die wegen des unerschöpflichen Stoffs kein Ende nehmen wollten. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals unter den Völkern da, wie staunenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, daß das Jahve's Werk sei und daß er Großes an ihnen gethan (Jo. 2, 20 f. 1 S. 12, 24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45, 14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllung. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntnis aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, daß Gott durch solche Großthat sich zu ihr bekannte.

V. 4—6. Aber noch ist das macht- und gnadenreich begonnene Werk nicht vollendet; die bis jetzt Zurückgekehrten, aus deren Herzen dieser Ps. gedichtet ist, sind im Verh. zum Gesamtvolke nur wie ein kleiner Vortrab. Statt שְׁבִירָתִי liest das *Kerî* hier שְׁבִירָתִי v. שְׁבִירָתִי Num. 21, 29 n. d. F. בְּקִירָתִי Gen. 50, 4. Wie wir anderwärts lesen, daß Jerusalem sich nach ihren Kindern sehnt und J. ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir umgürten wie eine Braut Jes. 49, 18.: so geht hier der D. von der Vorstellung aus, daß das h. Land nach reichlichem neubelebendem Bevölkerungs-Zufluß sich sehnt, wie der Negeb d. i. das judäische (Gen. 20, 1) und überh. das nach der Sinai-Wüste hin gelegene Südland nach den zur Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmäßig wiederkehrenden Regenwasserströmen lechzet. Ueber אֶפְרַיִם ‚wasserhaltiges Rinnsal‘ s. zu 18, 16. Uebersetzt man *converte captivitatem nostram* (wie Hier. nach LXX), so kommt man mit dem Bilde nicht zurecht, wogegen es sich bei der Uebers. *reduc captivos nostros* ebenso schön zum Obj. als dem regierenden Verbum fügt. Haben wir נָבָּב richtig nicht auf das Land des Exils, sondern das Land der Verheißung bezogen, dessen Gestalt dormalen der Verheißung noch so unähnlich ist, so werden wir nun auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die bereits Heimgekehrten verstehen, die den alten heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ausgetrocknet ist und wenig Hoffnung gibt daß der Same aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Freudenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre und des Miswachses, womit die neue Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Propheten darauf hin, daß das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheißenen künf-

tigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen Ezr. 3, 12 vor sich ging, im Allgem. aber deckt sich das Psalmwort mit dem Worte des Bergpredigers Matth. 5, 4: Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Subj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa*. Die Gerundivconstr. 6^a (wie 2 S. 3, 16. Jer. 50, 4 vgl. die mehr indogermanische Ausdrucksweise 2 S. 15, 30) malt das andauernde Dahingehen, hier Hin- und Wiedergehen des leidvoll in sich Gekehrten, 6^b das zweifelloose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten. Jener trägt מִשֶׁךְ הַזֶּרַע den Samenzug = Samenwurf (denn מִשֶׁךְ הַזֶּרַע Am. 9, 13 bed. den Samen längshin in die Furchen auswerfen), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (תְּבִיזָה) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Aussaat. Wie unter der Aussaat Alles zu verstehen ist, was der Einzelne zum Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bitten und Verstehen sein Gedeihen dazu gibt, daraus hervorwächst.

PSALM CXXVII.

An Gottes Segen ist alles gelegen.

- 1 Wenn Jahve nicht baut das Haus,
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahve nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachtet.
- 2 Vergeblich ists daß ihr frühe aufsteht
Und spät erst euch niedersetzet,
Essend Brot mühevoller Arbeit —
Ebenso gibt er seinem Liebling im Schlafe.
- 3 Sieh ein Erbtheil Jahve's sind Söhne,
Ein Lohn Frucht des Leibes.
- 4 Wie Pfeile in eines Helden Hand,
Also Söhne der Jugend.
- 5 O Heil dem Manne,
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Wenn sie sprechen mit Feinden im Thore.

Das überschriftliche לְשִׁלְמָה, welches in LXX meistens (ausgen. Theodoret Syrohex. und einige Codd.) fehlt, ist diesem Stufenliede nur deshalb beige-schrieben; weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְהִירָדָה fand, den Salomo von Nathan empfing 2 S. 12, 25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichtum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelschnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצָבִים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מִאֲחָרֵי wie Spr. 23, 30; בְּנֵי הַנְּעִימִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie

Spr. 5, 18 אִשְׁתִּי נְעוּרָיִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בְּשִׁעָרָא v. 5 wie Spr. 22, 22. 24, 7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: *Der Segen Jahve's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm.* Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus daß v. 1 auf den Tempelbau ziele, wie viel besser der Ps. in die Zeit Zerubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnismäßig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottesseggen erscheinen mußten.

V. 1—2. Daß an Gottes Segen alles gelegen, erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellung des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und geruhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Auferziehung von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne daß natürliche Vorbedingungen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher baut sich ein Haus, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zu können, oder der Bau mislingt durch unvorhergesehene Schäden oder wird, wenn er gelingt, eine Beute gewaltsamer Zerstörung: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran

(עָמַלָא Jon. 4, 10. Koh. 2, 21 vgl. arab. عَمِلَ er hat es gearbeitet μετά

πόνου) umsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wolbestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaßregeln vor jedem Unfall, vor Feuersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ist vergeblich daß solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schläfe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (שָׁקַץ שָׁקַץ

spalten, aufthun, arab. شَقَقَ, ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Das Perf. im Nachsatze besagt das, wenn nicht jenes seitens Gottes geschieht, menschlicherseits erfolglos Geschehene, vgl. Num. 32, 23. Manche stehen früh auf, um an die Arbeit zu kommen, und zögern oder ziehen lange hinaus das Hinsitzen d. h. nicht: das sich Niederlegen (Hupf.), denn das heißt שָׁכַב, nicht קָם; wol auch nicht das Sichsetzen, um zu feiern und wie das Folg. zeigt zu essen (Hitz.), sondern, was mir jetzt natürlicher scheint: sie bleiben spät auf (מֵאַחֲרֵי wie Jes. 5, 11) bei der Arbeit (Lth. de W. Olsh. Riehm); denn קָם und שָׁכַב sind zwar äußerliche, aber nicht innerliche Gegensätze, da קָם sich anschicken zu dem bed., was man im Zustande des שָׁכַב (vgl. Mal. 3, 3) vornimmt. Es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — nämli. dieses Arbeiten bis in die Nacht hinein: es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr eßt dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Müh und Noth (vgl. Gen. 3, 17 מְעַבְבֵּיךְ) erschwungenes: כֵּן gleicherweise d. i. Gleiches, wie ihrs nur immer

durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, gibt Gott seinem Geminnten (60, 7. Dt. 33, 12) שָׁנָא (= שָׁנָה) im Schlafe (adv. Acc. wie בָּקָר, לַיְלָה, בַּרְבָּ, d. i. ohne unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäußerung und anspruchloser gelassener Hingabe an Ihn: *Gott beschert über nacht*, sagt ein deutsches Sprichwort, und schon ein griechisches: εἶδοντι κύριος αἶρεῖ. Böttch. faßt בֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres“; diesen Sinn hat בֵּן allerdings zuweilen (s. Einl. zu Ps. 110), aber nicht hier, wo es rückbezüglich an der Spitze des Satzes steht und wo was dieses mimische בֵּן besagen würde in שָׁנָא liegt.

V. 3—5. Mit הִנֵּה wird weiter auf ein besonders augenfälliges Beispiel für den Satz, daß alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen. Neben בָּנִים gestattet הִבְטֵן בָּרִי (Gen. 30, 2. Dt. 17, 13) auch Töchter einzuschließen. Mit שָׂרָר (an Gen. 30, 18 erinnernd) verhält sichs wie mit גָּהֲלִי. Wie hier dieses das Erbtheil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen ertheilt und zwar verheißungsgemäß erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (opp. בְּנֵי-זִמְנִים Gen. 37, 3. 44, 20) und demgemäß selber kräftig (Gen. 49, 3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüte ihrer Jahre stehend, gleich Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legen, in denen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offene Feinde, neidische Nachbarn und falsche Brüder vertheidigt werden mußte. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mußte sie nicht bloß zur Hand, sondern בָּרִי in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets nothwendiger Kampfbereitschaft der Schutz und Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater und schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Haus voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als eben noth thut bedienen zu können. Der Vater und eine solche ihn umgebende Söhne-Schaar (dies der complexe Subjektbegriff) bilden eine nicht zu durchbrechende Phalanx. Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimütig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre ungerechte Anklage abzuwehren — sie werden nicht zuschanden d. h. nicht eingeschüchtert, entnütigt, entwaffnet. Ges. im thes. faßt wie schon Ibn-Jachja הִבֵּר hier in der Bed. ‚verderben‘, aber Gen. 34, 13 bed. dieses פִּי. hinterrücks (hinterlistig) handeln und 2 Chr. 22, 10 meuchlorisch beseitigen; diese von הִבֵּר pone esse (s. 18, 48. 28, 2) ausgehende Färbung des Begriffs paßt hier nicht und לֹא-יִרְבֵּשׁ ist der wenn man יִרְבֵּר in seiner gemeinüblichen Bed. faßt entstehenden Vorstellung des Thores als Forum günstig. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften

Familie scheu zurück. Das Gegentheil lesen wir Iob 5, 4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

PSALM CXXVIII.

Familienglück des Gottesfürchtigen.

- 1 Glückliche jeder, der Jahve fürchtet,
Der da wandelt in seinen Wegen.
- 2 Deiner Hände Erarbeitetes wirst du ja genießen,
Glücklich bist du und wol ist dir.
- 3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock ist sie
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreife von Oliven
Rings um deinen Tisch.
- 4 Siehe, ja also wird gesegnet der Mann,
Der Jahve fürchtet.
- 5 Es segne dich Jahve aus Zion,
Und schaue das Wol Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
- 6 Und schaue Kinder deiner Kinder —
Friede über Israel!

Wie Ps. 127 an 126 angeschlossen ist, weil die Thatsache, daß Israel dergestalt von der Erlösung überrascht ward daß es zu träumen meinte, ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, daß Gott dem den er liebt im Schlafe bescheert was Andere durch Abmühen bei Tag und Nacht nicht zu erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 aus gleichem Grunde wie Ps. 2 auf 1, es sind beidemal Psalmen zusammengestellt, deren einer mit *אַשְׁרֵי* beginnt und einer mit *אַשְׁרֵי* schließt. Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 und 127. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die neutest. Parabeln vom Schatz im Acker und der Einen Perle. Was den Menschen beglückt wird in Ps. 127 als Segensgabe und in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in *שָׂכָר* 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichen Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora*. Ew. hält diesen und den vorigen Ps. für Tischlieder. Aber sie passen dazu schlecht, denn sie enthielten Selbstbespiegelungen statt Bitten und statt Segnungen des zu Genießenden.

V. 1—3. Das *כִּי* v. 2 bed. weder *denn* (Aq. *κόπον τῶν ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι*) noch *wenn* (S. *κόπον χειρῶν σου ἐσθίῃς*), es ist das geradezu affirmative, welches zuweilen so im Satze zurückgeordnet wird 118, 10—12. Gen. 18, 20. 41, 32.; Beweis für dieses versichernde *כִּי* ist das in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze ungemein übliche *כִּי יִצְחָק* oder auch *כִּי-יִצְחָק* Iob 11, 15 oder auch nur *כִּי* Jes. 7, 9. 1 S. 14, 39 *ja dann* — der Uebergang von der confirmativen in die affirmative Bed. ist an v. 4 unseres Ps. ersichtlich. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte (Act. 20, 34), und so das Erarbeitete eigner Hände (LXX *τοὺς καρ-*

ποὺς τῶν πόνων oder nach urspr. LA τοὺς πόνους τῶν καρπῶν¹⁾ zu essen ist ein großes Glück (לֶחֶם טוֹב wie 119, 71), denn wer es kann macht sich Andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er ißt das Segensbrot Gottes, welches süßer ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zus. damit steht das Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (אִשְׁתְּךָ nur hier für אִשְׁתְּךָ) ist wie ein fruchtbringender Weinstock“; פְּרִיָּה für פְּרָה v. פָּרָה = פָּרִי mit festgehaltenem ך des Stammes wie בִּזְכִּיָּה Thren. 1, 16. Das Bild des Weinstocks eignet sich trefflich für das Weib, welche ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*). בֵּיתְךָ בְּיָדְךָ gehört nicht zum Bilde, wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (יָדְךָ) dinglich und künstlich s. v. a. natürlich (יָדְךָ) d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draußen nicht viel sichtbare Hausfrau ein ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder, rings um den Familientisch aufgepflanzt, sind wie Oliven-Setzlinge, vgl. bei Euripides *Med.* 1098: τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα und *Herc. fur.* 839: καλλίπαις στέφανος. So frisch wie abgesenkte junge Olivenbäumchen und so vielverheißend sind sie.

V. 4—6. Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher J. fürchtet; בִּי bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf הִנֵּה hinweist. Auf das verheißende Fut. 5^a folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm verheißungsgemäß sicher bevorsteht. מַצִּיִּן wie 134, 3. 20, 3.; לְבָנֶיךָ für בָּנֶיךָ בְּנֵי hält das 1. Glied der Wortkette in beabsichtigter Unbestimmtheit. Aller Segen des Einzelnen kommt von dem Gotte des Heils, der in Zion Wohnung gemacht hat, und vollendet sich im Miterleben des Wolergehens der h. Stadt und der Gesamtgemeinde, deren Centrum sie ist. Ein neust. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit läßt das nicht zu. Die Verheißung lautet nur auf diesseitige Theilnahme am Wole Jerusalems (Zach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder.

1) Daß τῶν καρπῶν der LXX hier wie Spr. 31, 20 von den Händen gemeint ist, bem. Theodoret und auch Didymos (bei Rosenm.): καρπούς φησι νῦν ὡς ἀπὸ μέρους τὰς χεῖρας (d. i. *per synecdochen partis pro toto*), τουτέστι τῶν πρακτικῶν σου δυνάμεων φάγεσαι τοὺς πόνους.

PSALM CXXIX.

Das Ende der Dränger Zions.

- 1 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Möge Israel sprechen —
- 2 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Haben dennoch mich nicht übermocht.
- 3 Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,
Zogen lang hin ihre Furchenstrecke.
- 4 Jahve ist gerecht:
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
- 5 Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen
Alle Hasser Zions.
- 6 Sie müssen werden wie Gras von Dächern,
Welches, ehe es aufschößt, verdorret —
- 7 Womit seine Hand kein Schnitter füllt
Und seinen Busen kein Garbenbinder,
- 8 Und nicht sagen die vorübergehen:
Der Segen Jahve's werde euch!
Wir segnen euch im Namen Jahve's!!“

Wie auf Ps. 124 mit **יִשְׂרָאֵל נֹא יֹאמַר עַל-יִשְׂרָאֵל** Ps. 125 mit **עַל-יִשְׂרָאֵל** folgte, so folgt auf Ps. 128 mit **עַל-יִשְׂרָאֵל** Ps. 129 mit **יִשְׂרָאֵל נֹא יֹאמַר**. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde **יִשְׂרָאֵל נֹא יֹאמַר** gemein, sondern auch die Situation einer erlebten Rettung (vgl. v. 4 mit 124, 6 f.), von welcher aus dankend rückwärts und getrost in die Zukunft geblickt wird, und bei aller sonstigen Klassicität der Form den hie und da bemerklichen aramaisirenden Anstrich.

V. 1—2. Dankbar soll Israel bekennen, daß es, wie viel und sehr es auch bedrängt ward, doch nicht erlegen ist. **רָבָה** kommt neben **רַבִּי** schon 65, 10. 62, 3 vor, in der nachexil. Sprache wird es gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath*. Mit **מִנְעִירִי** wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1^a wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2^b, wo **נָם**, auf den ganzen Verneinungssatz bezüglich, *auch* im Sinne von *gleichmōl* *ὁμοως* (syn. **בְּכָל-זֶמַח**) bed. wie Ez. 16, 28. Koh. 6, 7 vgl. oben 119, 24.: obwohl sie viel und sehr mich drängten, haben sie mich doch nicht übermocht (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.).

V. 3—5. Sonst wird gesagt, daß die Feinde Israel überfuhren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; hier ist die gangbare Bildrede **אָנֹכִי חֶרֶשׁ אֶתְּ** Iob 4, 8 vgl. Hos. 10, 13 zu einem andern Bilde der feindlichen Behandlung erweitert: mitleid- und rücksichtslos mishandeln sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er ihr Ackerboden wäre und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu thun und ihrer Ausbeutung des geknechteten Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchenstrecke **מִנְעִירֵיהֶם**,

nach dem *Kerî* מַעֲרֹתָם. Aber מַעֲרָה bed. nicht die Furche (= הַרְדֵּר, הַלֵּם), sondern wie مَعَاة einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann (צֶמֶד) immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche zieht, v. עָנָה beugen, wenden (s. hinten den Excurs Wetzsteins), also: sie zogen langhin ihre Furchenwende (Dativobj. statt des Acc. beim *Hi.* wie z. B. Jes. 29, 2 vgl. beim *Pi.* 34, 4. 116, 16 und *Kal* 69, 6 nach aramäischer, obwohl nicht unhebräischer Weise). J. ist gerecht (Wortstellung wie 99, 2 vgl. Spr. 6, 23) — dies eine allgem. Wahrheit, die sich gegenwärtig bewährt hat: — zerhaun hat er der Frevler Strick (צִבּוֹר wie 2, 3., hier aber durch das Bild v. 3 vgl. Iob 39, 10 herbeigeführt, LXX αὐχένια d. i. עֵטָק), womit sie Israel gebunden hielten. Aus dem eben Erlebten schöpft Israel die Hoffnung, daß alle Hasser Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) mit Schande werden zurückweichen müssen.

V. 6—8. Ihr Ergehen veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37, 27: sie werden wie הַצִּיר גָּדוֹל u. s. w. צִיר ist Relativ zu רִבַּשׁ (*quod exarescit*) und מִן-קִדְמָה priusquam ist hebraisiert nach הִנֵּה מִן-קִדְמָה Dan. 6, 11 oder מִן-קִדְמָה הִנֵּה Ezr. 5, 11. שִׁלַּח hat sonst die Bed. „ausziehen“ von Schwert, Schuh, Pfeil, wonach LXX Theod. Quinta: *πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι* ehe mans ausrupft. Ebenso Aethiops und Arabs, welcher שִׁלַּח mit قلع ausreißen wiedergibt (vgl. das wurzelverwandte شلع einen Stein aus der Erde losreißen). Aber neben ἐκσπασθῆναι der LXX findet sich auch die LA ἐξανθῆσαι, und in diesem Sinne übers. Hier.: (*statim ut*) *viruerit*, Symm. ἐκκαυλῆσαι (in den Stengel schießen), Aq. ἀνέθαιεν, Sexta ἐκστρεῶσαι (zu voller Festigkeit gelangen). Das Targ. umschreibt שִׁלַּח in beiderlei Sinne: aufsprossen und ausreißen. Erstere Bed., nach welcher Venema erkl.: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat*, vertreten auch Parchon Kimchi AE. In gleichem Sinne vermutet v. Ortenberg: שִׁחַח. Da man Gras der Dächer wenn man es aufraufen will ebensowol in grünem als welkem Zustande aufraufen kann, und da es das Nächstliegende ist, חֲצִיר als Subj. zu שִׁלַּח zu nehmen, so entscheiden wir uns für die intrans. Bed. „sich herausmachen, sich entwickeln, schossen“: Dächer-Gras welkt, ehe es Aehren oder Blüten getrieben, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann.¹ Der D. verfolgt das Bild vom Dächer-Grase noch weiter. Der umschließende Schoß oder Busen κόλπος heißt sonst חֲצִץ Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., gleicher Wurzel mit חֲצִי Bucht 107, 30., dieses wird aber metaplastisch (als ob die Grund-

1) So auch Geiger in der DMZ. XIV, 278 f., welchem zufolge bei Saadia und Abu-Said سلف (شلف) in der Bed. in der ersten Reife s., blühen vorkommt, die auch hier שִׁלַּח habe, vgl. talm. שְׁלוּפִי von den noch in der Blüthe befindlichen unreifen Datteln, und ebenso auch Kohut, Kritische Beleuchtung der pers. Penta-teuch-Uebers. (1871) S. 73 vgl. 350, vgl. auch Volek zu Dt. 33, 14 גִּרְשׁ.

form *חָצֵן* wie arab. *hidn*, diminutiv *hōdein*, lautete) abgebeugt, vgl. *אָמְרוּ* (אָמַר), *בָּסְרוּ* (בָּסַר), *חָזְקוּ* (חָזַק), *נָכְחוּ* (נָכַח), *רָבְעוּ* (רָבַע), *שָׁקְחוּ* (שָׁקַח). Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern, welches nicht eingeschauert wird, ihr Leben schließt mit sicherem Untergange, dessen Keim sie (ohne daß es einer Entwurzelung bedarf) in sich selbst tragen. Die Bem. Knapps, daß jeder abendländische Dichter mit v. 6 aufgehört haben würde, beruht auf dem Irrtum, daß v. 7. 8 müßige Ausschmückung seien. Der Gruß an die Schnitter v. 8 ist aus dem Leben, man versagte ihn selbst heidnischen Schnittern nicht; ähnlich grüßt Boaz Ruth 2, 4 mit *עֲמָכֶם ה'* und erhält den Gegengruß *יְבָרְכֶךָ ה'*. Hier sind es die Vorübergehenden, welche den Erntenden zurufen: *Der Segen* (בְּרִיַּת) *Jahve's widerfahre euch* (אֲלִיכֶם¹, wie im ahronitischen Segen), und (da *יְבָרְכֶנִי ה'* 'אֲתֶכֶם בְּשֵׁם ה' im Munde der selben zwecklos übertriebene Höflichkeit wäre) den Gegengruß zurückempfangen: *wir segnen euch im Namen Jahve's*. Als Gegensatz ergibt sich, daß den Gerechten eine unter dem Wechsel fröhlicher Segensgrüße sich vollziehende Einerntung ihrer Aussaat bevorsteht.

PSALM CXXX.

De profundis.

- 1 Aus Tiefen rufe ich dich, Jahve.
- 2 Allherr, ■ hör' auf meine Stimme,
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens!
- 3 Wenn du Missethaten behältst, Jah —
Allherr, wer kann bestehen?!
- 4 Doch bei dir ist das Vergeben,
Auf daß du werdest gefürchtet.
- 5 Ich hoffe auf Jahve, es hoffet meine Seele,
Und seines Worts erharr' ich.
- 6 Meine Seele ist zugewandt dem Allherrn,
Mehr denn Wartende auf den Morgen,
Wartende auf den Morgen,
- 7 Harre, Israel, auf Jahve,
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung.
- 8 Und Er wird Israel erlösen
Von allen seinen Missethaten.

Einmal gefragt, welche Ps. die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi Paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drängten, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. In der That kommen in Ps. 130 die Verdammllichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zu wahrhaft paulinischem Ausdruck. Er ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

1) Hie und da findet sich irriges *עֲלִיכֶם*; der hebr. Psalter Basel 1547. 12 merkt es als Variante an.

Der Chronist hatte diesen Ps. schon in der vorliegenden nahen Zusammenordnung mit Ps. 132 vor sich, denn der selbständige Zusatz, um welchen er Salomo's Tempelweihgebet 2 Chr. 6, 40—42 bereichert, ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die göttliche Erwiderung 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengesetzt.

Das Wechselverhältnis von Ps. 130 zu Ps. 86 ist schon dort erwähnt worden. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischen und elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich אָדוֹנָי siebenmal, hier dreimal. Auch sonst zeigt sich, daß der Verf. von Ps. 130 jenen Ps. 86 kannte (vgl. 2^a בָּקוּלִי שְׁמָעָה mit 86, 6 בָּקוּלִי; 2^b לְקוֹל תְּחַנּוּנֵי mit 86, 6 בָּקוּלִי תְּחַנּוּנֵי; v. 4 עֲמָה תְּפִלָּתָה mit 86, 5 וְסֵלָה; v. 8 הִתְחַסֵּד עִם ה' mit 86, 5. 15 תְּרַחֲמֵסָּךְ. Daß קָשׁוּב (n. d. F. שְׁכּוּב) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קָשׁב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie תְּפִלָּתָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unsern Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist nicht davidisch.

V. 1—4. Die Tiefen תְּצַמְקִים sind nicht die Tiefen der Seele, sondern die tiefe äußere und innere Noth, in welcher der D. wie in Wassertiefen (69, 3. 15) versunken ist. Aus diesen Tiefen schreit er zu dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (שָׁמַע Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exsequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis precem dignetur audire*. In diesem Sinne bittet der D., daß seine Ohren תְּשָׁבוּר (dunklere Nebenform zu קָשׁב im Stände der *arrectae aures* befindlich) mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen seinem lauten flehentlichen Bitten (28, 2). Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewahrt, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewart sie שָׁמַר, wenn er sie anrechnet (32, 2) und im Gedächtnis behält (Gen. 37, 11) oder, wie es Iob 14, 17 bildlich heißt, wie versiegelt in Verwahrung hält, um sie, wenn das Maß voll ist, zu ahnden. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nichts Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ezr. 9, 15). Wenn Gott sich nicht als *Jāh* zeigte¹, so würde vor ihm, der *Adonaj* ist, also seinen richterlichen Willen durchsetzen kann, keine Creatur bestehen können (Jes. 51, 16). So handelt er aber nicht. Er verfährt nicht nach der gesetzlichen Strenge recompensativer Gerechtigkeit. Diesen die Pause nach der Frage ausfüllenden, aber nicht direkt ausgesprochenen Ged. begründet das folg. בִּי, welches also wie Iob 22, 2. 31, 18. 39, 14. Jes. 28, 28 (vgl. Koh. 5, 6) das Gegentheil einführt. Bei dem HERRN ist הַתְּפִלָּה die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde (תִּירָא), wofür Trg. falsch (תִּרְאָה) d. h. er vergibt, wie es anderwärts heißt (z. B. 79, 9), „um seines Namens willen:“ er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der alleinige Urheber unseres Heils, welcher

1) Eusebios zu Ps. 68 (67), 5 bem., der Logos heiße *Ἰα* als *μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ τὰς ἀκτῖνας τῆς ἐαυτοῦ θεότητος συστείλας καὶ ὡς περ καταδύς ἐν τῷ σώματι*.

Gnade für Recht über uns ergehen läßt (vgl. 51, 6), allen Selbstruhm zuschanden machen und gewährt dem Sünder ebendadurch, daß er ihm in der Machtvollkommenheit schlechthin freier Gnade סְלִיחָה angedeihen läßt, Anlaß, Grund und Stoff ehrfürchtigen Dankes und Lobpreises.

V. 5—8. Darum darf der Sünder, darum will auch der D. nicht verzagen. Er hofft auf J. (*acc. obj.* wie 25, 5. 21. 40, 2), es hoffet seine Seele; Erhoffen, Erharren Gottes ist die Stimmung seines innersten und ganzen Wesens. Er harrt auf Gottes Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und da haftet, alle Unruhe beschwichtigt und durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und außer ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist לֵאדָרְךָ d. i. unverrückt und unausgesetzt auf Ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusius auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: „Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott.“ Der Sinn des לֵאדָרְךָ erhellt an sich schon aus 143, 6 und bestimmt sich zudem, ohne daß שְׁמֶרָה zu ergänzen ist (Hitz), nach dem folg. לִבְךָ. Dem Herrn ist er wartend zugewandt, wie nächtlicher Weile auf den Morgen Wartende (vgl. שְׁמֶרָה 59, 10). Die Wiederholung des שְׁמֶרָה לִבְךָ (vgl. Jes. 21, 11) gibt den Eindruck langhin sich dehnenden peinlichen Wartens. Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsternis, aus welcher er in den sonnigen Bereich der Liebe (Mal. 3, 20) versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfnis das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei Jahve (Heidenheim falsch: אֵלֶיךָ), ausschließlich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist הַחֶסֶד (gegen 62, 13 ohne pausale Veränderung gemäß dem Schwanken der Segolata) die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz gibt. Und reichlich (הַרְבֵּה adverbialer, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*) ist bei ihm Erlösung d. i. er besitzt im reichsten Maße die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muß der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muß sein Volk hoffend aufschauen, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergibt und ihre unseligen innerlichen und äußerlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheißung (vgl. 25, 22) tröstet sich der D. Er meint völlige und schließliche, vor allem in echt neutestamentlicher Weise geistliche Erlösung.

PSALM CXXXI.

Kindliche Ergebung in Gott.

- 1 Jahve, nicht hochmütig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,
 Noch geh' ich um mit großen Dingen
 Und sonderlichen die jenseit meiner.
- 2 Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;
 Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
 Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.

Harre, Israel, auf Jahve
 Von nun an und bis ewig.

Dieses kleine Lied ist לִירָד überschrieben, weil es wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Ephod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen.* Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern ließ sich aus der Verborgenheit hervorziehn. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheißung ihm zugesprochen. Ungef. ein Jahrzehnt währte die saulische Verfolgung und 7½ J. sein nur erst anfängliches Königtum in Hebron. Er gab es Gott anheim, Saul und Isboseth zu beseitigen. Er ließ Simei fluchen. Er räumte Jerusalem vor Absalom. Hingabe an Gottes Führung, Ergebung in seine Schickungen, Zufriedenheit mit dem was Er beschieden sind Grundzüge seines edlen Charakters, den der D. dieses Ps. indirekt sich selber und seinen Zeitgenossen, dem bei geringen Anfängen unter schwierigen Verhältnissen auf demütig genügsames und stilles Harren angewiesenen Israel der nach-exilischen Zeit, als Spiegel vorhält.

Mit לֹא-גִבָּה לִבִּי weist der D. von sich den Hochmut des Seelenzustandes, mit לֹא-רָמָה עֵינָי (lo-ramú wie Spr. 30, 13 und vor ע z. B. auch Gen. 26, 10. Jes. 11, 2., wonach die Accentsetzung bei Baer 1861 zu corrigiren) den Hochmut der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִלָּכְתִּי den Hochmut des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmut seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und große Dinge sind der Bereich, worin er sich gefissentlich bewegt. Gegens. der גְּדֻלּוֹת (Jer. 33, 3. 45, 5) ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine und Gegens. der נִפְלְאוֹת מִמָּוֶה (Gen. 18, 14) nicht das Triviale, sondern das Erreichbare. לֹא-אֵם eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz, denn wo fände sich Anzeige des Nachsatzes? Auch bed. es nicht ‚sondern‘, was es auch Gen. 24, 38. Ez. 3, 6 nicht bed.: auch an diesen St. ist es wie in der unsrigen von der bekannten Schwurformel her betheuernd: wahrlich ich habe . . עָשִׂיתִי, dessen Wurzelbed. setzen in die Bed. gesetzt = eben, gleichmäßig s. übergeht, bed. Jes. 28, 25 die

Ackerfläche durch Umpflügen ebenen (vgl. מִישֹׁר und שָׂדֶה) und hat hier ethischen Sinn, wie סֵוִי gleichmäßig, richtig beschaffen und הָשֵׁר mit

seinen Gegensätzen עָלָה und יָרָד; das *Ps.* הוֹמָם, welches hier nach הוֹמָה 62, 2 und הוֹמָם Thren. 3, 26 zu verstehen, geht gleichfalls auf die Grundvorstellung des Plättens, Flächens, Gleichmachens zurück. Er hat seine Seele geebnet und beschwichtigt, so daß Demut ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so daß sie stille ist und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken läßt: sie ist wie eine ebene Fläche, ein ruhiger Wasserspiegel. Ewalds und Hupfelds Uebers.: „wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele“ widerlegt sich dadurch daß es wenigstens בְּגִמְלוֹה, richtiger aber בֶּן גְּמִלוֹה heißen müßte, aber auch außerdem schon durch den in בְּגִמְלוֹה verschlungenen Artikel, wonach zu übers.: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter (hier בְּגִמְלוֹה wegen der determinirenden Nebenbestimmung), gleich dem Entwöhnten (hier בְּגִמְלוֹה weil ohne Nebenbestimmung: vgl. Dt. 32, 2. Jes. 41, 2., übrigens auch weil auf das erstere גְּמִלוֹ zurückweisend: vgl. Hab. 3, 8) ist bei mir meine Seele (Hitz. Hgst. Riehm). Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (גְּמִלוֹ, verw. גְּמִיר, zu Ende bringen, insb. absäugen) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, daß es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist an ihm d. i. im Verhältnis zu seinem Ich (welches in עָלָי als die Seele an sich habend gedacht ist, vgl. 42, 7. Jer. 8, 18 Psychol. S. 151 f.) seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrlische, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Genuß und Gut, daß Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehung. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten und in Demut und Stille seines Gottes erharren von jetzt und bis ewig. Denn Er widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade.

PSALM CXXXII.

Gebet für das Haus Gottes und das Haus Davids.

- 1 Gedenke, Jahve, dem DAVID
All die von ihm bestandne Mühsal,
- Ihm der geschworen Jahve,
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
- 3 „Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
- 4 Nicht gönn' ich Schlaf meinen Augen,
Meinen Wimpern Schlummer,

- 5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!“
- 6 Siehe sie war, wir hörten, in Efrätha,
Wir fanden sie in den Gefilden Ja'ars.
- 7 So laßt uns eingehn in sein Wohngezelt,
Uns niederwerfen vor seiner Füße Schemel.
- 8 Erhebe dich, Jahve, zu deiner Ruhe,
Du und die Lade deiner Majestät!
- 9 Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen frohlocken.
- 10 Von wegen DAVIDS deines Knechts
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!
- 11 Geschworen hat Jahve dem DAVID
In Wahrheit, nicht nimmt ers zurücke:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
- 12 Wenn deine Kinder meinen Bund beachten
Und mein Zeugnis, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir.“
- 13 Denn erkies hat Jahve Zion,
Hats begehrt zur Wohnung sich.
- 14 „Das ist meine Ruhe auf ewig,
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehrt' ich.
- 15 Ihren Vorrath will ich segnen reichlich,
Ihre Armen sättigen mit Brot,
- 16 Und ihre Priester kleiden in Heil
Und ihre Frommen sollen froh frohlocken.
- 17 Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,
Richte zu eine Leuchte meinem Gesalbten.
- 18 Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist aus der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bundeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demütig eifriges Streben, dem über der Bundeslade unter seinem Volke thronenden Gotte eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade genannt wird. Der Chronist legt v. 8—10 Salomo bei Einweihung des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עֲתָה an Salomo's Tempelweihgebet angeschlossenen Entlehnung aus Ps. 130, 2 schließt er mit וְעֲתָה weitere Entlehnungen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnisweise angefügten Psalmverse ה' אלהים für 'ה, לְמִיחָה für לְמִיחָה, הַשָּׁמַיִם für צָדֵק, יְשֻׁמְתוֹ בְּטוֹב für יִרְפָּנוּ sind ebensoviel Beweise dafür, daß er den Ps. abgeändert und nicht umgekehrt (vgl. gegen diese Behauptung Hitzigs Ehrt S. 66 ff.) der Psalmist aus der Chronik entlehnt hat. Man sieht sogar noch deutlich, wie auf den Schluß von v. 42 beim Chronisten die Erinnerung an Jes. 55, 3, so wie viell. auch auf den Schluß von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 1 eingewirkt hat.

Der Ps. erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jahve's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöthen seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende“, wie Hgst. vorgibt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können.

Eher ließe sich Zerubabel verstehen (Baur), mit welchem nach der Schlußweissagung des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll. Aber auch Zerubabel, der פֶּרֶזְיָה זְרֻבָּבֶל, konnte nicht מְשִׁיחַ heißen, denn er war es nicht. Der Chronist verwendet den Ps. inhaltgemäß. Er paßt in Salomo's Mund. Die Ansicht, daß er von Salomo selbst gedichtet sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward (Amyr. de W. Thol. u. A.), hat das Verh. des Hergangs wie er 2 Chr. 5, 5 ff. erzählt wird zu den Wünschen des Ps. und eine nahe Verwandtschaft desselben mit Ps. 72 in Breite, Wortwiederholungen und einer mühsam, hie und da unsicher kletterndern Fortbewegung für sich. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch nicht unwiederbringlich verloren gegangen war. Das was nach 2 S. c. 6. 7 David zu Jahve's gethan und hinwieder ihm von J. verheißten worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königtum und Priestertum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Str. Nur bei der 1. könnte man widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn. Aber über ihr Maß entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen folgt der Accentuation, die ihn halbirt und אֶת als אֵת (nach Accentsyst. XVIII, 2 mit *Mugrasch*) für sich stellt. Jede Str. ist einmal mit dem Namen דָּוִד geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang läßt sich nicht vermissen.

V. 1—5. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm vergilt was er geleistet oder indem man ihm leistet was man ihm verheißt; es ist die nachdavidische Gemeinde, welche hier J. der folgendes erwähnten Verheißungen (der חֲסִדֵי דָּוִד 2 Chr. 6, 42 vgl. Jes. 55, 3) gemahnt, mit denen er Davids צִדִּיק erwidert hat. Mit diesem *nomen verb.* des *Pu.* צִדִּיק (dem einzigen Beispiel eines *inf. Pu.* mit Suff.) ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer würdigen bleibenden Stätte für Jahve's Heiligtum hatte; כָּבַד bed. sich mit etwas mühen oder plagen *afflictari* (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstaufferlegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschafften Strebens (1 K. 5, 17). Denn er hatte sich Gotte geschworen, daß er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für J. erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war, denn 2 S. c. 7 ist an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur des innern Zusammenhangs halber angeschlossen. Nachdem die lange ersehnte (vgl. 101, 2) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Gotte ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, daß nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Gotte ein Haus

bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jahve's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nöthigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nöthigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben, wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** ist wie Jes. 1, 24. 49, 26. 60, 16 aus Gen. 49, 24; diesen starken Hort Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit **אֵם** schwört David was er nicht thun will. Der Sinn des hyperbolisch ausgedrückten eidlichen Gelübdes ist, daß er so lange seines eignen Wohnhauses nicht froh werden und sorgenlosem Schläfe sich hingeben, kurz daß er so lange nicht ruhen noch rasten will. Die Genitive nach **אֵהָל** und **עָרָשׁ** sind appositionelle; in ähnlicher Synonymenverbindung gefällt sich Ps. 44. **רְצוּצִי** (lat. *strata mea*) ist poetischer Plur. wie auch **מִשְׁכְּנֹת**. Mit **הַנִּימָה** (welches immer von den Augenlidern Gen. 31, 40. Spr. 6, 4. Koh. 8, 16., nicht von den Augen gesagt wird), wechselt **שָׁנָה**, die verlängerte, oder **שָׁנִית**, die einfache Grundform des mit Vorton-Zere und der jüngern üblichen Femininendung versehenen **שָׁנָה**¹; das *āth* ist wie in **יְהִלָּה** 16, 6 vgl. 60, 13. Ex. 15, 2 u. ö., sonst beispieillos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons. Die LXX fügt noch bei καὶ ἀνὰ πᾶσι τοῖς χρόνοις μου (**וּבְמִנְתָּהָ לְרַבְּוֹתֶיהָ**), aber das ist widrige Ueberladung.

V. 6—10. In v. 6 beginnt die Rede der Gemeinde, welche in diesem Ps. Jahve seiner Verheißungen gemahnt und sich dieser getröstet. Olsh. hält diesen v. 6 für ganz unerklärbar. Indes hat die Erklärung doch einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jahve's würdigen Heiligtums die Rede ist, so geht das Suff. von **שָׁמַעְנָהּ** (mit *Chatef* wie Hos. 8, 2) im Sinne von *audivimus eam esse* (*Ephratae*) und **מִצְאֵנֶיהָ** auf die Bundeslade, welche auch sonst (1 S. 4, 17. 2 Chr. 8, 11) *fem.* ist. 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer aus Silo herbeigeholte Bundeslade fiel in die Hände der Sieger und verblieb, von diesen wieder herausgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser jüdischen Ortschaft nach Zion versetzte 2 S. 6, 2—4 (vgl. 2 Chr. 1, 4): was liegt da näher, als daß **שִׁיר־יִצְחָר** eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. **שִׁיר־צִיֶּן** 78, 12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heißt auch **קָרְיַת הַיְצְרִים** Jer. 26, 20 (**קָרְיַת עֲרִים** Ezr. 2, 25 vgl. Jos. 18, 28), **קָרְיַת בַּעַל** Jos. 15, 60., **בַּעֲלָה** Jos. 15, 9. 1 Chr. 13, 6 (vgl. **הִיר־בַּעֲלָה** Jos. 15, 11 mit **הִיר־עֲרִים** Jos. 15, 10) und, wie es scheint, sogar **בַּעֲלֵי הַיְצְרָה** 2 S. 6, 2.: warum sollte es nicht neben **קָרְיַת יִצְחָר** auch **יִצְחָר** heißen können, zumal wenn die bergigte Gegend, auf

1) Kimchi im *Michlol* 15^b. 189^b bezeugt die LA **שָׁנִית**, welche auch die Masora voraussetzen scheint, indem sie zu **שָׁנִית**, ohne zu unterscheiden, bemerkt: **ה' בְּשִׁנָּה** (fünfmal in der Bed. Schlaf), wogegen AE zu u. St. und Koh. 5, 11 für **שָׁנִית** spricht.

welche die Erwähnung eines Hügels und Berges von יְרֵרִים hinweist, zugleich wie der Name „Wald-Stadt“ besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Fluren sie, und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kirjath-Jearim.“ Es fragt sich nun weiter, was אֶפְרָתָה bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems, aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst.: „wir wußten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jugend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, Niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war.“ So schon Anton Hulsius (1650): *Ipse David loquitur, qui dicit illam ipsam arcam, de qua quum adhuc Bethlehemi versaretur inaudivisset, postea a se (vel majoribus suis ipso adhuc minorenni) inventam fuisse in campis Jaar.* Aber 1) daß hier die Rede Davids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) *wir hörten sie in Efrata* kann nicht wol etwas anderes bed. als *per antiptosis* (wie Gen. 1, 4., aber ohne כִּי) wir hörten daß sie sich befinde in Efrätha. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Efraim. Da nun אֶפְרָתָה ebenso wol den Efraimiten als den Bethlehemiten (1 S. 17, 12. Ruth. 1, 2) bed., so kommt in Frage, ob nicht אֶפְרָתָה vom efraimitischen Gebiet gemeint ist (Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A.). Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, daß die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es ließe sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרָתָה ist seinem Etymon nach das Fruchtgefilde, welchem das Waldgefilde entgegengesetzt ist — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildnis gerathen. Aber ist es wahrscheinlich, zumal im Hinblick auf Mi. 5, 1., daß in einem Zus., der von der Erinnerung an David beherrscht wird, אֶפְרָתָה das Land Efraim bed.? Nein, אֶפְרָתָה ist Name des Gebiets, in welchem Kirjath-Jearim lag. Caleb hatte nämlich von der nach 'Azûba's Tode geehelichten Ephrâth einen Sohn Namens Chûr 1 Chr. 2, 19. Dieser Chûr, der Erstgeborne Ephrâth's, ist der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem 1 Chr. 4, 4 und Schobal, ein Sohn dieses Chûr, ist Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim 1 Chr. 2, 50. Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hieß uralters Ephratha, und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu אֶפְרָתָה 1 Chr. 2, 24., wie man im Untersch. von יָגֵב בְּלֵב 1 S. 30, 14 den nördlichen Theil dieser Landschaft genannt zu haben scheint. מִשְׁכְּנוֹתָיו v. 7 ist nun aber weder Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath-Jearim, denn der Ausdruck wäre zu großartig und in Verhältnis zu v. 5 sogar verwirrend, noch Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von

David für die nach Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (2 S. 7, 2 יִרְצֶה) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und in der Richtung auf (s. 99, 5) den Schemel der Füße Jahve's d. i. die Bundeslade anbetend niederzufallen, und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die מִנְיָה d. i. בֵּית מִנְיָה 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge J. und die Lade seiner Herrschergewalt, die unantastbare (s. die Beispiele ihrer Unantastbarkeit 1 S. c. 5. 6. 2 S. 6, 6 f.), nunmehr diesen festen Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in צָדִיק kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wolgefallen; mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge J. um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort gebetsweise sich ihm zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen (vgl. 84, 10). Statt אֵל-תִּשָּׁב heißt es hier ohne Verkürzung der Endsylbe אֵל-תִּשָּׁב, weil sonst das ב mit dem anlautenden ׀ des folg. פָּנֶי sich leicht confundiren würde (s. zu Jes. 5, 2 הִצֵּב בֵּי). Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6—8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, daß ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproducirt und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subject ist durchaus die immer identische, obwol in ihrem Mitgliederbestand wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da auf den Tempelberg geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jahve's erstandenen Heiligtum anbetet, ist einunddasselbe. Das damals bei der Tempelweihe erschollene Gebet für die Priester, für alle Frommen und insbes. für den regierenden König setzt sich fort, so lange die Geschichte Israels währt, selbst in einer Zeit wo Israel keinen König hat, aber um so stärkere Sehnsucht nach Erfüllung der messianischen Verheißung.

V. 11—13. Das בְּעֶבְרִי קִיר wird hier auseinandergelegt. אָמֵן 11^b ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* und als solcher zu נִשְׁבַּע gehörig; die Accentuation erstreckt die erste Verszeile bis אָמֵן welches *Zinnor* (*Sarka*) hat, welchem *Pazer* mit seinem geringeren Trennungswerth sich unterordnet z. B. 5, 10. 31, 11 (Hupf.) — es steht aber nichts im Wege, die erste Verszeile bei לִירֵד abzusetzen und die zweite mit אָמֵן „in Wahrheit“ zu beginnen, so aber daß nichtsdestoweniger das Suff. von מִמֶּנָּה nicht auf das adverbial untergeordnete אָמֵן, sondern wie Jer. 4, 28 auf das Zugeschworene geht. Leibliche Abkommen Davids will J. setzen thronauf לְבָסָא, wie לְרֹאשִׁי 21, 4) ihm d. h. so daß sie als Throninhaber ihm folgen. Kinder Davids sollen auf ewig (was in Christo sich abschließend erfüllt hat) sitzen לְבָסָא ihm (vgl. 9, 5. Iob 36, 7). So hat J. verheißен und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. Statt וְיִרְדֵּי יוֹ ist יִרְדֵּי יוֹ punktirt. In der Hahnschen Ausg.

hat *Mercha* in *penult.* (vgl. den Rückgang des Tones in אֲדָנִי יְהוֹה Dan. 10, 17), in der Baerschen noch besser bezeugten LA *Mahpach* statt des Gegenton-Metheg und *Mercha* auf *ult.* Es ist nicht Plur. mit Singularsuff. (vgl. Dt. 28, 59. Ges. §. 91, 3), sondern, wie יְהוֹה = יָהּ anzeigt, etwas heller lautirter Sing. für יְהוֹהִי wie יְהוֹהִי für יְהוֹהִי 2 K. 6, 8 und bed. die Offenbarung Gottes als Bezeugung seines Willens. אֲלֵמָּה hat *Mercha mahp.*, יְהוֹה Klein-*Rebia* und יְהוֹה *Mercha*; der Punktation zufolge wäre zu übers.: „und meine Selbstbezeugung da“ (s. zu 9, 16), aber יְהוֹה ist Relativ: meine Selbstbezeugung (Offenbarung), so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* Die Voraussetzungen mit אֲנִי sind, wie die Erfüllungsgesch. zeigt, für die Stetigkeit der davidischen Thronfolge bedingend gewesen, nicht aber, weil menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt, für die Endlosigkeit des dav. Thrones. In v. 13 gibt der D. den Grund solcher Verheißungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. אֲנִי hat *He mappic.* wie אֲנִי Dt. 22, 29 oder den *Rafe*-Strich Ew. §. 247^d, obwol das Suff. nicht nothwendig ist; das biblische Hebräisch kann *cupivit eam* nicht anders geformt ausdrücken, das nachbiblische erweicht das *Jod* des Verbalstammes zu אֵי und sagt אֵי. In der folg. Str. wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eignen Worten Jahve's entfaltet.

V. 14—18. Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 Mon. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 — Zion aber ist Jahve's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung מְנוּחָה (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und außerdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerthen Wohnstatt, segnet J. was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (צִדְקָה für צִדְקָה, s. zu 27, 5), so daß ihre Armen nicht darben, denn die göttliche Liebe liebt ganz besonders die Armen. Sein anderer Segen gilt den Priestern, denn durch diese will er in Verkehr stehen mit seinem Volke. Er macht das Priestertum Zions zu einer wirklichen Heilsanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so daß sie es nicht bloß werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen und ihre ganze Erscheinung eine heilkündende ist. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort (שָׁם 133, 3) in Zion ist ja das Königthum der Verheißung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier David als Ahn und der zur Zeit regierende Gottgesalbte vertreten, ein Horn sprossen lassen, eine Leuchte herrichten (was צִדְקָה von dem Grundbegriff des Schichtens, dem Wurzelbegriff des Reibens עָרַל aus bed.); er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken (Iob 8, 22), und die durch Verheißung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem unverwelklichen

Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft, und die Leuchte (נֵר 2S. 21, 17 vgl. נֵר 2 Chr. 21, 7 LXX λύχνον) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagungen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 und auf die 15. Beracha des Schemone-Esre: „Den Sproß (Zemach) Davids deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn erhebe sich hoch vermöge deines Heils“ ist kaum zu bezweifeln, daß der D. mit dieser Verheißung messianischen Sinn verbunden. Mit Bezug auf unsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Täufers, jene bittende Beracha seines Volkes Lc. 1, 68—70 in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrohlodend.

PSALM CXXXIII.

Lob der brüderlichen Gemeinschaft.

- 1 Siehe wie fein ists und wie lieblich,
Daß Brüder traut zusammen wohnen!
- 2 Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Das herabwallt auf den Saum seiner Gewänder —
- 3 Wie Hermon-Thau, der herabwallt aufs Gebirge Zions,
Denn dort hat entboten Jahve den Segen,
Leben in Ewigkeit.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewußtsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte. In der That redet der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereinigung des Volkes aller Landestheile an der Einen Stätte des Heiligtums, und wie bei Ps. 122, seinem Seitenstücke, lassen sich zu dem לְרִיר der Ueberschrift fügliche Anlässe in Davids Geschichte auffinden. Aber die Sprache zeugt gegen David, denn Verbindung des ש mit dem Partic. wie שֹׁרֵד *qui descendit* vgl. 135, 2 שֹׁמְרֵים *qui stant* ist im vorexil. Sprachgebrauch unerhört. Uebrigens fehlt die Aufschrift לְרִיר in LXX B und Trg., und der Ps. mag nur deshalb so überschrieben sein, weil er ganz und gar Davids Geist athmet und wie aus seiner Liebe zu Jonathan entsprossen ist.

Mit בָּא geht die Aussage von der Natur- und Sinnesgemeinschaft, welche אֶחָדִים ausdrückt, zu der ihr entsprechenden äußeren Bethätigung und Verwirklichung fort: gut und wonnig (135, 3) ists, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, auch (dieser ihrer Brüderlichkeit entsprechend) beisammen wohnen — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoß, obwol nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Werth jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. שֶׁמֶן הַטֹּיב ist das Ex. 30, 22—33 beschriebene Salböl, welches aus einer für das gewöhnliche Leben streng verbotenen

Mischung von Oel und Aromen bestand. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goß, weshalb er *κατ' ἔξ. מִשְׁחָהוּ* heißt, während die andern Priester nur insofern *מִשְׁחָהוּ* (Num. 3, 3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8, 12. 30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in die Pontificalien; der D. aber, indem er den Hohenpriester als solchen *אֶהְיֶה* nennt, hat das Hohepriestertum in der ganzen Fülle seiner göttlichen Weihe (Lev. 21, 10) vor Augen: zwei Tropfen des h. Salböls — sagt eine Haggada — blieben für immer an Ahrons Barte wie zwei Perlen hangen als ein Bild der Versöhnung und des Friedens. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart, den gemäß Lev. 21, 5 unverkürzt, hernieder. Da wo die Thora den hohepr. *מִצֵּי* beschreibt, heißen *שָׁמַיִל* dessen Säume, *פִּי רֹאשׁוֹ* oder auch schlechtweg *פִּי* die Kopföffnung oder der Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand übergestürzt wurde, und *שֵׁפָה* die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28, 32. 39, 23 vgl. Job 30, 18 *כְּהִנָּהוּ פִּי* der Kragen meines Leibbrocks). Nach diesen Thorastellen scheint *פִּי* verstanden werden zu müssen, wie auch die Benennung *מִדּוֹר* (nur hier für *מִדְרִים*, *מִדְרִים*) von Lev. 6, 3 aus, jedoch ohne genauere Unterscheidung, den ganzen hohepr. Ornat bezeichnet. Aber das Trg. übers. *פִּי* mit *אֶמְרָא* (*ora = fimbria*) — ein Wort, welches sich zu *אֶמְרָא agnus* ordnet, wie *פִּי* zu *ὄϊς*. Dieses *פִּי* ist sowol vom oberen als unteren Kleidrande gebräuchlich. Demgemäß verstehen Apollinaris und die lat. Uebers. das *ἐπὶ τὴν φαν* der LXX vom Saume (*in oram vestimenti*), Theodoret dagegen von dem oberen Besatze: *φαν ἐκάλεσεν ὁ καλοῦμεν περιτραχήλιον, τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυμάτων εἶρηκε*. Ebenso de Sacy: *sur le bord de son vêtement, c'est-à-dire, sur le haut de ses habits pontificaux*. Die Entscheidung liegt in der Abzweckung dieses und des v. 3 folgenden Bildes. Vergleicht man beide Bilder, so ergibt sich als Vergleichpunkt die Einigungsmacht der Brüderlichkeit, als welche die örtlich von einander Entferntesten innerlich verbindet und auch äußerlich zusammenführt. Ist dies der Vergleichpunkt, so stehen Ahrons Haupt und der Saum seiner Gewänder einander ebenso polarisch entgegen, wie der Thau Hermons und die Berge Zions; *פִּי* ist nicht der Kragen oben, was keinen Fortschritt, geschweige den Gegensatz zweier Extreme gibt, sondern die Oeffnung (gleichsam Mündung) unten, der Bed. nach nicht geradezu der Rand (was *שֵׁפָה* Ex. 26, 4 heißt), sondern die dem Kragen entsprechende An- und Auszugsstelle unten. Auch erhellt, daß *שֵׁפָה* nun nicht auf den Bart Ahrons gehen kann, weder als herabwallend über die obere Borte seines Talars noch als herabwallend auf dessen Saum — es muß auf das Oel gehen (s. zu 104, 15), denn diesem wird die das Entfernteste zusammenführende einträchtige Liebe verglichen. Diese Beziehung ist auch der Fortbewegungsweise der Stufenps. angemessener und bestätigt sich durch v. 3., wo es auf den

Thau geht, der im anderen Bilde an die Stelle des Oeles tritt. Wenn in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das heilige, köstliche, den einheitlichen Duft vieler Spezereien aushauchende Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart und von da zu dem äußersten Ende seiner Gewandung hinabträuft — es wird recht fühlbar und auch äußerlich sichtbar, daß Israel nah und fern von Einem Geiste durchdrungen und in Einheit des Geistes verbunden ist. Diesen einigenden Geist der Bruderliebe versinnbildet nun auch der Hermon-Thau, der auf die Berge Zions herabträuft. „Was wir in Ps. 133 vom Thau des Hermon, dem auf die Berge Zions niederfallenden, lesen — sagt van de Velde in seiner Reise Bd. 1 S. 97 — ist mir jetzt deutlich geworden. Hier am Fuße des Hermon sitzend begriff ich, wie die Wassertheile, die von seinen mit Wäldern bedeckten Höhen und aus den das ganze Jahr mit Schnee gefüllten höchsten Schluchten aufsteigen, nachdem die Sonnenstrahlen sie verdünnt und den Dunstkreis damit befeuchtet haben, des Abends als starker Thau auf die niedrigeren Berge, die als seine Ausläufer rundum liegen, niederfallen. Man muß den Hermon mit seiner weißgoldenen in den blauen Himmel hineinblinkenden Krone gesehen haben, um das Bild recht verstehen zu können. Nirgends im Lande wird ein so starker Thau wahrgenommen, wie in den Landschaften nahe dem Hermon.“ Diesem Thau vergleicht der D. die brüderliche Liebe. Diese ist wie Thau des Hermon: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (110, 3) geboren und zwar wie Thau des Hermon der auf die Berge Zion herabkommt — ein Zug im Bilde, welcher der natürlichen Wirklichkeit entnommen ist, denn reichlicher Thau nach vorausgegangenen warmen Tagen konnte in Jerusalem mit Recht von der Einwirkung des von Norden her über den Hermon herabziehenden kalten Luftstroms abgeleitet werden. Wie weithin kalte Luft von den Alpen her fühlbar ist und einwirkt, wissen wir ja aus eigener Erfahrung. Das Bild des D. ist also ebenso naturwahr als schön: wenn in Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenfinden, und zwar wenn in Jerusalem, der Stadt die Aller Mutter ist, an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ist es wie wenn Thau des mit tiefem, beinahe ewigem Schnee bedeckten Hermongebirges¹ auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Erquickung sich sehnenden Berge rings um Zion herabkommt. In Jerusalem muß sich ja alles Gute

1) Ein hauranisches Gedicht der Lieder-Sammlungen Wetzsteins beginnt:

— — البَارِحَة هَبَّتْ عَلَيْنَا شَرَارَةً | مِنْ عَلَى الثَّلْجِ „Gestern wehte zu mir herüber ein Funke | vom hohen Schneegebirg (dem Hermon)“, wozu ihm der Commentator dictirte: شَرَارَةٌ der Glühfunke ist entw. der in der Morgensonne glühende Schneegipfel des Gebirgs oder ein brennend kalter Hauch, denn man sagt im alltäglichen Leben الصَّقْعُ يَحْرِقُ der Frost brennt [s. Anm. zu 121, 6].

und Liebe zusammenfinden. Denn dort (שם wie 132, 17) hat J. den Segen entboten (צִוְּהָה wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm seine Sammel- und Ausgangsstätte angewiesen. אֶת־הַבְּרָכָה wird appositionell durch הַיָּיִם erläutert: Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlußwort עֲדֵי־הָעוֹלָם (vgl. 28, 9) gehört zu צִוְּהָה: es ist so Gottes unverbrüchliche ewig währende Ordnung.

PSALM CXXXIV.

Vigilien-Gruß und Gegengruß.

Der Aufruf.

- 1 Siehe benedeit Jahve, all ihr Knechte Jahve's,
Die ihr dienet im Hause Jahve's in Nächten!
- 2 Erhebet eure Hände nach dem Heiligtum
Und benedeiet Jahve!

Die Antwort.

- 3 Es benedeie dich Jahve aus Zion,
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dieser Ps. besteht aus einem Zuruf v. 1—2 und der Erwiderung darauf. Der Zuruf ergeht an diejenigen Priester und Leviten, welche die Nachtwache im Tempel haben und absichtlich ist diese Antiphōne an das Ende der Stufenlieder-Sammlung gestellt, um da die Stelle einer abschließenden Beracha zu vertreten. In diesem Sinne nennt Luther diesen Ps. *epiphonema superiorum*. Er ist auch in anderer Bez. (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie der vorige mit הִנֵּה, dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. Denn daß nicht die Tempelbesucher angeredet sind, geht schon daraus hervor, daß nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, daß צִוְּהָה das übliche Wort von priesterlich-levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29, 11 (vgl. Jes. S. 691). Schon der Trg. bez. 1^b auf die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit nach talmudischer Ueberlieferung also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das kleine Pförtchen im Brandthor (שַׁעַר בֵּית הַמִּזְבֵּחַ). Im innern Vorhof theilte sich diese Scharwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch Alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wurde (לִשְׁכַּת עֶשֶׂי הַבִּית), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht Alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedrums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und

einer Gerichtsperson, um welche sämtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verlost wurden (Lc. 1, 9). Demgemäß hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphöne der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte auch der Anruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüßen. Aber der allgem. Haltung des Ps. nach hat v. 1 f. vielmehr für einen Aufruf zur Andacht und Fürbitte zu gelten, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet. Daß „in den Nächten“ s. v. a. „früh und spät“ sein könne (Hupf.), ist an sich unwahrscheinlich und ohne Beispiel. Enthält der Psalter Morgenpsalmen (3. 63) und Abendpsalmen (4. 141): warum sollte er denn keinen Vigilienpsalm enthalten? Ebendeshalb ist auch Venema's Einfall, daß בְּלֵילוֹת aus בְּהַלְלוֹת „mit Hallel's d. i. Lobpreisungen“ synkopirt sei, unnütz; auch ist kein Grund vorhanden mit LXX ἐν ταῖς νυκτίσιν zu v. 2¹ oder, was näher läge, zu dem den Ps. eröffnenden בְּרִכֵּי zu ziehen, da es doch selbstverständlich ist, daß so lange das Heiligtum stand ein Theil der es bedienenden Knechte Gottes des Nachts aufbleiben mußte, um es zu bewachen und dafür zu sorgen daß nichts zur Vorbereitung des Frühgottesdienstes fehle; übrigens ist nächtliche Fortsetzung des leviatischen Dienstes 1 Chr. 9, 33 bezeugt. Daß dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. Nach dem Allerheiligsten (τὰ ἁγία) hin flehende Hände (יְרִיכֶם nachlässig für יְרִיכֶם) emporhebend sollen sie J. benedeien. קִנְיָשׁ (nach *Sota* 39^a Acc. der Bestimmung: in Heiligkeit d. i. nach vollzogener Händewaschung) hat im Hinblick auf 28, 2. 5, 8. 138, 2 vgl. יָדֶיךָ Hab. 3, 10 als Acc. der Richtung zu gelten.

V. 3. So nach dem Tempelberge hinauf rufend, empfängt die Gemeinde von oben den segnenden Gegengruß: es benedeie dich Jahve aus Zion (wie 128, 5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 115, 15. 121, 2. 124, 8). *Jebaréchja* ist seit Num. 6, 24 die Grundform des priesterlichen Segens. Er ergeht an die Gemeinde wie Eine Person und an jeden Einzelnen in dieser einheitlichen Gemeinde.

PSALM CXXXV.

Vierstimmiges Halleluja dem Gott Israels, dem Gott der Götter.

Halleluja.

- 1 Preiset den Namen Jahve's,
Preiset, Knechte Jahve's,
- 2 Die ihr stehet im Hause Jahve's,
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!

1) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1^b gleicht die LXX aus, indem sie nach 135, ■ בְּחִצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ liest.

- 3 Preiset Jäh, denn gütig ist Jahve,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ist;
- 4 Denn Jakob hat erkieset sich Jäh,
Israel zu seinem Eigentum.
- 5 Denn wol weiß ich, daß groß Jahve
Und unser Herr über alle Götter.
- 6 Alles was Jahve will führt er aus
In dem Himmel und auf der Erde,
In den Meeren und allen Wassertiefen,
- 7 Der Dünste heraufführt von der Erde Ende,
Blitze zum Regen wirkt er,
Der hervorholt Wind aus seinen Speichern.
- 8 Der da schlug die Erstgeborenen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
- 9 Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!
- 10 Der da schlug große Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,
- 11 Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Canaans,
- 12 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.
- 13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis in Geschlecht und Geschlecht.
- 14 Denn Recht schaffen wird Jahve seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.
- 15 Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
- 16 Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
- 17 Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Athem in ihrem Munde.
- 18 Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.
- 19 Haus Israels, benedeiet Jahve!
Haus Ahrons, benedeiet Jahve!
- 20 Haus Levi's, benedeiet Jahve!
Verehrer Jahve's, benedeiet Jahve! —
- 21 Gebenedeiet sei Jahve aus Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Wie Ps. 115 mit 114, so wird Ps. 135 hie und da (s. *Tôsefôth Pesachim* 117^a) mit Ps. 134 zu Einem Ps. zusammengenommen. Die Zusammenfassung von Ps. 115 mit 114 ist ein durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlaßter Misgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in Zus. stehen; denn das Halleluja 135 ist, wie die Wechselbez. des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher theilweise auch aus Ps. 115 schöpft.

Es ist ein Psalm in Musivstil. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Stil über, wenn er sagt: *quam lepide lexeis compostae ut tesserulae omnes* . . . Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, daß uns diese Stilweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 eine Anschauung

derselben gewonnen; diese Ps. setzten sich vorzugsweise aus deuteriojes. Stellen zus., wogegen Ps. 135 seine *tesserulae* aus Gesetz, Propheten und Psalmen entnimmt.

V. 1—4. Der Anfang ist aus 134, 1., 2^b erinnert an 116, 19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Die Knechte Jahve's, an die der Aufruf ergeht, sind nicht wie 134, 1 f. seine amtlichen Diener insbes., sondern zufolge 2^b, wo ihnen die Vorhöfe in der Mehrzahl als Standort angewiesen werden, und v. 19—20 seine Verehrer insgesamt. Das dreimalige ה' zu Anfang wiederholt sich dann in יהוה (יהוה, vgl. Anm. 1 zu 104, 35), יהוה, יהוה. Das Subj. von נָדָוּם בִּי ist keinesfalls Jahve (Hupf.), welchen נָדָוּם zu nennen im A. T. nicht gewagt wird, sondern entw. der Name 54, 8 (Lth. Hitz.) oder, wofür 147, 1 vgl. Spr. 22, 18., das Preisen desselben (Apollinaris: *ἐπεὶ τόδε καλὸν αἰδεῖν*): seinen Namen zu preisen ist ein wonniges Geschäft, welches Israel obliegt, als dem Volke seiner Wahl und seines Eigentums.

V. 5—7. Der Lobpreis beginnt nun; בִּי 4^a begründete die süße Pflicht und das diese Str. beginnende בִּי begründet die Berechtigung des Aufrufs aus dem Reichtum des vorhandenen hymnischen Stoffes. Preiswürdig ist Er, denn Israel weiß: groß ist Jahve und unser Herr נִאֲדָרְנוּ mit ■ *mobile* wie 136, 3., s. die Masora zu Gen. 40, 1) über (*prae*) alle Götter. Der Anfang ist aus 115, 3 und v. 7 aus Jer. 10, 13 (51, 16); Himmel, Erde und Wasser sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. נִשְׂרָא bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. die Wolke. Der Sinn des מְשַׁטֵּר עָנָנִים בְּרָקִים ist nicht: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, was naturwidrig, sondern entw. nach Zach. 10, 1: er wirkt Blitze zum Behuf des Regens, damit dieser infolge des Gewitters sich ergieße, oder poetischer: er macht Blitze dem Regen (für den Regen), so daß dieser von ihnen angekündigt (Apoll.) und begleitet wird. Statt מוֹצֵא (vgl. 78, 16. 105, 43), welches Rückgang des Tons nicht zuließ, heißt es מוֹצֵא, die Grundform des *part. Hi.* zu Pluralen wie מוֹצְרִים, מוֹחֲלִים, מוֹחֲזִים, viell. nicht ohne Einfluß des מוֹצֵא bei Jer., denn unmöglich ist es nicht daß der D. מוֹצֵא in der Bed. „langend“ gebraucht hat¹, aber „hervorlangend“ wird doch deutlicher durch מוֹצֵא = מוֹצֵא ausgedrückt. Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

V. 8—9. Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten. בְּרוֹחֶיךָ wie 116, 19 vgl. 105, 27.

V. 10—12. Preiswürdig, denn er ist der Eroberer des Verheißungslandes. Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; גוֹיִם רַבִּים sind hier nicht viele, sondern große Völker (vgl. גוֹלִים 136, 17), da das parall. עֲצוּמִים keinesfalls von gewaltiger Anzahl, sondern gewaltiger Macht gemeint ist Dt. 7, 1. Jo. 2, 2 vgl. Jes. 53, 12. Auch übrigens folgt der D. dem Deuter.: לִכְל-מַמְלָכוֹת wie Dt. 3, 21 und

1) Luzzatto zu Jes. 58, 10 bemerkt, מוֹצֵא sei gleichsam das *Hi.* zu מוֹצֵא, wie מוֹצֵא das *Hi.* zu מוֹצֵא, denn wer etwas findet, zieht es aus dem Dunkel heraus.

נִתְּנָהּ נִתְּנָהּ wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist Alles deuteronomisch ausgen. das ש und das ל v. 11 als *nota accus.* (wie 136, 19f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3), ebenso aramaisirend ist הָרִגְי Iob 5, 2. 2 S. 3, 30 construiert (wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Zusatz ist). Das mit הָרִגְי wechselnde הָרִגְי ist nächst den beiden Königen auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen, bezogen. Amoritischer König war auch Og Dt. 3, 8.

V. 13—14. Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Wie v. 13 (vgl. 102, 13) aus Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36 vgl. 90, 13., s. zu Hebr. 10, 30—31 (S. 500).

V. 15—18. Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind — durchaus nach 115, 4—8., aber mit einigen Verkürzungen. An das dort von dem nicht riechenden Riechorgan אָף (אָף) der Götzen Gesagten erinnert hier nur das als Partikel gebrauchte אָף, so wie der hier (wie Jer. 10, 14) den Götzen abgesprochene רִיחַ an das dort ihnen abgesprochene הָרִיחַ. Man übers.: auch ist nicht Sein von Athem d. i. ganz und gar kein Athem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde. Anders 1 S. 21, 9., wo אֵין רִיחַ (nicht אָין) s. v. a. aram. אֵין אֵין *num (an) est* sein will, אֵין nordpalästinisch s. v. a. sonst das fragende אָם (wonach Trg. אֵין אֵין übers.).

V. 19—21. Ein Aufruf zum Lobpreis Jahve's des über die Götter der Völker Erhabenen an das gesamte Israel rundet den Ps. in Rückgriff auf seinen Anfang ab. Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht und der Segenswunsch 134, 3 in Lobpreis umgewendet. Zion, von wo Jahve's macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherrlichende Bezeugung durch Menschenmund sich ausbreitet. Die Geschichte hat das verwirklicht.

PSALM CXXXVI.

Danket dem HErrn, denn er ist freundlich.

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1 Danket Jahve, denn freundlich ist er, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 2 Danket dem Gotte der Götter, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 3 Danket dem Herrn der Herren — | Denn ewig seine Güte währt. |
| 4 Dem der große Wunder thut alleine, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 5 Dem der die Himmel erschuf mit Einsicht, | Denn ewig seine Güte währt. |
| 6 Dem der die Erde ausbreitete über die Wasser — | Denn ewig seine Güte währt. |
| 7 Dem der erschuf große Lichter, | Denn ewig seine Güte währt. |

- 8 Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
 9 Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht —
 10 Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen,
 11 Und Israel herausführte aus ihrer Mitte,
 12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm —
 13 Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte,
 14 Und Israel mitten hindurch hinüberführte,
 15 Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer —
 16 Dem der geleitete sein Volk in der Wüste,
 17 Dem der schlug große Könige,
 18 Und streckte nieder herrliche Könige —
 19 Den Sihon, König des Emoriters,
 20 Und den Og, König von Basan,
 21 Und hingab ihr Land als Erbgut,
 22 Als Erbgut Israel seinem Knechte —
 23 Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns,
 24 Und uns erlöste von unsern Widersachern,
 25 Gebend Brot allem Fleische —
 26 Danket dem Herrn des Himmels,
- Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.
 Denn ewig seine Güte währt.

Dem Rufe 135, 3: *Lobet Jäh, denn gütig ist Jahwe* folgt hier ein Hodu, das letzte der Psalmensammlung, mit 26 mal als *versus intercalaris* sich wiederholendem **כִּי לַעֲלֹם חֲסִדִּי** und im Stile der jüngsten Sprachzeit, welcher unwillkürlich das **ש** der Vulgärsprache gebraucht und den Artikel in einer der älteren Poesie fremden Weise häuft. In der liturgischen Sprache heißt vorzugsweise dieser Ps. das große Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befaßt das große Hallel Ps. 120 bis 136¹, während das Hallel welches schlechtweg so genannt wird von Ps. 113 bis 118 reicht. Bis v. 18 gliedern sich Gesang und Gegengesang in hexastichische Gruppen, welche aber von v. 19 (und also von da an, wo die schon mit v. 17 angehobene Anlehnung an Ps. 135 zur Entlehnung wird) in Oktastichie übergehen. In Heidenheims Psalter erscheint der Ps. (nach Norzi) in zwei Columnen (wie Dt. c. 32), was zwar weder Ueberlieferung (s. zu Ps. 18) noch handschriftlichen Vorgang für sich hat, aber seinem Baue entspricht.

1) Es gibt im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des **הַלֵּל הַגָּדוֹל**: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136.

V. 1—9. Wie der vorige Ps. schließt sich dieser dem Deuter. an; 2^a 3^a (*Gott der Götter und Herr der Herren*) aus Dt. 10, 17; 12^a (*mit starker Hand und ausgerecktem Arm*) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö. (vgl. Jer. 32, 21); 16^a wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch רִשְׁתָּאֵל עֲבָדוֹ erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13., noch mehr an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter die Einheit dieses Begriffes ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. *Der große Wunder thut alleine* lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu נִפְלְאוֹת hinzutretende Adj. גְּדוֹלָה zeigt, daß der D. die Formel ausgeprägt vorfand. Bei 5^a hat er Spr. 3, 19 oder Jer. 10, 12 im Sinne; הַחֵכֶמָה wie הַחֵכֶמָה ist die demiurgische Weisheit. 6^a erinnert an Jes. 42, 5. 44, 24; „über die Wasser“ (mit gattungsbegrifflichem Artikel), wie 24, 2 עַל-יַמִּים, weil das Wasser theils sichtbar theils unsichtbar מַתְחָה לְאֶרֶץ (Ex. 20, 4) ist. Beispiellos ist der Plur. אוֹרִים *lucēs* für מְאוֹרוֹת *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 אוֹרֵי מְאוֹרֵי); ob אוֹרֵה Jes. 26, 19 Lichter (vgl. אוֹרֵה 139, 12) oder Kräuter (2 K. 4, 39) bed., darüber läßt sich streiten. Auch der Plur. מְשֻׁלָּה ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und (über Gen. 1, 16 hinausgehend) der Sterne andererseits; בְּלִילָה wie בְּיוֹם ist 2. Glied des *st. constr.*

V. 10—26. Bis hieher ist es Gott der Absolute im Allgem., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von hier an der Gott der Heilsgeschichte. Eigentümlich ist 13^a גֹּדֵר (statt בָּנֵה 78, 13. Ex. 14, 21. Neh. 9, 11) von der Häftung des Schilfmeers; גִּזְרִים (Gen. 15, 17 neben בְּהָרִים) sind die Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. יָצַר ist ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Ueber den äg. Herrschernamen פִּרְעֹה (auch Herodot 2, 111 nennt den Pharaos des Auszugs, den Sohn des Sesostri-Ramses Miumun, nicht *Μενόφθας*, wie er eig. heißt, sondern schlechtweg *Φερων*) s. zu 73, 22. Nachdem mit ל in immer neuen Attributen der Gott eingeführt worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das ל vor den Namen Sihons und Ogs störend: es ist wie überh. die sechs Zeilen 17^a—22^a aus 135, 10—12 herübergewonnen mit nur wenig gewechseltem Ausdruck. In v. 23 ist die Fortwirkung des ל הוֹדוּ erloschen. Der Anschluß mit ש (vgl. 135, 8. 10) gilt also dem כִּי לְעוֹלָם חָסֵד. Die Sprache hat hier jüngstes Gepräge. Zwar יָצַר mit ל des Obj. sagt schon das älteste Hebräisch, aber שִׁפָּט ist nur mit Koh. 10, 6 und פָּרַק losbrechen = befreien (das übliche aram. Wort für Erlösung) mit Thren. 5, 8 zu belegen, so wie in dem zum Anfang zurückkehrenden Schlußvers „Gott des Himmels“ ein Gottesname des jüngsten Schrifttums ist Neh. 1, 4. 2, 4. In v. 23 springt der Lobpreis zu jüngst Erlebtem ab. Das Attribut 25^a (vgl. 147, 9. 145, 15) läßt auf eine Zeit zurückschließen, in welcher Theurung mit Knechtschaft zusammengetroffen war.

PSALM CXXXVII.

An den Strömen Babels.

- 1 An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten,
Indem wir an Zion gedachten.
- 2 An die Weiden in ihrer Mitte
Hingen wir unsere Cithern.
- 3 Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn
Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!
- 4 Wie solln wir singen Lieder Jahve's
Auf fremdem Boden!?
- 5 Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,
Erlahme meine Rechte!
- 6 Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
All meinen Freuden!
- 7 Gedenke, Jahve, den Kindern Edoms
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reißt, reißet nieder
Bis auf den Grund an ihr!
- 8 Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Verdienst vergilt,
Das du verdient um uns!
- 9 Heil dem der erfaßt und hinschmettert deine Knäblein
An den Felsen!

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sionitischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mußten. Er ist anonym. Die in Codd. der LXX sich findende Aufschrift *ᾠὴ Δαυὶδ* (*δὲ*) *Ἱερεμίου*, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen oder auch, wie Ellies du Pin es versteht: *Psaume de Jérémie fait à l'imitation de David*, ist um so fälscher, als Jeremia nie einer der babylonischen Exulanten gewesen ist.

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte *ω* entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische *i* im Fut. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischöne häufende Rhythmus so ausdrucksvoll, daß kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtnis einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

Das Versmaß ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlußfall von Jes. 16, 9. 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des elegischen Versmaßes.

V. 1—6. Mit Perfekten beginnend, gibt sich der Ps. als ein Lied nicht aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche

tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses gibt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermütigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen.¹ Die Flüsse Babels sind hier die des babylonischen Reiches: nicht blos der Eufrat mit seinen Kanälen und der Tigris, sondern auch der Chaboras (כָּבָר) und Euläos (אֵילַי), an deren einsamen Ufern Ezechiel 1, 3 und Daniel 8, 2 göttliche Gesichte schauten. Gewichtvoll ist das שָׁם: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Und statt וְאֵין ist absichtlich וְאֵין gewählt: mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimat sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf ließ. In dem wasserreichen babyl. Niederland ist wie in dem Jordanuferwalde unterhalb Jericho der עֵרֶב heimisch. Die Weide, an die wir dabei zu denken gewohnt sind, bed. עֵרֶב nicht. Die sogen. babylonische Trauerweide (wonach Garcia, *Los Salmos* Madrid 1869: *sobre los sauces* mit der Bem. *sombríos ó llorosos*) ist weder in Babylonien noch sonst wo in Vorderasien wild anzutreffen, und der eig. Name der Weide ist צַפְצָפָה, arab. *safsâf* (mit *mustahî* die sich herunterbeugende Weide = Trauerweide), wogegen עֵרֶב, wie jetzt botanisch festgestellt

ist (s. Wetzstein in Genesis S. 568), die *populus Euphratica* (Oliviers) bezeichnet, deren noch jugendliche Exemplare mit ihren schmalen Blattformen sich bei oberflächlicher Betrachtung mit Weidengebüsch verwechseln lassen.² Der Talmud selbst unterscheidet zwischen צַפְצָפָה und עֵרֶב, aber ohne daß sich ein sicheres botanisches Bild daraus gewinnen läßt. Der עֵרֶב dessen Zweige zu den Bestandtheilen des laubentfestlichen Lulab gehören Lev. 23, 40 wird von der Bachweide verstanden. An die Bäume des flußreichen Landes hingen die Exulanten ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn *μονοιὰ ἐν πένθει ἄκατος δαγγήσις* Sir. 22 6. Fröhliche Lieder, wie sie שִׁיר bezeichnet, paßten übel zu ihrer Lage. Um das כִּי v. 3 zu verstehen, muß man v. 3 und 4 zusammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen. LXX Trg. Syr. fassen הוֹלִלִים als Synon. von שׁוֹמְרֵי gleichbed. mit שׁוֹלֵלִים, so zwar daß es nicht,

1) Ist dies alles wahr, so ist Hupfelds Naserümpfen ob dieses „Ausmalens“ unverdient.

2) O. Blau, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler S. 159, fand das südslavische *topola* (Pappel) durch غراب *Garab* wiedergegeben.

wie שׂוֹלֵל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangennehmer bed. Aber ein aram. הָלַל = שָׁלַל gibt es nicht. Eher ließe sich auf ein *Po.* הוֹלֵל (= הָחַל) täuschen, verhöhnen (Hitz.) zurückgehen, aber der Sprachgebrauch ist nicht günstig und ein stärkerer Wortsinn wäre willkommen. Entw. bed. הוֹלֵל = הַהוֹלֵל, wie מַהוֹלֵל 102, 9., den Rasenden d. i. Wüterich, oder von הָלַל *ejulare* nicht die Wehklage selbst (Abulw.), sondern den Wehklage Bewirkenden oder Peiniger, was sich im Hinblick auf die gleichfalls mit präformativem ה gebildeten הוֹשֵׁב und הַלְמִיר empfiehlt: das Wort stellt sich dem Sinne nach zu einem *Hi.* הוֹלֵל wie הוֹשֵׁב, הוֹלֵל zu הוֹכֵחַ, הוֹצִיָה in zunächst abstr. Bed. (Dietrich, Abh. S. 160 f.). Das הִלְכִי bei שִׁיר ist wie 35, 20. 65, 4. 105, 27. 145, 5 gebraucht, näml. partitiv, den genitivischen Gattungsbegriff zerlegend: Lieder-Worte als Theile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, ähnlich wie weiterhin מִשִּׁיר, wozu Rosenm. richtig: *sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sionicis*. Mit שִׁיר צִוִּי wechselt v. 4 שִׁיר ה' , welches wie 2 Chr. 29, 27 vgl. 1 Chr. 25, 7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluß der *Cantica*) angehörige Lieder bez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, daß sie so wie folgt damals auf die Aufforderung der Babylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, bei sich dachten. Der Sinn des fragenden Ausrufs ist nicht, daß das Singen heiliger Lieder im Ausland (הוֹצִיָה לְאֶרֶץ) gesetzwidrig sei, denn die Psalmen sind auch im Exil fortgesungen und durch neue bereichert worden. Aber insofern hatte das שִׁיר im Exil ein Ende, als es aus der Oeffentlichkeit, um das Heilige nicht zu profaniren, sich in die Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser zurückziehen mußte und, da es nicht, wie daheim, von priesterlichen Trompeten und levitische Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitirenden wurde und also keine Vorstellung von dem heimatlichen sionitischen gewähren konnte. An dem grellen Abstände des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntnis seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Buße und der Sehnsucht zu dem Verlorenen zurückzugelangen: Buße und Heimweh waren damals unzertrennlich, denn alle die, in denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidentum unter und blieben von der Erlösung ausgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versuchung des Abfalls, die Gefahr der Verleugnung sich wappend: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, הַשָּׁכַח יְמִינִי. Man hat הַשָּׁכַח als Anrede an J. gefaßt: *obliviscaris dexteræ meæ* (z. B. Wölfg. Dachstein in seinem Liede „An Wasserflüssen Babylon“), aber daß in Einem Satze Jerusalem und Jahve angeredet seien, liegt ferne. Andere fassen יְמִינִי als Subj. und הַשָּׁכַח trans.: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), aber diese Ellipse ist willkürlich, und die Einsetzung von מִיָּי hinter יְמִינִי (v. Ortenb. nach Olsh.) gibt einen unschönen Schlußfall. Wieder Andere geben dem הַשָּׁכַח passiven Sinn: *oblivioni detur* (LXX It. Vulg. Lth.), oder halbpassiven *in oblivione sit* (Hier.), aber der Ged.: es werde meiner Rechten vergessen

ist schief und matt. Näher dem Wahren kommt *obliviscatur me* (Syr. Saad. u. Psalterium Rom.) — man fasse *הִשְׁכַּח* reflexiv: *obliviscatur sui ipsius* sie vergesse sich selbst oder ihren Dienst (Amyrald. Schultens Ew. Hitz.), was s. v. a. sie versage, erlahme, erstarre, ähnlich wie wir ‚einschlafen‘ von Armen und Beinen sagen und wie arab. *نَسِيَ* sowol

vergessen als erlahmen bed. (vgl. Ges. *thes.* p. 921^b). Richtig La Harpe: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedenke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Summe meiner Freude. *חֲזַקְךָ* hat das angehängte *Chirek*, womit sich diese jüngeren Ps. so gern schmücken. *רֹאשׁ* scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam* (Gesamtzahl) *laetitia meae*, wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam*. Aber warum dann nicht einfacher *עַל כָּל* über die Gesamtheit? *רֹאשׁ* bed. hier nicht *κεφάλαιον*, sondern *κεφαλή*: wenn ich nicht Jerusalem hinaufstelle über den Gipfel meiner Freude d. i. meine höchste Freude, also wenn ich Jerusalem nicht meine allerhöchste Freude sein lasse. Seine geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

V. 7—9. Der 2. Theil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der wiederholte *imper. Pi.* *עָרָה* von *עָרָה* (nicht *imper. Kal.* von *עָרָר*, welcher *עָרָה* lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber beidemal vorn betont, indem das pausale *עָרָה* (wie *עָרָה* 37, 20 und auch *עָרָה* Neh. 8, 11 vgl. zu Jes. 16, 8) die gleiche Betonung des andern (damit nicht zwei Tonsylben zusammenträfen) herbeiführte; das *Pasek* steht auch sonst zwischen zwei sich wiederholenden Wörtern damit man sie gehörig scheide und sichert obendrein dem gutturalen Anlaut des zweiten *עָרָה* deutliche Aussprache (vgl. Gen. 26, 28. Num. 35, 16). Man construire: leget blos, leget blos (wie Hab. 3, 13 vgl. *עָרָה* Mi. 1, 6) in ihr (ב des Orts) oder an ihr (ב des Obj.) bis zum Fundamente d. i. schleift sie bis auf den Grund, laßt keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als *הַשְׂדֵּיכָה* angeredet. Gewiß liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres rachefordernden Treibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bozuzto*, Symm. *ἡ ληστρίς*), denn *שָׁדַד* bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin, aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müßte *הַשְׂדֵּיכָה* (Böttch. Hitz. Ew. Riehm) wie *בְּגִידָה* Jer. 3, 7. 10 oder *הַשְׂדֵּיכָה* (mit unwandelbarem *ā*) heißen, entsprechend der syrischen activen Intensivform *ālūso* Bedränger, *gōdūfo* Lästere und der arab.

gleichfalls activen Intensivform **פֶּאֶגוּל** z. B. *gāsūs* Spion, *fāsūs* Windmacher und auch adjekt.: *gòz fāsūs* leere Nüsse, vgl. **יָקוּשׁ = יָקוּשׁ** Vogelsteller, wie **נָאֲטָר** (נֶאֱטָר) Feldwächter. Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. *πρὸςεννεμένη* (Aq.), *vastata* (Hier.). Daß dies im Sinne von *vastanda* gesagt sei, ist möglich, obwol in diesem Sinne eines *prt. ful. pass.* die Part. des *Ni.* (z. B. 22, 32. 102, 19) und *Pu.* (18, 4) gewöhnlicher sind. Keinesfalls bed. es *vastata* in historischem Sinne mit Bezug auf die Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis (Hgst.), denn v. 7 fleht die Vergeltung erst herbei, die also noch nicht vollzogen sein kann, aber wenn **הַשְׂרִידָה** die bereits verheerte bedeutete schon (wenigstens der Hauptsache nach) vollzogen wäre. Eher ließe sich **הַשְׂרִידָה** als prophetische Vergegenwärtigung des im J. 516 wirklich eingetroffenen Verwüstungsgerichts verstehen, aber diese proph. Fassung fällt mit der imprecativen zusammen: die Fantasie des verwünschenden Semiten sieht die Zukunft als Thatsache. „Sahst du den Geschlagenen (*madrûb*)“ d. h. den Gott schlagen müsse? So erkundigt sich der Araber nach einer gehaßten Persönlichkeit. „Verfolge den Ergriffenen (*ilhak el-ma'chûd*)“ d. h. den dich Gott ergreifen lassen müsse! So sagt man indem die Fantasie mit der Verfolgung zugleich auch schon die Ergreifung anticipirt. Wie hier sowol *madrûb* als *ma'chûd* Partic. des Kal ist, so wird also auch **הַשְׂרִידָה** den Sinn von *vastanda* (welche verheert werden müsse!) haben können.¹ Was dann weiter Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethan hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mitbefassende Strafverhängnis, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollziehendes geweißt wird. Die Knäblein (s. über **כְּנָבָל**, **כְּנָבָל** zu 8, 3) sollen zerschellt werden, damit nicht ein neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21 f. Es ist der Eifer um Gott, welcher dem D. so harte Worte in den Mund gibt, aber sie passen nicht in den Mund der neutest. Gemeinde. Die Gemeinde hatte im A. T. noch die Gestalt eines Volkes und die Sehnsucht nach Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit kleidete sich demgemäß in kriegerische Form.

1) Im Arab. wird so nicht allein das Part. pass. der 1. Conj. gebraucht z. B. *mahbûb*, allgewöhnlich in der Bed. *amabilis*, sondern auch das mehr eine inhärirende Bestimmtheit ausdrückende Adj. **مُتَعَلِّل** z. B. **مُتَعَلِّل** einer der getödtet werden soll, dem Tode geweiht ist. Diese Bed. *interficiendus*, welche Dozy früher dem **مُتَعَلِّل** absprechen zu müssen glaubte, hat es sehr häufig. „Mit irgend einer Waffe — lautet ein Sprichwort — wird getödtet wer getödtet werden soll (*juktal el-ḳatîl*).“ Einen Unglücklichen redet ein anderes Sprichwort **مُتَعَلِّل** *strangulate = strangulande* an.

PSALM CXXXVIII.

Der Mittler und Vollender.

- 1 Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,
Angesichts der Götter dir harfnen.
- 2 Ich will anbeten gegen deinen heiligen Tempel
Und danken deinem Namen ob deiner Gnade und Wahrheit,
Daß du groß gemacht über all deinen Namen deine Verheißung.
- 3 Am Tage da ich rief erhörtest du mich,
Flößtest Muth mir ein — meine Seele durchdrang Hochgefühl.
- 4 Danken werden dir, Jahve, alle Könige der Erde,
Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,
- 5 Und werden besingen die Wege Jahve's,
Daß groß die Herrlichkeit Jahve's:
- 6 Denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er,
Und den Hoffärtigen von ferne durchschaut er.
- 7 Wenn ich hingeh' von Noth umgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst du deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
- 8 Jahve wird vollenden für mich,
Jahve, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — du wirst nicht lassen.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jahve-Sang, welcher nach 137, 3 in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen mußte, nach 138, 5 von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird. In LXX hat Ps. 137 neben τῷ David noch die Aufschrift Ἱερεμίου und Ps. 138 Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Viell. wollen diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Propheten zurückführen (s. Köhler, Haggai S. 33). Daraus, daß diese von LXX beigelegten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, geht hervor, daß die Psalmsammlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist.

Der Sprecher in Ps. 138 ist zufolge der in v. 4 ausgesprochenen hohen Erwartung selber ein König, nach der Ueberschrift David. Nichts aber spricht für diesen als Verf., der Ps. ist im Hinblick auf die dav. Ps. aus Davids Seele gedichtet — ein Widerhall von 2 S. c. 7 (1 Chr. c. 17). Die überschwengliche Verheißung, welche den Thron Davids und seines Samens zu einem ewigen machte, wird hier dankbar verherrlicht. Jedenfalls läßt sich der Ps. verstehen, wenn wir mit Hgst. annehmen, daß er das hohe Selbstbewußtsein ausspricht, zu welchem David nach siegreichen Kriegen emporgehoben ward, als er Gotte demüthig die Ehre gab und ihm statt des Zeltes auf Zion einen Tempel bauen wollte.

V. 1—2. Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende Liebe und für seine Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, daß er groß gemacht (vgl. Jes. 42, 21) über all seinen Namen seine Verheißung (אֱמָרָה) d. h. daß er eine Verheißung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet (עַל-כָּל-שֵׁם) mit \bar{o} statt \bar{a} , eine von der Masora notirte Anomalie) überschwenglich überragt. Weniger sonderbar würde

der D. sagen: deinen Namen über alles was deine Verheißung uns hoffen ließ (Spira), aber so das כל zu beziehen ist bei der Stellung die er ihm gegeben unthunlich. Ist die Verheißung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, so vergleicht sich 2 S. 7, 21.; גָּדוֹל, גָּדוֹל, גָּדוֹל wiederholen sich in jener Verheißung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, daß dieses הִגְדַּלְתָּ wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche einer der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch אֱלֹהִים verständlich. Es ist nicht s. v. a. an h. Stätte (de W. Ew. Olsh.), was wenigstens לִפְנֵי ה' heißen müßte. Eher ἐναντίον ἀγγέλων (LXX), was an sich statthaft und sinnvoll¹, aber ohne Halt im Zus. des Ps. und auch deshalb verwerflich, weil es überhaupt sehr fraglich ist, ob die alttest. Sprache אֱלֹהִים so ohne weiteres im Sinne von ἀγγελοι gebraucht. Eher ließe sich „angesichts der Götter“ (Aq. Symm. Quinta Hier.) übers., näml. der Götter der Völker (Hgst. Hupf. Hitz.), aber um auf Götter bezogen zu werden, die nur scheinbar solche sind, bedurfte אֱלֹהִים eines Zusatzes. Dagegen kann אֱלֹהִים ohne Zusatz die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bez., wie trotz Kn. Graf Hupf. aus 82, 1 vgl. 45, 7 hervorgeht, und so (vgl. נִגְדַּ מַּלְכִּים 119, 46) verstehen wir es mit Peschitto Raschi AE. Kimehi Flamin. Bucer Clericus u. A. auch hier. Es sind בְּאֶרֶץ הַגְּבֻלִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheißung ewigen Königtums hinausgehoben worden ist. Vor diesen irdischen Elohim will David den Gott der Verheißung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, daß Gott ihn gesetzt עָלֶיךָ לְמַלְכֵי-אֶרֶץ 89, 28.

V. 3.—6. Zwei Dinge sinds wofür der D. Gotte dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöthen erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und ihm den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Mut erfüllt, so daß in seine Seele, der es früher um Hülfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie רָחַב Ungestüm und dann auch Ungetüm bed., so הִרְחִיב sowohl ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (Hohesl. 6, 5), vgl. syr. *arheb*, arab. *arhaba* in Schrecken setzen, als jem. mutbegeistert, kampffroh, siegesbewußt machen. בְּנִפְאָרִי עָז bildet zu dem mit *Mugrasch* oder *Dechî* bezeichneten V. einen Folgesatz (Ew. Richtm): so daß in meiner Seele עָז war d. i. Macht, näml. Machtbewußtsein (vgl. Richt. 5, 21). Der Dank, den er, der König der Verheißung, darob Gotte darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie hören werden (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti*) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen אִמְרָה, und sie werden besingen (שִׁיר mit בָּ, wie הִבֵּר בָּ 87, 3., שִׁירָה בָּ 105, 2 u. ö., הִלֵּל בָּ 44, 9., הִזְכִּיר בָּ 20, 8 u. dgl.) die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes, werden singen

1) Bellarmin: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam.*

daß groß die Herrlichkeit Jahve's. Wodurch Er sich so hochherrlich in Davids Führungen bekundet hat, sagt v. 6. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen (vgl. Davids Bekenntnisse 131, 1. 2 S. 6, 22) nicht unbeachtet läßt (113, 6), sondern im Gegentheil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeobachtet meint und sich so gebahrt als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon von ferne (vgl. 139, 2) durchschaut (יִרְדֵּךְ wie 94, 11. Jer. 29, 23). In korrekten Texten hat יגבה *Mugrasch*, מִמְרָחֶם *Mercha*. Die Form des *fut. Kal* יִרְדֵּךְ ist nach Aehnlichkeit der *Hifil*-Formen יִרְלִי Jes. 16, 7 u. ö. und יִרְטִיב Iob 24, 21 gebildet; das Wort soll, indem so gewissermaßen der in יִרְדֵּךְ aufgelöste erste Stammbuchstabe wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten.¹

V. 7—8. Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen. Der Anfang dieser Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb herzdrückender Drangsal hinführen, Jahve wird diese Todesbande lösen und ihn neubeleben (חַיֶּה wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüten, J. wird über ihren Zorn bedräuend und beschwichtigend seine Hand aussrecken und seine Rechte wird ihm Heil schaffen; יִמְיִינֶךָ ist Subj. nach 139, 10 u. a. St., nicht (denn weshalb sollte man das annehmen?) *acc. instr.* (s. 60, 7). In v. 8 ist יִגְמַר so gemeint wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen *ἐπιτελεῖν* (Phil. 1, 6), und יִכְסֶּי (dem Sinne nach eig.: mich deckend) ist s. v. a. dort (vgl. 13, 6. 142, 8) יִכְסֶּי. Die Bürgschaft dieser Vollenendung ist Jahve's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheißung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke (s. 90, 16 f.) nicht lassen d. h., wie Hgst. richtig erkl., alles das was er seither für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Ertheilung der Verheißung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. חֲרִפָּה (חֲרָה) bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3. אֵל verneint mit innerer Erregtheit.

1) Aehnlich sind griech. Imperfecta mit doppeltem (syllabischem und temporellem) Augment, wie ἑώρων, ἀέπων. Auch Chajug hält in diesen Formen das erste י für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut, wogegen Abulwalid, Gramm. c. 26 p. 170, das erste für Prothese und das zweite für das Präformativ erklärt. Nach Anderer z. B. Kimchi's Ansicht wäre יִרְדֵּךְ *fut. Hi.*, erweicht aus יִרְחֵךְ (יִרְחִירֵךְ), was, abgesehen von dem untauglichen Sinne, einen um so unannehmbaren Lautwechsel voraussetzt, als יִרְדֵּךְ selber aus יִרְדֵּךְ entstanden ist. Auch daß יִרְדֵּךְ aus יִרְדֵּךְ umgelautet sei (Luzzatto §. 197), ist deshalb nicht anzunehmen, weil nirgends יִרְדֵּךְ geschrieben wird.

PSALM CXXXIX.

Anbetung des Allwissenden und Allgegenwärtigen.

- 1 Jahve, du erforschest und erkennest mich!
- 2 Du, du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehest mein Denken von ferne.
- 3 Mein Wandeln und mein Liegen sichtigst du
Und mit all meinen Wegen bist du vertraut.
- 4 Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge —
Sieh du, o Jahve, kennst es gänzlich.
- 5 Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen
Und hast liegen auf mir deine Hand.
- 6 Unbegreiflich ist mir solches Wissen,
Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.
- 7 Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist
Und wo vor deinem Angesicht hinfliehn?!
- Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,
Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.
- 9 Erhöb' ich Morgenrothes Flügel,
Ließe mich nieder am Ende des Meeres —
- 10 So würd' auch dort deine Hand mich leiten
Und mich erfassen deine Rechte.
- 11 Und spräch' ich: eitel Finsternis umhülle mich
Und zu Nacht werde das Licht um mich her —
- 12 So wäre auch die Finsternis dir nicht zu finster,
Und die Nacht würde helle wie Tag;
Finsternis wäre gleich wie Licht.
- 13 Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
- 14 Ich danke dir daß ich schaurig wunderbar bereitet;
Wunderbar sind deine Werke
Und meine Seele erkennt's gar wol.
- 15 Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Der ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.
- 16 Als Embryo haben mich gesehen deine Augen
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Tage sind vorentworfen worden,
Und für ihn einer darunter.
- 17 Und wie sind mir kostbar deine Gedanken, Gott,
Wie gewaltig sind ihre Summen.
- 18 Will ich sie zählen: mehr denn des Sandes sind sie;
Wache ich auf, so bin ich immernoch bei dir.
- 19 O daß du tödtetest, Eloah, den Frevler,
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
- 20 Sie die dich erwähnen zu Arglist,
Aussprechen zu Lug — deine Widersacher.
- 21 Sollt' ich nicht deine Hasser, Jahve, hassen
Und gegen deine Empörer grollen?!
- 22 Mit dem Aeußersten des Hasses hass' ich sie,
Sie gelten als eigne Feinde mir.
- 23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
- 24 Und siehe ob an mir Weg zur Pein,
Und leite mich auf ewigem Wege!

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige in v. 6 sagt: *denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er und den Hohen von ferne erkennt er*; auch sonst berührt er sich mannigfach mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, לריר aber nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift למנצח, welche z. B. auch der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrophe verfaßte Ps. 74 trägt, beweist höchstens nur daß der Ps. schon zur Zeit des ersten Tempels in liturgischem Gebrauch war. Er zerfällt in 3 Theile 1^b—12; 13—18; 19—24.; strophische Anlage ist nicht ersichtlich. Der 1. Th. preist den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiß sich allenthalben umschlossen von Gottes Wissen und seiner Gegenwart, überall und unausweisbar ist sein Geist, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zu-gekehrtes Antlitz. Im 2. Th. setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen und im 3. Th. wendet er sich in tiefem Unmut gegen die Feinde eines solchen Gottes und erlebt sich seine Prüfung und Leitung. In v. 1. 4 heißt Gott ירהור, v. 17 אל, v. 19 אלוה, v. 21 wieder ירהור und v. 23 wieder אל. Klostermann findet darin die Hoffnung auf schließliche Erlösung aus dem Tode ausgesprochen, aber v. 17 ist ein anderes Erwachen als das aus dem Todesschlaf gemeint und den Thau, der das Todtenfeld belebt, liest er vermöge einer kühnen Textveränderung (אמתק כל אלה) in v. 19 hinein. Der Ps. zeichnet sich auch ohne solche eschatologische Beziehungen durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung aus. Seine Sprachgestalt aber, die er nicht erst, was Klostermann als möglich hinstellt, im gemeindlichen Gebrauch erhalten hat, sondern welche die selbsteigene Erscheinungsform seiner Gedanken ist, gibt sich als eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Classicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluß ergriff zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache, selbst die Psalmenpoesie, entzog sich ihm nicht. Im Cod. Alex. ist dem τῷ Δαυὶδ ψαλμὸς noch Ζαχαρίου und von zweiter Hand ἐν τῇ διασπορᾷ beigefügt, was auch Origenes ἐν ἐνίοις ἀντιγραφαῖς vorfand.

V. 1—7. Aramäisch in dieser Str. sind das ἀπ. λεγ. רב (Grundform רב) v. 2. 17 das Streben, Wollen, Denken, wie רעהו und רעיון in den nachexil. Bb., v. רעה (רעה) *observare, curare, cogitare*, eine zunächst praktisch (auf etw. denken), dann intellektuell (denken) gewendete Metapher der Grundbed. *pascere* und das ἀπ. λεγ. רב v. 3 = רבץ das Liegen, wenn nicht vielmehr רבץ Inf. wie בלץ Iob 7, 19., da ארהי ohne Zweifel nicht von ארה, sondern als Inf. wie פרהר Dt. 4, 21 von ארה abgebeugt ist; auch das V. ארה kommt außer hier nur in den fast noch stärker als das B. Iob aramaisirenden Reden Elihu's 34, 8 vor. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit ה in בנהה לרעי du verstehst mein Denken, wie 116, 16. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f. Der monostichische Anfang ist davidischer Stil z. B. 23, 1^b. Unter den Proph. liebt bes. Jesaia solche thematische Eingänge wie hier 1^b. Zu ורעי für ורעני s. zu 107, 20.; das Pronominalobj. steht einmal beim ersten Verbum

oder auch beim zweiten 2 K. 9, 25 statt zweimal (Hitz.). Das „mich“ wird dann entfaltet: Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen ist die Gesamtheit menschlicher Zustände, יָדִי die Gesamtheit menschlichen Geistes- und Seelenlebens, יָדָי die Gesamtheit menschlichen Handelns. Das göttliche Wissen ist, wie יְהוָה sagt, Ergebnis der Durchforschung des Menschen. Der D. gebraucht aber v. 2 u. 3 durchgehends das Perf. als Modus des thatsächlich Vorhandenen, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. יִרְחֹק will sagen, daß er nicht erst den ausgestalteten Ged., sondern schon den im Werden begriffenen durchschaut. יִרְיָה von יָרָה wird von

Lth. wie von Azulai u. A. mit יָרָה *Kranz* (v. יָרָה) *constringere* einzwängen, fest machen, wovon יָרָה eig. Umschluß, vgl. יָרָה Knopf, auch

Knospe *bouton* von der concentrirten kugeligen Gestalt) combinirt, indem er übers.: *Ich gehe oder lige, so bistu um mich*. Gleichen Sinn müßte hier יָרָה haben, wenn mit Wetzst. das arabische und bes. bedui-

nische دَرَّى *derrâ* schützen zu vergleichen wäre; der Begriff des Schutzgewährens fügt sich nicht in diesen auf Gottes Allwissenheit bezüglichen Gedankenkreis: es müßte also ein Umhegen gemeint sein, welches den Gegenstand dem Wissen sichert, oder auch ein gegen Verwechslung sicher stellendes Schützen, welches den Gegenstand sich nicht entgehen läßt.¹ Keinesfalls ist das schon lautlich ferner liegende arab. دَرَّى wis-

sen zu vergleichen, welches, mit دَرَّى stoßen, treiben verwandt, durch Prüfen, Experimentiren gewonnenes Wissen bez. Aber auch jenes

دَرَّى schützen bedürfen wir nicht, da wir innerhalb des belegbaren hebr. Sprachgebrauchs verbleiben können, indem יָרָה nicht nur ‚zerstreuen‘ sondern auch ‚worfeln‘ bed. d. h. das Gedroschene auseinander-

werfen und dem Windzuge aussetzen, arab. gleichfalls دَرَّى (wov. مَذْرَأَة *midrâ* die Worfabel wie رَاثَة *racht* die Worfchaufel Jes. S. 707 ff. der Aufl. 2), und eine passende Metapher gibt: es ist hier s. v. a. untersuchen und auskennen auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξέχρησας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti*. יָרָה mit dem Acc. wie Iob 22, 21 mit יָרָה: in freundnachbarliche^a nahe, vertraute Beziehung treten oder in solcher stehen, verw. سَكَنَ يَسْكُن; alle unsere Wege kennt Gott nicht nur oberflächlich, sondern nahe und durch und durch wie Ge-

1) Dieses *V. tert.*, et ی ist alt, und das Derivat *derrâ* Schutz ein edles Wort; über ein anderes Derivat *derwe* die gegen Winde schützende Felsenwand s. Iob S. 288. Die II Form (*Piel*) bed. schützen in größter Allgemeinheit ■ B. (bei *Neswân* II, 343^b): „نَرَّى الشَّاهَ er schützte die Schafe (gegen Verwechslung), indem er ihnen beim Scheeren eine Flocke auf dem Rücken stehen ließ, woran sie unter fremden erkennbar sind.“

wohntes. Mit כִּי v. 4 wird dieses Allwissen Gottes erläuterungsweise bekräftigt; 4^b hat den Werth eines Relativsatzes, der aber die Form eines selbständigen Satzes angenommen. מִלֵּה (von Hier. an Sunnia und Fretela §. 82 *MALA* gesprochen) ist ein schon in der Poesie der davidisch-salom. Zeit eingebürgertes aramäisches Wort. מִלֵּה bed. sowol es ganz als jedes. In v. 5 ist Lth. durch LXX u. Vulg. beirrt, welche צִיר in der Bed. *formare* (wov. צִירָה *forma*) fassen; es bed., wie die adverbiale Bestimmung *a parte postica et antica* zeigt, umschließen. Gott weiß um den Menschen, denn er hält ihn allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gott, dessen beschränkende Hand er auf sich liegen hat (Iob 9, 33), ihm nicht die erforderliche Freiheit der Bewegung verstattet. Statt דִּבְרֶךָ (LXX ἡ γνώσις σου) sagt der D. 6^a absichtlich בִּרְצֵה: ein Wissen, so alledurchdringend, allesbefassend, wie dieses Wissen Gottes. Das *Kerî* liest פִּלְיָה, aber das *Chethîb* פִּלְיָה hat eine Stütze an dem *Chethîb* פִּלְיָה Richt. 13, 18., dessen *Kerî* dort nicht פִּלְיָה, sondern פִּלְיָה (Pausalform eines Adj. פִּלְיָה, dessen Fem. פִּלְיָה lauten würde). Mit מִמְּעַיִר wird die Transscendenz, mit נִשְׁגָּבָה die Unerreichbarkeit, mit לֹא-אֵחָבֵל לָהּ die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht bloß phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewußten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt und sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Dieser Allgegenwart sich zu entziehen (מִן hinweg von), wie es der Sünder und Schuldbewußte wol gern möchte, ist unmöglich. Ueber das hier wie Dt. 1, 28 auf *ult.* betonte erste אֲנִי s. zu 116, 4.

V. 8—12. Die im Aram. übliche Futurform אֶסֶק gehört zum V. סֶלַק (סֶלַק) vermöge gleicher Assimilationsweise wie in יִסֵּב = יִסֵּב, und ist nicht v. נָסַק (נָסַק) herzuleiten (Hupf.), welches durch Dan. 6, 24 לְהִנָּסֵק (vgl. לְהִנָּקֵת Ezr. 4, 22. לְהִנָּסֵק Dan. 5, 2) nicht ausreichend constatirt wird, da das נ wie in לְהִנָּסֵק Dan. 4, 3 Compensation der aufgelösten Verdoppelung sein kann (s. Bernstein in dem *Lex. Chrest. Kirschiana*, Levy u. נָסַק und Baur zu u. St.). Auf אֶסֶק mit dem einf. Fut. folgen Cohortative (s. zu 73, 16) mit dem gleichwerthigen אֶשָּׂא dazwischen: וְאֶשָּׂא אֶת-הַיָּמִים וְאֶת-הַלַּיְלִים *et si stratum facerem (mihi) infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58, 5) u. s. w. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3, 20 und des Windes 18, 11 erwähnt, hier Flügel der Morgenröthe, wie *Hōs* geflügelt ist oder auf einem mit Flügelrossen bespannten Wagen daherfährt, denn mit Flügelschnelle schwingt sie sich aufwärts (Riehm) und verbreitet sie sich über den östlichen Himmel. Also: erhöbe ich Flügel (נִשְׂאָה כְּנָפַי) wie Ez. 10, 16 u. ö.) wie die Morgenröthe sie hat d. i. flög' ich mit gleicher Schnelligkeit nach dem äußersten Westen und ließ ich dort mich nieder. Einander entgegengesetzt werden Himmel und Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westen; אֶת-רֵחֵי הַיָּם ist das äußerste Ende des Meeres (Mittelmeeres mit den רֵחֵי הַיָּם). In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgends ist der Alles

regierenden Hand Gottes zu entrinnen, denn *dextera Dei ubique est*. Auch נֶאֱמַר (nicht נֶאֱמַר Ez. 13, 15) „so sprach ich denn“ hat den Werth eines hypothet. Vordersatzes: *quodsi dixerim*. אֶחָד gehört mit הַשֶּׁחַד zus.: *merae tenebrae* (s. 39, 6 f.); רֵשֶׁתְּךָ aber ist dunkel. Die gesicherte Bed. *conterere, contundere* Gen. 3, 15. Iob 9, 17., wonach LXX (Vulg.) καταπατήσαι, paßt nicht zur Finsternis; die aus שָׁחַד als möglich zu folgernde Bed. *inhiare* paßt verhältnismäßig besser, jedoch nicht recht (warum nicht רֵשֶׁתְּךָ?); die Bed. *obvelare* aber, welche man erwartet und wonach Trg. Symm. Hier. Saad. u. A. übers., scheint nur aus dem Zus. gerathen, da שָׁחַד nirgends sonst diese Bed. hat und dafür weder auf נֶשֶׁחַד wov. נֶשֶׁחַד, welches mit נֶשֶׁחַד, נֶשֶׁחַד, נֶשֶׁחַד zusammengehört, noch auf נֶשֶׁחַד, dessen Wurzel עִט (נֶשֶׁחַד), noch auf צָחַד wov. צָחַד, welches nicht verhüllen, sondern nach ضَعَف falten, zusammenfallen, verdoppeln bed., verwiesen werden kann. Entw. müssen wir also dem רֵשֶׁתְּךָ die Bed. *operiat me* geben, ohne sie erweisen zu können, oder wir müssen ein V. dieser Bed.: רֵשֶׁתְּךָ (Ew.) oder רֵשֶׁתְּךָ (Böttch.), was hier wo die Finsternis (הַשֶּׁחַד syn. עִצְמָה, מְעִיָּה) Subj. ist, sich mehr empfiehlt, an die Stelle setzen: und sprach' ich, eitel Finsternis umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13) werde (erg. den optativen Zus. gemäß יִהְיֶה) das Licht um mich her d. i. zu mich umschließender deckender Nacht (רֵשֶׁתְּךָ poet. für רֵשֶׁתְּךָ wie מְעִיָּה 2 S. 22. 37. 40) — die Finsternis würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das über deinen Scharfblick hinausginge (מֶנֶחַ) und mich dir entzöge. Auch in נֶאֱמַר ist die Hifilbed. unverwundet: die Nacht würde Licht von sich geben, als wäre sie der Tag, denn auf Gott den Uebercreaturlichen, der das Licht in sich selbst ist, hat der Unterschied von Tag und Nacht keine bedingende Einwirkung — Finsternis fällt ihm mit Licht zusammen. Die beiden כּ sind correlat wie z. B. Hagg. 2, 3 (s. Köhler zu d. St.). הַשֶּׁחַד (mit überflüssigem י) ist ein altes Wort, אֶחָד (vgl. aram. אֶחָד) ein jüngerer.

V. 13—18. Daß der Mensch bis auf den Grund und allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehung des Menschen begründet. Die Entwicklung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden und allgegenwärtigen Allmacht Gottes. קָנָה (قَنَّا, verw. قَان aufrichten, formen) bed. hier nicht beschaffen *acquirere*, sondern herrichten *condere*, und קָנָה bed. nicht: schirmen wie 140, 8. Iob 40, 22., eig. überflechten, verzäunen, sondern: flechten, durchweben, näml. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שָׁנָה Iob 10, 11. Die Nieren werden hervorgehoben, um sie, den Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen, als Werk deß der Herz und Nieren prüft zu bez. Die προσευχή wird v. 14 zur εὐχαριστία: ich danke dir, daß ich unter furchtbaren d. i. Schauer, näml. des Staunens, erregenden Umständen (מִנְרָאוֹת wie 65, 6) wundersam entstanden bin; נִפְלְאָה (= נִפְלְאָה) ist das Pass. zu הִפְלִיא 4, 4. 17, 7 und bed. ausgesucht oder ausgesondert, in ausgesuchter, absonderlicher d. i. wunderbarer räthselhafter Weise (syr. von gleichem Verbalstamm اِفْلَحَ Räthsel als Sache

der Forschung) gewirkt s. Hitz. hält נִפְלִיָּהּ (du hast dich wunderbar bewiesen) nach LXX Syr. Vulg. Hier. für die richtige LA, aber der Ged. der dadurch gewonnen wird kommt ja in der folg. Zeile 14^b zum Ausdruck, welche bei dieser LA zur Tautologie herabsinkt. נִפְצָם (collektiv s. v. a. עֲצָמִים Koh. 11, 5) ist das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Wesensbestand als Inbegriff der Wesensbestandtheile. אֲשֶׁר schließt sich, ohne Conj. sein zu müssen (Ew. §. 333^a), an das Suff. von עֲצָמִי an. רָקַם „bunt gewirkt oder auch gestickt w.“ (√ רָק wov. wie רָקַם רָקַם, transpon. قَرِم¹ sticken so auch قَش, bunt machen, bes. auch von figurirter blumiger Rede) ist hier von der Durchhäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzelnen Glieder, bes. der Eingeweide, gemeint, viell. aber allgemeiner mit zurücktretender Farbenvorstellung von der dem unentwickelten Anfange folgenden Contourirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt.² Der weibliche Schoß heißt hier nicht blos כֶּהָר (vgl. Aeschylus' *Eumen.* 665: ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη, und die Bez. der Bildungsstätte des Fötus als „dreifache Finsternis“ im Koran, Sur. 39, 8), dessen er hier in Pausa bleibt (s. Böttcher, Lehrb. S. 298), sondern in kühner Benennung אֶרֶץ תְּהוֹמֹת אֶרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes (s. zu 63, 10), als geheime Werkstatt irdischen Ursprungs, mit gleichem Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde wie wenn Iob 1, 21 sagt: „nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren“ — אֶרֶץ, näml. εἰς τὴν γῆν τὴν μητέρα πάντων Sir. 40, 1.; auch das Hades-Innere heißt אֶרֶץ שְׁאֵל Jon. 2, 3. Sir. 51, 5. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams Iob 33, 6 vgl. 4. Die Erde war der Mutterschoß Adams und der Mutterschoß, aus dem das Adamskind hervorgeht, ist die Erde, von der es genommen. אֶרֶץ heißt hier der eiförmig zusammengefaltete Embryo, v. אֶרֶץ zusammenwickeln (vgl. *glomus* Knäuel), אֶרֶץ (vgl. عَزَم fest machen אֶרֶץ), im Talmud von jederlei noch ungestalteter Masse (LXX ἀκατέργαστον, S. ἀμόρφωτον) und Rohmaterial, z. B. dem zu einem Gefäße zu formenden Holze oder Metalle (*Chullin* 25^a, worauf schon Saadia verweist).³ Uebrigens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10, 8—12. 2 Macc. 7, 22 f. (*Psychol.* S. 209 ff.). Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar.* Nach אֶרֶץ nor-

1) Wovon مقرمة *makrame*, der jetzt übliche Name des (gestickten) Schnupftuchs.

2) Im Talmud heißt das Ei des Vogels oder Kriechthiers מֶרְקָמָה, wenn schon die Umrisse des entwickelten Keims daran sichtbar sind; ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen.

3) Epiphanius *haer.* XXX §. 31 sagt, das hebr. γολμη bed. die noch uneingehührte und ungebäckene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed.

mirt sich die Bed. des Fut. יִקְרָבוּ zu mitvergangenheitlichem *scribentur*; Subj. sind die Tage יָצְרֵי die schon gebildet waren. Gewöhnlich übers. man: „die Tage die erst gebildet werden sollten.“ Wenn יָצְרֵי s. v. a. יִיָּצְרוּ sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des *praeform. fut.* ist nur im *fut. Pi.* der VV. פִּי und zwar nach *Wan convertens* z. B. וַיִּבֶשׁ = וַיִּיבֶשׁ Nah. 1, 4 (vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.¹ Deshalb ist, die Ursprünglichkeit des לֹא in verneinender Bed. vorausgesetzt, zu übers.: Tage die (schon) gebildet waren oder auch der Accentuation gemäßer: Tage sind gebildet (vorentworfen) worden, und nicht war Einer darunter d. i. als noch Keiner darunter in Wirklichkeit getreten war, nicht: ohne daß einer darunter fehlte (Symm. und unter den Neuern Garcia Blanco: *sin fallar uno entre ellos*), was לֹא וְלֹא נִצְרָה אֶחָד אֲחֵרֵם heißen müßte. Das Suff. von בָּלָם weist auf das nachfolgende יָרָמִים, woran יָצְרֵי als Attributivsatz sich anschließt, und diesem יָצְרֵי ordnet sich אֶחָד בָּהֶם unter: *cum non* oder *nondum* (Iob 22, 16) *unus inter eos* = *unus eorum* (Ex. 14, 28) *essel*. Aber der Ausdruck (für יָרָמִים לֹא הָיָה oder יָרָמִים יִהְיֶה) bleibt mislich, und bleibt es auch wenn man mit Riehm Jer. 5, 12 „לֹא-יִהְיֶה“, „nicht ist Er“ (Jahve) d. h. es kommt ihm kein Dasein zu vergleicht. Denn dort ist לֹא Praed. und יִהְיֶה Subj., wogegen אֶחָד, wo es sonst vorkommt, als Subjektsbegriff in der Bed. *ne unus quidem* zusammengehört Iob 14, 4 vgl. Ex. 8, 27. 9, 6 u. ö., hier aber wenn man sprachgebrauchsgemäß so verbindet das Präd. fehlen würde. So fragt es sich denn, ob nicht das neben dem *Chethib* וְלֹא (welchem LXX A. S. Th. Trg. Syr. Hier. Saad. folgen) stehende *Keri* וְלִי (s. zu 100, 3) mit Hitz. vorzuziehen ist. Dieses וְלִי, auf גַּלְמִי bezogen, gibt ohne daß man an der vorgetragenen Auslegung bis יָצְרֵי zu ändern braucht und ohne verzwickten Ausdruck (Moll) den keineswegs abenteuerlichen Sinn: und für ihn (näml. den geboren werden sollenden) Einer unter ihnen (diesen Tagen), woran sich das den v. 17 anhebende וְלִי (für mich, den so wundersam ins Dasein getretenen) fortsetzend anschließt, ohne daß man es, um die Vorausstellung zu begreifen, mit Riehm „in Bezug auf mich“ statt im Sinne des sonst üblichen בְּעֵינַי zu erklären braucht. Die Accentuation indem sie *Olewejored* zu יִכְרָבוּ setzt, scheint die Bez. des כָּלָם auf das folg. יָמִים auszuschließen. Demzufolge bez. Hupf. כָּלָם auf גַּלְמִי als Lebensstagen-Knäuel, Hitz. auf die Embryonen. Aber der Vortritt des bezüglichlichen Fürworts kommt auch sonst vor² und ist zumal bei בָּלָם, welches geradezu allesamt bed. (z. B. Jes. 43, 14), ohne alle Härte. Es ist das Bekenntnis der mit Gottes Allmacht verbundenen Allwissenheit, welches hier der D. mit Bezug auf sich selbst ausspricht, wie Jahve Jer. 1, 5 mit Bezug auf Jeremia. Unter den in Gottes Idee präformirten Tagen (vgl. zu יָצְרֵי Jes. 22, 11. 37, 26) war auch einer — sagt der D. — für

1) Sie kommt aber außerhalb des A. T. auch im *Pu.* misbrauchsweise vor, s. meine Anekdoten (1841) S. 372 f.

2) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen, auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Stil überhaupt, s. meine Anekdoten (1841) S. 382.

meinen embryonischen Lebensanfang. Das göttliche Wissen umfaßt Anfang, Entwicklung und Vollendung aller Dinge (Psychol. S. 37 ff.). Um die Gedanken Gottes, die im Buch der Creatur und Offenbarung geschrieben stehen, zu wissen ist der Lieblingsbesitz des D., und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich רִקְרִי (nach 36, 8), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., was wol mit עֲמִקִּי (92, 6) ausgedrückt sein würde, eher: schwergewichtig (Hitz.), besser aber nach herrschendem hebr. Sprachgebrauch: schwergewerthet *cara*. Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen. Will er sie zählen (*fut. hypoth.* wie 91, 7. Iob 20, 24), so zeigen sie sich mehr denn der Sand mit seinen Körnern, also als unzählig: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf (*perf. hypoth.* wie Spr. 6, 22 Ew. §. 357^a) so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Etwas anders Ew.: wenn ich in dem Strome von Gedanken und Bildern mich verloren und aus diesem träumerischen Zustande mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Aber so ließe sich nur etwa erkl., wenn es הִזְכִּירְתִּי oder הִזְכִּירְתָּי hieße. v. Hofm. bez. wie Trg. Talmud und jüd. Ausll. הִקִּיצְתִּי auf die Auferstehung (הַחַיָּת הַבְּתוּלָה): ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig (Symm. εἰς αἰῶν) bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Auch Klosterm. versteht הִקִּיצְתִּי vom Erwachen aus dem Todesschlafe, erkl. aber עִירִי nicht nach Gen. 46, 29., sondern (wie Syr. ܥܝܪܐ) nach Gen. 4, 25. 9, 15., so daß das künftige Leben in Gottes Gemeinschaft als „Wiederanknüpfung des früheren bewußt persönlichen Lebens“ erscheint. Aber הִקִּיצְתִּי könnte dies nur besagen wenn vorher vom Tode die Rede wäre. Auch stimmen wir Klosterm. nicht mit Riehm insoweit bei, daß עִירִי mehr als fortgehende Beschäftigung mit Gott besagen müsse. Wie derj. „zu Gott“ ist (130, 6), der mit seinem Sehnen und Harren ihm zu gekehrt ist, so ist derj. „mit (bei) Gott“ der sein Leben, das denkende sowol als das handelnde, auf ihn bezieht. Der D. will sagen, daß er wachend und träumend und erwachend (s. Jer. 31, 26) von Gott dem Unausdenkbaren festgehalten ist — erwachend ist er immernoch (LXX Trg. Hier.) bei Ihm.

V. 19—22. Und dieser Gott wird nicht allein von Vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehaßt und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmut. Das in v. 8 bedingende אִם ist hier wünschendes *o si* wie 81, 9. 95, 7. Bei הִקִּיצְתִּי erinnert man sich des B. Iob, denn nur dieses außer unserem Ps. gebraucht das mehr aramäische als hebr. וְקָשַׁל und in ihm ist der Gottesname אֱלֹהֵי häufiger als irgendwo. Hart ist der Uebergang vom Optativ zum Imper. יִסְדִּיר; er wäre es weniger, wenn das *Waw copul.* vor dem Vocativ (s. darüber zu 45, 13) wegbliebe, vgl. den leichteren Ausdruck 6, 9. 119, 115. Aber man darf deshalb nicht mit Olsh. יִסְדִּיר

lesen wollen; Alles ist hier sonderbar, der ganze Ps. hat eine eigentümliche Sprachgestalt. מָצִי ist die Grundform des überladenen מָצִי , gleichfalls iobisch Iob 21, 16 vgl. מָצִי ebend. 4, 12 Ps. 68, 24. Die Schreibung יִמְרֶיךָ (wofür jedoch die babylonischen Texte יִמְרֶיךָ hatten) ist wie 2 S. 19, 14., vgl. 104, 29 die gleiche Auflösung des מ in den vorhergehenden Vocal bei אָסַף , 2 S. 20, 9 bei אָזַר , 2 S. 22, 40 bei אָזַר , Jes. 13, 20 bei אָזַל . Mit dem Acc. der Person verbunden bed. מָצִי hier jemanden aussagen *profiteri*, was freilich sonst nicht vorkommt. Daß man aber nicht יִמְרֶיךָ (Hupf. Riehm nach Theod. Quinta und der LXX-LA der Syrohex.) zu vocalisiren hat, zeigt לְמִוְדָּה vgl. לְמִוְדָּה 24, 4 (Trg.: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit) und das so wie es lautet sich nach dem dekalogischem Gebote Ex. 20, 7., den Namen Gottes nicht לְשׁוֹן auszusprechen, gestaltende Parallelglied. Sonderbar ist auch die Form נִשְׁוֹא mit נ *otians*; es sollte wenigstens נִשְׁוֹא (vgl. נִרְסִיָּא Ez. 47, 8) statt des gewöhnlichen נִשְׁוֹא geschrieben sein; indes findet sich gleiche Schreibweise im *Ni. Jer.* 10, 5 נִרְסִיָּא , sie setzt eine Grundform נִשְׁוֹ (32, 1) = נִשְׁוֹ voraus und ist nach אָבִיָּא Jes. 28, 12 und beide Schreibungen nach הִלְכִיָּא Jos. 10, 24 (vgl. arab. فعلوا) zu beurtheilen.¹ Auch vermißt man das Obj. zu נִשְׁוֹא ; es will nach Ex. 20, 7 ergänzt sein, wonach allerdings statt עֲרִיךְ die Aenderung עֲרִיךָ (Böttch. Olsh.) oder זִכְרֶךָ (Hitz. zu Jes. 26, 13), nicht aber עֲלֶיךָ (Hupf.: die sich erheben wider dich) sich nahe legt. Hitz. zu u. St. zieht עֲרִיךָ deine Ehre vor, was Klosterm. billigt — aber עֲרִי von Gott ist kaum sagbar. Indes auch der vorliegende Text läßt sich begreifen: das Obj. zu נִשְׁוֹא ergibt sich aus יִמְרֶיךָ und das folg. עֲרִיךָ ist eine nachgebrachte Erklärung des in נִשְׁוֹא gemeinten Subj. Die Möglichkeit dieses Satzbau's beweist 89, 52. Richtig *A. ἀντιζηλοῖ σου*, *S. οἱ ἐναντίοι σου*; עֲרִי Feind, eig. Eifernder, Eiferer (von עֲרִי oder vielmehr $\text{עֲרִי} = \text{غار}$ *med. Je ζηλοῦν*, wov. $\text{عَيْرَة} = \text{קִנְיָה}$), ist ein durch 1 S. 28, 16.

Dan. 4, 16 (vgl. die Etymologie $\text{שִׁנְיָה} = \text{עֲרִי}$ im Talmud) verbürgtes und als Aramaismus diesem Ps. angemessenes Wort. Die Form מִקְרָה für מִתְקִיָּה hat das Vorsatz- מ abgeworfen (vgl. מִשְׁפָּחִים und שְׁפָחִים Dt. 23, 11 für מִשְׁפָּחִים); das Suff. ist nach 17, 7 zu verstehen. Zwischen יִהְיֶה und אֲשָׁנָה steht *Pasek*, damit man die zwei Wörter nicht zusammenlese (vgl. Iob 27, 13 und oben 10, 3). הִתְקִיָּה wie in dem jungen Ps. 119, 158. Der Hauptton liegt 22^b auf לִי ; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. הַכֹּלֵלִי vertritt das Adj.: *extremo (odio) odi eos*. So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebung.

V. 23—24. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr und bittet Gott, daß er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrugs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand aufdecke. Die Thatsache הִתְקִיָּה ,

1) Luzzatto *Gramm.* §. 592 hält das נ *otiosum* für einen etymol. Fingerzeig in נִרְסִיָּא ist es das allerdings.

die der Anfang des Ps. bekennt, wird hier zu bittendem **תְּפִלָּה** gewendet. Für **תְּפִלָּה** v. 17 sagt der D. hier **שְׁרָעָה**, welches Zweige Ez. 31, 5 und Verzweigungen des Denkens (Gedanken und Sorgen 94, 19) bed.; das **ר** ist epenthetisch; denn die nächste Form ist **שְׁרָעָה** Iob 4, 13, 20, 2. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeüßerungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. Und v. 24 bittet er, Gott möge zusehen, ob **רָחֵם-עָלַי** ihm anhafte (**רָחֵם** wie 1 S. 25, 24), womit nicht nach Jes. 48, 5 Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.) gemeint ist, da Hinneigung oder gar Abfall zum Heidentum keine unbewußte Sünde sein kann; auch ist für einen Menschen wie der D. dieses Ps. das Heidentum keine Macht der Versuchung. Eher wäre **רָחֵם-עָלַי** (Grätz) statthaft, aber **רָחֵם-עָלַי** ist ein dieser Schlußbitte gemäßerer umfassenderer Begriff: der D. nennt so den Weg der zur Pein, näml. innerer und äußerer Sündenstrafen, führt, und den Weg dagegen, auf dem er geleitet zu werden wünscht, **רָחֵם-עָלַי** Weg endloser Währung (LXX Vulg. Lth.), nicht Weg der Vorzeit nach Jer. 6, 16 (Mr. Olsh.), was so für sich allein zweideutig ist (wie aus Iob 22, 15. Jer. 18, 15 erhellt) und auch keinen direkten Gegensatz ergibt. Der „ewige Weg“ ist der Weg Gottes (27, 11), der Weg der Gerechten, welcher ewig besteht und nicht **הַאֲבָד** 1, 6.

PSALM CXL.

Gebet wider böse heimtückische Menschen.

- 2 Entreiß mich, Jahve, bösen Menschen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
- 3 Welche ausdenken Böses im Herzen,
Alltäglich schüren Kriege.
- 4 Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,
Natterngift ist unter ihren Lippen. (*Sela*)
- 5 Behüte mich, Jahve, vor Frevlers Händen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
Welche gedenken hinzustoßen meine Tritte.
- 6 Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. (*Sela*)
- 7 Ich spreche zu Jahve: mein Gott bist du,
O vernimm, Jahve, den Ruf meines Flehens.
- 8 Jahve der HErr ist die Veste meines Heils,
Du umh elmst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
- 9 Gewähre nicht, Jahve, des Frevlers Gelüste,
Laß seinen Plan nicht glücken. (*Sela*)
- 10 Erheben das Haupt meine Umkreisenden, so bedecke sie ihrer Lippen
Mühsal!
- 11 Möge man niedersinken auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,
In Schlünde, draus nimmer sie erstehen!
- 12 Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmeseile!
- 13 Ich weiß daß durchführen wird Jahve die Sache des Leidvollen,
Das Recht der Armen.

14 Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,
Weilen werden die Redlichen bei deinem Antlitz.

Der Schluß des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht. Er klagt da über schlangenartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offener Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der Ps., in der Form mehr kühn als schön, rechtfertigt sein *לָרֹדֶר* insofern als er in Gedanken und Bildern davidisch ist und sich aus den Umständen der Empörung Absaloms erklärt, an die sich als Ausbruch efraimitischer Eifersucht die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloß. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluß aller 3 Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucksweisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Stil und Klang schaurig dunkel.

V. 2—4. Die Assimilation des *נ* des V. *נָצַר* ist wie 61, 8. 78, 7 u. ö. unterblieben, um die Form volltönender zu machen. Der Relativsatz zeigt, daß *אִישׁ הַמְסִיסִים* (s. zu 2 S. 22, 49) nicht ausschließlich von Einem verstanden sein will. *בְּלֵב* verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Gefissentlichen. Ob *יְגִירֵי* scharen oder schüren bed., ist fraglich. Daraus aber, daß *גִּיר* 56, 7. 59, 4. Jes. 54, 14 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., ist zu schließen daß *גִּיר* an u. St. wie *גָּרָה* (oder *הִתְגָּרָה* Dt. 2, 9. 24), syr. targ. *גָּרַג*, *concitare* erregen bed. (vgl. *שָׂרִי* neben *שָׂרָה* Hos. 12, 4 f.). In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64, 4. 58, 5. Sie schärfen ihre Zunge, so daß sie tödtlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschießend, Natterngift (vgl. Hohesl. 4, 11). *עֲבָשָׁב* ist *ἀπ. λεγ.* nicht v. *עָשָׁב* (*Jesurun* p. 207), sondern v. *עֲכָשׁ* u. *عكش* (s. Fleischer zu Jes. 59, 5 *עֲכָשִׁישׁ*), welche beide die Bed. des sich Biegens und schlangenartigen Windens haben; die Endung *ûb* erinnert an die häufige assyrische Endung *uw* wie *iršituw* Erde, *lilatuw* Nacht. Ein ähnliches *ב* enthält *ثعلب* = *ثعلب* (Fuchs).¹

V. 5—6. Diese 2. Str. läuft genau der 1. parallel. Die Perf. bez., wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges Verhalten. *פָּעֲמֵי* ist poet. s. v. a.

1) Nach den Originalwörterbb. bed. *عكش* sich krümmen, seitwärts kriechen wie die Wurzeln der Rebe, in der 5. Form sich bewegen wie die Natter (nach *Kamûs*) und gehen wie ein Betrunkener (nach *Neswân*), *عكش* aber unter sich verschlungen, verstrickt s., von Haaren und Baumzweigen, in der 5. Form handgemein werden und ins Gedränge kommen. Der Stamm erscheint in *עֲבָשָׁב* durch hinzugefügtes *ב* erweitert, welches begrifflicher Besonderung dient wie in *عقرب* die convexe

Biegung der Felsenwand oder am Knie der thierischen Hinterbeine, und in *خَرْنُوب* (im Dialekte des palästinischen Küstenlandes, wo der Baum häufig ist, bei *Neswân churnûb*) die hornähnliche gekrümmte Schote des Johannisfruchtbaums (*ceratonia siliqua*), synkopirt *خَرُوب* *charrûb* (nicht *charûb*), von *خَرْن* verw. *قَرْن* Horn, vgl. *خرناية* Schnabel des Raubvogels, *خرنوق* Storch [s. zu 104, 17], *خرنين* das Nashorn [s. zu 29, 6], *خرنيت* das Einhorn [s. ebend.]. *Wetzst.*

וְלִגְלִים und bed. sowol den Fuß welcher tritt 57, 7. 58, 11., als den Tritt welcher mit dem Fuße geschieht 85, 14. 119, 133., hier ununterscheidbar beides. יָצִים heißen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die Jagdbilder 141, 9. 142, 4 sind hier wie zu einer Synonymik derselben zusammengestellt. Was לִירֵד-מִקְנָל bed., erklärt sich aus 142, 4; לִירֵד zur Hand ist s. v. a. unmittelbar daneben (1 Chr. 18, 17. Neh. 11, 24), Dicht an dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprenkel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

V. 7—9. So die Feinde, er aber betet zu seinem Gott und holt sich Waffen bei Ihm. Der Rüstungs-Tag ist der Tag der Entscheidung, wo in voller Rüstung gekämpft wird; das Perf. סְבוּחָה sagt was da seitens Gottes geschehen sein wird: er schirmt seines Gesalbten Haupt vor dem tödtlichen Streiche; sowol 8^a als 8^b deuten auf den Helm als מַעֲזוֹ רֹאשׁ 60, 9 vgl. כֹּבֵד רִשְׁתָּהּ Jes. 59, 17. Neben מַצֹּחַ von dem ά. λ. γ. מַצֹּחַ gibt es auch die LA מַצֹּחַ, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand; die regelmäßige Form wäre מַצֹּחַ, das zwiefach unregelmäßige *ma'awajjê* folgt in sonst beispielloser Weise dem Muster von מַחֲמֵר, מַחֲשֵׁב u. dgl. Auch זָמְנוּ für מְזַמֵּנוּ ist ά. λ. γ.; die Hauptform lautet nach Ges. זָמַם, richtiger aber wol זָמַם (wie קָרַב), was aram. den Zaum, hier den Plan bed. Das *Hi.* יִהְיֶיךָ (√ פִּקַּח wov. נִפְקַח) bed. *educere* im Sinne von *reportare* Spr. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22 und von *porrigere* 144, 13. Jes. 58, 10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Die Wortwahl des Ps. trifft hier wie schon in מִקְנָל mit Mischle und Jesaia zusammen. Das Fut. יִרְוּמִי ist Ausdruck der Folge (vgl. 61, 8), die der D. verhütet wünscht (LXX Symm. Hier.). Es ist aber wahrsch. zu v. 10 zu ziehen.

V. 10—12. Das strophische Gleichmaß hat nun ein Ende. Je länger der D. bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer und ungefügiger die Wortverbindung. Das *Hi.* יִהְיֶיךָ bed. causativ rundum ziehen lassen Ex. 13, 18 und ringsum herstellen 2 Chr. 14, 6., hier nach Jos. 6, 11., wo es mit folg. Acc. etwas rings umziehen bed.: die Runde um jem. machen, wie Feinde die eine Stadt cerniren und den günstigsten Angriffspunkt suchen, מִסְבִּי vom Part. מִסֵּב. Auch bei der Ableitung vom Subst. מִסֵּב (Hupf.) ist „meine Umgebungen“ s. v. a. אֲרִבִּי סְבִיבוֹתַי 27, 6. Dagegen übersetzt Hitz.: das Haupt meiner Lästere, v. סָבַב herumgehen, arab. beklatschen, beschimpfen, aber das arab. سَبَّ fut. u. schimpfen, dessen IV. Form (*Hifil*) übrigens weder in der alten noch in der neuen Sprache gebräuchlich ist, hat nichts mit dem hebr. סָבַב zu schaffen, sondern bed. urspr. ringsum abschneiden, dann jemandes Ehre und guten Namen beschneiden.¹ Daß die Feinde,

1) Der Lexikograph *Neswân* sagt I, 279^b: السَّبُّ الشَّتْمُ وقيل ان أصل السَّبِّ القَطْعُ ثم صار الشَّتْمُ „sebb ist schimpfen, doch soll dieser Bed. die ursprünglichere des Abschneidens zu Grunde liegen.“ Jenes قطع ist sinn-

die den Psalmisten allseits umringen, solche Ehrabschneider sind, deutet sich hier in שְׂפָתַיָּם an. Er wünscht daß die Beschwer, welche der Feinde verleumderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; ראש ist nach 7, 17 Haupt im nächsten eig. Sinne und רִבְסֵיָם (mit י der Grundform כסי wie Dt. 32, 26. 1 K. 20, 35., *Che-thib*: רִבְסֵיָם nach dem attraktionellen Schema 2 S. 2, 4. Jes. 2, 11 u. ö., vgl. zur Masculinform Spr. 5, 2. 10, 21) geht auf ראש zurück, welches von den Häuptern aller Einzelnen, aber nicht den Anführern (Moll), was ראשי heißen müßte, gemeint ist. Indes der Satz: „Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie“ besteht aus zwei dermaßen divergirenden Hälften, daß die Vermutung sich aufdrängt, רִבְסֵיָם sei aus 9^b zu ראש herüberzunehmen (Hare Venema Olsh. Baur Hupf.), wonach wir übersetzt haben. Da רים als Trans. unbelegbar, so ist ראש, wenn man nicht רִבְסֵיָם lesen will, Acc. der näheren Bestimmung (vgl. Gen. 41, 40); die Vorausstellung des Verbums zeichnet 10^a als hypothetischen (gesetzt daß erheben) oder concessiven Vordersatz (mögen erheben). In v. 11 hat הִמִּיטֵה (mit unbest. Subj. höherer strafender Mächte Ges. §. 137*) in der Bed. herabsenken an 55, 4 einen Beleg, wogegen das vom *Kerî* מוֹטֵה vorgezogene נִי. מוֹט in der Bed. herabgesenkt w. gegen den Sprachgebrauch ist. Das ἀπ. λεγ. מְהִמְרוֹה wird schon von Parchon u. A. mit dem arab. همر in der Bed. strömen, fließen combinirt

(wov. z. B. im Koran *mâ munhamir* fließendes Wasser und *hâmîr* bei Dichtern von der sich ergießenden Wolke, strömenden Thränen u. dgl.). Der Parallelismus zeigt daß בָּאֵשׁ nicht ‚durch Feuer‘ (Hupf. Riehm), sondern ‚ins Feuer‘ (Jer. 22, 7 vgl. Ps. 78, 28) bed. אֵשׁ und מֵיִם sind Bilder unentrinnbarer Gefahren 66, 12., auf das Feuer folgen also passend Orte fließenden Wassers, Wassergruben; die Bed. Gruben bezeugen Trg. Symm. Hier. und das Citat bei Kimchi aus *Moëd katan* I, 5 „Anfangs begrub man sie in מְהִמְרוֹה, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen“ (vgl. DMZ XXIII, 442). Zu בִּלְרִקְיָם vgl. Jes. 26, 14. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, sondern dem aufgeregten Tone dieser Str. gemäß wünschend zu fassen. אִישׁ לְשׁוֹן heißt nicht der Zungenheld d. i. Prahler, sondern der Zungendrescher d. i. Verleumder (LXX ἀνὴρ γλωσσώδης, vgl. Sir. 8, 4). Parall. ist den Acc. zufolge אִישׁ הָמָס רָע, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bössartiger? Wir nehmen mit Sommer Olsh. u. A. רָע als Subj. zu רָצִיחֵהוּ: Böses d. i. das aus diesem sich heraussetzende Strafübel jage ihn, vgl. Spr. 13, 21 חֲטָאִים תִּרְדֶּה רָעָה und das Gegentheil 23, 6. Nach dieser unserer Wortverbindung wäre zu accentuiren gewesen: לְמִדְחָתָהּ אִישׁ הָמָס רָע יִצְוֹרֵה. Das ἀπ. λεγ. לְמִדְחָתָהּ übers. wir nicht mit Hgst. Olsh. Hupf. Riehm: Stoß auf Stoß, was ohnehin zum Bilde des Jagens nicht paßt, sondern

verwandt z. B. ليش تقطع فينا was schneidest du an uns d. h. was greifst du unsere Ehre an? Wetzst.

2) Wofür Ex. 15, 5 *j^e chasjûmû* mit *mû* statt *mô*, was sonst ohne Beispiel.

da כָּל־יָרֵךְ überall die Bed. jähnen Hastens hat, bei dem man sich selber von innen Stoß auf Stoß gibt: in Hastungen, also Sturmschritten.

V. 13—14. Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmut hat sich ausgetobt, darum ändern sich nun Stil und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse. Ueber יָדַעְתִּי für יָדַעְתָּ (wie Job 42, 2) s. 16, 2. Was David 9, 5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dormalen unterdrückten Vertretern. אֵלֵּי ist wie יָדַעְתִּי Ausdruck der Gewißheit. Nach scheinbarer Verlassenheit gibt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte, haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16, 11). Das für יִשְׁכְּבוּ vermutete יִשְׁבְּעוּ (Geiger, Jüdische Zeitschr. 1870 S. 307) ist weder richtiger noch schöner.

PSALM CXLI.

Abendpsalm in Absalomszeiten.

- 1 Jahve, ich rufe dich an, o eile mir;
O horch meiner Stimm', indem ich dir rufe!
- 2 Es gelte mein Gebet als Weihrauchduft vor dir,
Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.
- 3 O stelle, Jahve, eine Wacht meinem Munde,
Eine Obhut an die Thür meiner Lippen.
- 4 Nicht neige mein Herz zu böser Sache,
Bübisch zu verüben Bubenstücke in Frevelmut
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.
- 5 Schlag' ein Gerechter mich liebeich und rüge mich,
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.
- 6 Hinabgestürzt an Felswänden werden ihre Machthaber,
Und man hört meine Worte als willkommen.
- 7 Wie wenn einer furchet und auflockert das Erdreich,
Sind hingesä't unsere Gebeine an die Hadespforte.
- 8 Denn auf dich, Jahve Allherr! sehn meine Augen,
In dir berg' ich mich, vergieße meine Seele nicht!
- 9 Ware mich vor den Händen des Fangstricks, derer die mir nachstellen,
Und den Fallen der heillos Schaltenden.
- 10 Fallen mögen in's eigne Netz die Frevler,
Während allzugleich Ich entgehe.

Die vier Ps. 140. 141. 142. 143 sind mannigfach mit einander verflochten (*Symbolae* p. 67 s.). Die Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 lauten überein. Wie der D. 142, 4 klagt עָלַי רִדְדוּרִי , so auch 143, 4.; wie er 142, 8 fleht $\text{הוֹצִיאָהּ נַפְשִׁי}$, so 143, 11 $\text{הוֹצִיאַ מִצָּרַי נַפְשִׁי}$, wo צָרָה an die Stelle des bildlichen מִסְגֵּר tritt. Außerdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9; 142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רַעֲיוֹה ; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Das Verständniß des Ps. ist durch das der Situation bedingt. Da er לְדָוִד über-
schrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps.

entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmabb. ist größtentheils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps. theilweise, wie auch größtentheils die proph. Reden des Königsbuchs und der Chronik, nur freie Reproductionen waren, eingewobene Ergüsse davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten; unser Ps. ist ein Abendlied an einem jener Trübsalstage. Die alte Kirche (*Constit. apost.* II, 59) hat ihn zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren. Wie Ps. 63 ὁ ὁρθρινός hieß (ebend. VIII, 37), so hieß dieser Ps. als der Vesperpsalm ὁ ἐπὶ λυχνίος (ebend. VIII, 35). Chrysostomus bezeichnet ihn als den fast männiglich bekannten und lebenslang gesungenen.

V. 1—2. Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt *eile mir* sagt David überall *mir zu Hülfe eile* 22, 20. 38, 23. 40, 14. Das zu בִּקְרָאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לָךְ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe. Dem allgem. Hülferuf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: *Mein Gebet müsse für dir tügen wie ein Räuchopfer, Meine Hände aufheben wie ein Abendopfer.* מְנַחֵם ist fut. Ni. von בָּנָה und bed. eig. auf- und festgestellt s. oder reflexiv: sich stellen und zurüsten Am. 4, 12., dann bestehen z. B. 101, 7., also entw.: es stelle sich *sistat se* oder besser im Sinne von רָחַץ רִצּוֹן es bestehe d. h. es finde Geltung, Anerkennung (LXX κατεσθυσθητω) bei dir mein Gebet בִּקְרָאִי und meiner Hände Aufheben מְנַחֵם. Die Ausll. sagen, das sei beidemal wie 11, 1 u. anderwärts *comparatio decurtata*: wie ein Räuchopfer, wie eine Abend-Mincha. Der D. läßt aber absichtlich בְּ der Vergleichung weg. Er wünscht, daß Gott sein Gebet als Räucherduft oder als Weihrauch, wie solcher zur זוכרה des Mehlopfers hinzukam und ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zu Gott gab¹, und daß Er sein Hände-Aufheben (מִשְׁאָה Constr. mit aufgehobener Verdoppelung v. מִשְׁאָה oder auch n. d. F. מִתְּחַל מִשְׁאָה v. מִשְׁאָה, hier nicht *oblatio*, sondern nach der RA [יָדָיו] נִשָּׂא בָפִים *elevatio* Richt. 20, 38. 40 vgl. Ps. 28, 2 u. ö.) gelten lassen wolle als Abend-Mincha, wie sie zum Abend-Tamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam und das gottesdienstliche Tagewerk abschloß.²

V. 3—4. Nun beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar zu-

1) Nicht gemeint ist (da ein Nichtpriester redet, nach Hitz. freilich Johannes Hyrcan) das priesterliche תָּמִיד בִּקְרָאִי d. i. tägliche Morgen- und Abend-Räucheropfer auf dem goldnen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8., vielmehr wie auch Jes. 1, 13 der Weihrauch der Azcara des Mehlopfers, den der Priester auf dem Altar verbrannte (תָּקַדִּיר); der Weihrauch (Jes. 66, 3) wurde ganz verbrannt, nicht bloß ein Abhub.

2) Darin hat es seinen Grund, daß die Abend-Mincha häufiger, als die Morgen-Mincha (s. jedoch 2 K. 3, 20) genannt wird; das Ganzopfer des Morgens und das Speisopfer des Abends (2 K. 16, 15. 1 K. 18, 29. 36) sind Anfang und Schluß des täglichen Hauptgottesdienstes, weshalb nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9, 21. Ezr. 9, 4 f. später מִנְחָה geradezu den Nachmittag oder die Vesper bed.

nächst, an altdav. Stellen wie 39, 2. 34, 14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verrathenen heischt Vorsicht im Reden, und das Bewußtsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsuchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. In *pone custodiam ori meo* ist שְׁמֶרָה אֶפֶס. λεγ. n. d. infinit. Form שְׁמֶרָה, עֲזֹבָה, עֲצָמָה statt des sonst in dieser Bed. gebräuchlichen שְׁמֶרָה, wie Hitz. Riehm zu lesen vorziehen. In 3^b ist חַל אֶפֶס. λεγ. für חַלָּה, vgl. „Pforten des Mundes“ Mi. 7, 5., *πύλαι στόματος* bei Euripides. נֶצֶר könnte *imper. Kal* sein: beware doch, mit *Dag. dirimens* wie Spr. 4, 13. Aber נֶצֶר חַל ist ungebrauchlich, und auch als Parallelwort zu dem gleichfalls anscheinenden Imper. שְׁמֶרָה erklärt sich נֶצֶרָה seiner Punktation nach durch Vergleichung von יִקְרָה Gen. 49, 10 und רָצַפְתָּ (רָצַפְתָּ) Est. 1, 6. Auf die Bitte um Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heißen mit einem Anflug von Ironie אֲשֵׁרִים Herren im Sinne von בְּנֵי-אֵיִשׁ 4, 3 (vgl. spanisch *hidalgos* = *hijos d'algo* Söhne Jemandes). Die böse Sache (דְּבַר רָע) mit Pasek zwischen den zwei ר wie Num. 7, 13. Dt. 7, 1 zwischen den zwei ם, 1 Chr. 22, 3 zwischen den zwei ל), der J. nie sein Herz zuneigen möge (חַט fut. apoc. Hi. wie 27, 9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלִילוֹת von Großthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14, 1. 99, 8., nur hier aber das *Hithpo.* הִתְעַלְל, welches mit עֲלִילוֹת bed.: solche Handlungen geflis-

sentlich zum Gegenstande seines Handelns machen (vgl. تَعَلَّل بالشئ sich mit etw. zu schaffen machen, unterhalten, belustigen); der Ausdruck ist so detestirend als möglich: dieser D. liebt grelle Sprachfarbe. LXX übers. עֲלִילוֹת irrig nach Dt. 22, 14 mit *ποροφάσεις*. In dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* steht לָחֶם poetisch für אָבֶל und אֶ ist das partitive wie Iob 21, 25. מִנְעִמִּים ist wieder אֶפֶס. λεγ., mag aber als Bez. leckerer Speisen (v. נֶעֱם mild, zart, annehmlich s.) nicht ungew. gewesen sein. Daß Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wol schmecken lassen, ist eine bekannte Sache.

V. 5—7. Bis hierher ist der Ps. verhältnismäßig leicht, aber nun wird er schwierig, nach Hupf. Riehm zum Verzweifeln. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wol bewußt, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, daß er dagegen freundliche Zurechtweisung sich wol gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Gerechter in Freundlichkeit und weise mich zurecht — Haupt-Oels (d. i. Oels aufs Haupt, dem solche Zurechtweisung sich vergleicht) soll mein Haupt sich nicht weigern.“ So übers. wir, den Accenten folgend, nicht wie Hupf. Kurtz Hitz.: „Schlägt mich ein Gerechter — Liebe ist; rügt er mich — Salbe des Haupts ist mir“, wobei zweimal, was zu hart, לִי (הוּא) fehlen würde. צָדִיק steht hier als Begriffswort: der Gerechte wer immer es sei, in Gegens. näml. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen צָדִיק von Gott, aber von diesem kommt es immer nur

als Attribut, nie als direkte Benennung vor. הָסֵר wie Jer. 31, 3 s. v. a. בְּהָסֵר *cum benignitate* = *benigne*; es ist wie Iob 6, 14 das gemeint was Paulus Gal. 6, 1 $\piνεῦμα πραύτητος$ nennt. Und הָלַם *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wolmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27, 6 פָּצְצִי אֹהֶב heißen. Solche Rüge soll ihm wie Haupt-Oel sein 23, 5, 133, 2., welches sein Haupt nicht verschmäh't; Haupt-Oel ist nicht *oleum capitale* (Schultens), was nach Analogie von רֹאשׁ בְּשָׁמִים vielmehr רֹאשׁ שְׁמָנִים heißen müßte, sondern *oleum capitis*, und הָנִי defektiv für הָנִיא , wie נָשִׂי 55, 16. אָבִי 1 K. 21, 29 u. ö.; הָנִיא ($\sqrt{\text{נִיא}}$) mit dem auch in den indogermanischen Sprachen die Verneinung ausdrückenden Nasal *n*) bed. hier verneinen, wie 33, 10 zunichtemachen. Dagegen LXX $\mu\eta\lambda\iota\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\tau\eta\nu\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\nu\mu\omicron\nu$, wonach auch Syr. Hier. übers., viell. nach dem arab. نَوَى fett werden oder sein, welches

aber dem Aram. gänzlich fremd ist und überdies nur von Leibesfetttheit und zwar der Kameele gebraucht wird. Wolmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes. Es folgt, räthselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung $\text{בְּיִצְדִּיר וְגו'}$. Dieses יִצְדִּיר ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. ו' verhält sich nachsatzeröffnend zu diesem יִצְדִּיר , nicht zu בִּי wie 2 Chr. 24, 20., da wenn man בִּי als unterordnendes *quia* faßt kein Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: *denn noch stehts so daß mein Gebet wider ihre Bosheiten ist* d. h. daß ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wolgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Aehnlich Mendelss.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu יִצְדִּיר ו' vgl. Zach. 8, 20 אֲשֶׁר יִצְדִּיר (s. Köhler) und Spr. 24, 27 אֲחֵרִי ו' Ges. §. 126 Anm. 1. Er, der Gott v. 3 um Bewachung seines Mundes gebeten hat, ist den jetzigen Inhabern der Herrschaft gegenüber stumm und sucht sich rein zu erhalten von ihrem sündlichen Treiben, während er von dem Gerechten gern sich strafen läßt und je stummer gegen die Welt (s. Am. 5, 13) um so anhaltender mit Gott verkehrt. Aber es wird eine Zeit kommen, wo die welche sich jetzt als Herren geberden der Rache des von ihnen verführten Volkes anheimfallen und dagegen das bisher verstummte Bekenntnis von dem Heil und der Heilsordnung Gottes wieder frei sich vernehmen lassen kann und williges Gehör findet. Die neuen Regenten fallen, wie v. 6 sagt, der Volkswut anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Wort zuhört und sie angenehm und wolthuend (s. Spr. 15. 26. 16, 24) findet. נִשְׁמָכִי ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Das V. שָׁמַט aram. שָׁמַט bed. los lassen und, activer gedacht, losreißen, herausreißen (z. B. syr. das Schwert aus der Scheide) oder auch (wo die Vorstellung der Höhe und Tiefe mitwirkt) hinabreißen. Herabschmeißen von Felsen war ein nicht unüblicher Strafvollzug 2 Chr. 25, 12. יִדְרִי-סֵלַע sind die Seiten (140, 6. Richt. 11, 26) des Felsens, wonach das von Hier. mis-

verstandene *ἐχόμενα πέτρας* verstanden sein will¹, also die gleichsam als Hände des Felsrumpfes gedachten Felswände, wenn nicht vielmehr mit Böttch. בִּירִי und עַל־יְרִי bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö. zu vergleichen ist. In v. 7 folgt weitere Angabe des Ausgangs auf Seiten Davids und der Seinen: *instar proscindentis et secantis terram* (פָּצַץ mit פָּ sonst in der feindlichen Bed. *irrupere*) *dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לְפִי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: ὥσπερ γεωργὸς (פֶּלֶח im späteren Semitisch: *agrum colere* und überh. *colere*) *ὅταν ῥήσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσχορπίσθη τὰ ὀστέα ἡμῶν εἰς στόμα ἄδου*, Quinta: ὡς καλλιερῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ. und ähnlich Trg. Syr. Es ist das Aeüßerste vorausgesetzt, ein Hoffnungsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheöl hingestreut sein (vgl. das syrische Bild vom Scheöl: „der Staub auf seiner Schwelle *āl-esküfteh*“ DMZ XX, 513), ihre Seele unten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer (s. über die Syntax Spr. 17, 14) beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem durcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Aussaat. LXX B α τὰ ὀστέα ἡμῶν, woneben sich aber auch die LA αὐτῶν (*A* von zweiter Hand, Syr. Ar. Aeth.) findet, wie auch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* עַצְמֵינוּ lesen zu müssen meint, dies nach 2 Chr. 25, 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der Herabgestürzten verstehend. Wir vernehmen hier die Auferstehungshoffnung wenn nicht direkt doch (vgl. Oehler in Herzogs RE, Schlußband S. 422) als Bild des Siegens trotz des Erliegens. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt in dem Bilde vom Ackersmann und in dem auf den rechten Vergleichspunkt führenden Begründungssatze v. 8; denn als Klage über eine erlittene Niederlage: „so sind unsere Gebeine zerstreut für den Mund der Hölle (um von ihr verschlungen zu werden)“ stünde v. 7 nach vorn und hinten fremd und einsam.

V. 8—10. Wenn v. 7 nicht blos Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem בִּי nicht den entgegengesetzenden Sinn von Aber (Burk) oder Jedoch (Ew.) zu geben, sondern wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. lassen. Von hier an verhält der Ps. verhältnismäßig leicht verständlich und ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. an 7, 16. 69, 23 u. a. St. Die Zusammenstellung der Gottesnamen יהוה אֱדֹנֵי kommt außer hier nur noch 68, 21. 109, 21. 140, 8 und außerhalb des Psalters nur noch Hab. 3, 19 vor, s. *Symbolae* p. 16. In „gieß nicht aus (הִצֵּר mit geschärftem Vocal für הִצִּיר Ges. §. 75 Anm. 8) meine Seele“ ist גִּירָה *Pi.* s. v. a. *Hi.* הִצֵּרָה Jes. 53, 12 (entblößen, näml. den Boden des Gefäßes). יְרֵי פֶחַ sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, und רִקְשִׁי לִי ist, da רִקֵּשׁ für sich allein schon *illaqueare, laqueum ponere* bed. (z. B. Jes. 29, 20)

1) Beda Pieringer in seinem *Psalterium Romana Lyra Redditum* (Ratisbonae 1859) erklärt κατεπόθησαν ἐχόμενα πέτρας οἱ κραταιοὶ αὐτῶν *absorpti* i. e. *operti sunt loco ad petram pertinente signiferi turpis consilii eorum.*

und da man also nicht *פֶּתַח יָקֹשׁ ponere laqueum* sagen kann, virtueller Genitiv: *eorum qui insidias tendunt mihi*. מִכְבָּרִים Netze v. 10 ist wieder *ἀπ. λεγ.*; das Stammwort *כָּבַר* ist s. v. a. *כָּבַן* (64, 6 Trg. *הַכָּלִין* למְכַבֵּן heimlich hinzulegen) *מָצָא* verbergen, nachstellen, Hinterhalt legen. Die *enallage num.* ist wie 62, 5. Jes. 2, 8. 5, 23., der einfließende Sing. bez. das von den Vielen Gesagte auf jeden Einzelnen insonderheit. Auch der Plur. מְקַשִּׁים für מְקַשֵּׁי 18, 6. 64, 6 kommt nur hier vor. יָרַד ist wie 4, 9 zu erklären: es will das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrücken. Mit יָרַד אֲנִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (יָרַד beim Fut. wie 1 S. 14, 19 beim Perf., häufiger und korrekter bei folg. Nominalsatz, s. zu Hohesl. 1, 12) *praetereo h. e. evado*. Vergleichbar ist die invertirte Stellung des *כִּי* 118, 10—12. 128, 2., mit 120, 7 und 2 K. 2, 14 aber (wo für אֲפִידֵי־אֵל mit Then. אֲפִי־אֵל zu lesen ist) verhält es sich anders.

PSALM CXLII.

Ruf aus dem Kerker zu der Freunde bestem.

- 2 Mit meiner Stimme zu Jahve schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahve fieh' ich,
3 Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Noth mach' ich vor ihm kund.
4 Wenn sich umflort in mir mein Geist,
Se weißt ja du um meinen Gang.

Auf dem Pfade, den ich gehn muß, bergen sie Fall'n mir.
5 Blicke nach rechts und siehe, kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht, Niemand nach meiner Seele fragt.

- 6 Ich schreie zu dir, Jahve,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Theil im Lande der Lebendigen.

- 7 O horch auf meine Wehklage, denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiß mich meinen Verfolgern, denn sie sind zu stark mir.
8 O führ' aus Kerkerhaft meine Seele, zu preisen deinen Namen —
Mein sich rühmen werden Gerechte: daß du mir wolthu'st.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34), überschrieben: *Betrachtung von David, als er sich befand in der Höhle, Gebet*. Den Namen מְשֻׁכָּל (s. zu Ps. 32) führen von jenen 8 auch Ps. 52 und 54, hier tritt noch תַּפְלָה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90, 1. 102, 1. Hab. 3, 1), welches wie Erläuterung des (außerhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen) מְשֻׁכָּל aussieht. Der Art. von *בְּמַעְרָה* weist wie 57, 1 auf die Höhle von Adullam (1 S. c. 22) oder die von Engedi (1 S. c. 24), welche letztere von einem verborgenen engen Eingange aus ein so labyrinthisches Gewirr von Gängen und Gewölben bildet, daß Fackeln und Stricke Untersucher bis jetzt nicht ausgereicht haben, bis an das Ende zu gelangen.

Sichere Kennzeichen nachdavidischer Zeit enthält der Ps. nicht, jedoch er-

scheint er durchweg als Nachbild älterer Muster und namentlich tritt er durch v. 2 f. vgl. 77, 2 f., v. 4 vgl. 77, 4 in ein Abhängigkeitsverh. zu Ps. 77, welches auch in Ps. 143 (vgl. v. 5 mit 77, 12 f.) bemerklich ist — die Zurückführung der zwei Ps. auf David fällt unter gleiches Urtheil.

V. 2—4^a. Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֱלֹהֵי. Verlassen von aller Creatur verläßt er sich auf J. Zu Ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (יָצַק parall. יִתְחַנֵּן wie 30, 9) und zwar nicht bloß innerlich (Ex. 14, 15) sondern mit seiner Stimme (s. zu 3, 5) — denn das laute Gebet wirkt beruhigend, stärkend und heiligend auf den Beter zurück — schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerzt (שָׁפַךְ שִׁירָה wie 102, 1 vgl. 62, 9. 64, 2. 1 S. 1, 16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüßte, vielmehr ist, wenn sein Geist (רוּחִי wie 143, 4. 77, 4 vgl. נַפְשִׁי Jon. 2, 8. Ps. 107, 5. לִבִּי 61, 3) in ihm (עָלַי, s. 42, 5) sich umnachtet und verschmachtet, gerade dies sein Trost, daß J. seinen Weg mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das י von יִתְחַנֵּן ist das gleiche wie 1 K. 8, 36 vgl. 35. Statt zu sagen: so tröste ich mich damit etc. spricht er gleich die Thatsache aus, womit er sich tröstet. Dies angenommen, bedarf es keiner Textänderung, um dem anscheinend Unzutreffenden im Verh. von 4^b zu 4^a abzu-
zuhelfen.

V. 4^b—6. Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefathmiger und erregter. Ueberall, wohin er zu gehen hat (vgl. 143, 8), drohen ihm die Nachstellungen schlaue berechnender Feinde. Selbst Gottes allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme; הִבֵּית בְּלִבִּי ist eine graphische Zwitterform von הִבֵּית und הִבֵּית, der üblichen und der seltenen Imperativform, vgl. הִבֵּיא 1 S. 20, 40 (vgl. Jer. 17, 18) und die gleichen Schreibungen des *inf. abs.* Richt. 1, 28. Am. 9, 8 und des *fut. conv.* Ez. 40, 3. הִבֵּיר heißt wie Ruth 2, 19 vgl. 10 einer der jemandes wolmeinend warnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA הִבֵּיר פְּנִים) Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עֲלֵי-יָמִי oder מִיָּמִי (16, 8) sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offener Angriff (109, 6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110, 5) und Vertheidiger (109, 31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121, 5). Aber also, wenn Gott da hinblickt, wird er ihn, den zu ihm Betenden, blosgestellt finden. Statt וְאֵין wäre allerdings eher אֲשֶׁר oder כִּי als Einführung des Befundes zu erwarten, aber Hitzigs Conj. הִבֵּית יָמִין וְרֵאָה *blickend Tage lang und schauend* gibt uns statt dieser Schwierigkeit in יָמִין = יוֹמִין im Sinne von יָמִים Dan. 8, 27. Neh. 1, 4 einen beirrenden halben Aramaismus. Besser Ew.: *Mag ich nach rechts blicken und sehen (וְרֵאָה), doch zeigt sich mir kein Freund* — aber dieser Gebrauch des *inf. abs.* mit adversativem Nachsatz ist ohne Beispiel. So scheint also doch die Punktation, indem sie hier die gangbare Formel הִבֵּית וְרֵאָה z. B. Iob 35, 5. Thren. 5, 1 fin-

det, das Richtige getroffen zu haben. Daß David, obwol von einer Schar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2, 20 sagt: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον*. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es gibt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich überwältigend fühlbar machen, so daß der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gott zuwendet, der allein das Liebesbedürfnis der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden fühlt sich David gelöst von aller Creatur. Auf dieser Erde ist für ihn jeglich *מָנוּס* verloren (Ausdruck wie Iob 11, 20). Es ist da keiner der nach seiner Seele fragte (*לִמְפֹשֵׁר* nicht *נִפְשֵׁר* was sinnwidrig sein würde, vgl. zu Spr. 29, 10) und sich deren Rettung recht ernstlich angelegen sein ließe. So schreiet er denn, an allem Sichtbaren verzagend, zu dem Unsichtbaren. Er ist sein *מַחֲסֵה* (91, 9) und sein *הֵלֶק* (16, 5. 73, 26) d. i. der Antheil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ist was ihm genügt und Alles überwiegt, Denn J. ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit *בְּאֶרֶץ הַחַיִּים* (27, 13. 52, 7). Er kann nicht sterben, nicht untergehen.

V. 7—8. Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wolbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des göttlichen Namens. In v. 7 erinnert *רָנִי* an 17, 1., die erste Begründung an 79, 8., die andere an 18, 18. Nur hier aber im ganzen Psalter bez. der D. die *צִירָה*, in der er sich befindet, als Kerker *מִסְכָּר*. 8^b zieht in den Preis des göttlichen Namens die ganze Gemeinde der Gerechten hinein. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5. scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn *ἐὶ δοξάζεται ἐν μέλος, συγκαίρει πάντα τὰ μέλη* (1 Cor. 12, 26). Nach diesem *συγκαίρει* verstehen wir das verschieden gedeutete *יִבְחִירִי*. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heißt *פָּתַר*, nicht *הִבְחִיר*. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich scharen) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, *בִּי* die zärtliche Theilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber kein V. des Umgebens (*אָפַק*, *סָבַב*, *סָבַב*, *עָוֵר*, *עָטַר*, *הִתְקִיר*) nimmt irgendwo sonst *בִּי* zu sich, bei *הִבְחִיר* Hab. 1, 4 und *פָּתַר* 22, 13 in der Bed. *cingere* steht der Acc. Mit Recht fassen Symm. Hier. Saadia Jefeth Parchon AE Coccejus u. A. *יִבְחִירִי* als Denom. v. *פָּתַר* eine Krone (v. *פָּתַר* urspr. binden DMZ XXIV,

665) aufsetzen (vgl. Theod. Trg. Hier. Venet. Lth. zu Spr. 14, 18), also: ob mir werden kronengleich sich schmücken d. i. triumphiren Gerechte, daß du mir wolthuest (Nachklang von 13, 6). Nach Stellen wie 64, 11. 40, 17 könnte man כִּי statt כִּי erwarten. Aber der Schluß von Ps. 22 (v. 23 ff.) vgl. 140, 12 f. zeigt, daß auch כִּי statthaft ist. Ebendies gehört zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, daß der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht bloß idealer, sondern rathschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut.

PSALM CXLIII.

Sehnen nach Gnade in finsterner Haft.

- 1 Jahve, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöere mich, in deiner Gerechtigkeit.
- 2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
- 3 Denn verfolgt hat der Feind meine Seele,
Zermalmt zu Boden mein Leben,
Mich gelagert in schaurig Dunkel, wie auf immer Todte.
- 4 Und es verschmachtet in mir mein Geist,
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
- 5 Ich gedenke vormaliger Tage,
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
- 6 Ich breite meine Hände nach dir aus,
Meine Seele wie ein dürstend Land dir zu! (*Sela*)
- 7 Eilends erhö'r mich, Jahve, es sehnt sich mein Geist:
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
- 8 Laß mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.
- 9 Entreiß mich meinen Feinden, Jahve!
Bei dir hab' ich mich geborgen.
- 10 Lehre mich vollführen deinen Willen,
Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
- 11 Ob deines Namens, Jahve, beleb mich wieder,
Mögst in deiner Gerechtigkeit der Noth entheben meine Seele,
- 12 Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymios bezeugt) gar keine, in andern aber die Aufschrift: *Ψαλμός τῷ δαυιδ ὅτε αὐτὸν ἐδίωκεν ἄβεσσαλώμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ* (ἃ ὅτε αὐτον ο υ σ καταδιωκει). Viell. von gleichem D. wie Ps. 142, mit dem er in v. 4. 8. 11 (vgl. 142, 4. 8) zusammenklingt, ist er gleich diesem ein jüngerer Nachtrieb davidischer Psalmenpoesie und allerdings aus der Lage

des von Absalom Verfolgten heraus gedichtet. Die Ps. dieser Verfolgungszeit unterscheiden sich von denen der saulischen durch die tiefe Wehmut, zu welcher die Trauer des Entthronten mit der Bußtraurigkeit des Schuldbewußten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche Ps. 143 zum letzten ihrer sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Das סלה am Schlusse von v. 6 theilt ihn in 2 Hälften.

V. 1—6. Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes אֱמִינָה Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheißungen bewährt, also seine Verheißungstreue, und seine צִדְקָה Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern rathschlußgemäß evangelischem Sinne d. i. die Strenge und den Ernst, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowol gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben J. als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jahve's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine צִדְקָה ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, daß er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Misverhältnis bußfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., daß er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (בֹּיָא בְּמִשְׁפָּט wie Iob 9, 32. 22, 4. 14, 3), daß er also Gnade für Recht über ihn ergehen lasse, denn abgesehen davon, daß auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein muß, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51, 7 in Sünde empfangen, so daß er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt; sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4, 17. 9, 2. 14, 3f. 15, 14 u. ö.).¹ Mit כִּי v. 3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vergebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so daß also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele“ ist aus 7, 6 abgewandelt (חֲזִירָה für חַיִּים wie 78, 50 und häufig im B. Iob, bes. den Reden Elihu's); auch 3^c erinnert noch an 7, 6., lautet aber wörtlich wie Thren. 3, 6 (vgl. 88, 7). מַחֵי עוֹלָם (LXX νεκρὸς αἰῶνος) sind entw. auf ewig Todte (Syr.) nach שָׁנֵי עוֹלָם Jer. 51, 39 vgl. בֵּית עֲלָמוֹ Koh. 12, 5., oder unvordenklich Todte (Hier.) nach עַם עוֹלָם Ez. 26, 20.; die genit. Verbindung läßt beiderlei Sinn zu, der erstere ist dadurch näher gelegt, daß הוֹשִׁיבִנִי auf den Anfang zurückblickt der kein Ende nehmen zu wollen scheint: der D. erscheint

1) Gerson bem. hiezu (s. Thomasius, Dogm. 4, 251): Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigst, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst — die Gerechtigkeit, welche den Bußfertigen rechtfertigt.

sich wie ein auf immer lebendig Begrabener. Die Piel-Form הָבֵן für הָבֵן folgt dem Paradigma der הָ wie מָלָן Jer. 51, 34. נָשָׂא 1 K. 9, 11. Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umflore (Ausdruck wie 142, 4. 77, 4), in seinem Inwendigen geräth sein Herz in den Zustand der Verstörung (הָשְׁחִיחַ ein der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so daß es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen J. offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnaden thaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun (בְּמַעֲשָׁיו , Ben-Naftali בְּמַעֲשֵׂהוּ) seiner Hände d. i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77, 4—7. 12 f. Der Contrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt, reißt seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hülfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, daß dieser ihn auf- und seiner sich annehme (s. Hölemann, Bibelstudien 1, 150f.). Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt; worin wir eine Umbiegung der Grundstelle 63, 2 erkennen. Statt לָךְ würde es לָךְ heißen, wenn nicht סָלָה (Trg. לִצְלָמִיךָ) wie immer in die Accentfolge aufgenommen wäre.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reproduktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eillends erhör mich, verbirg nicht dein Antlitz vor mir“ lautet wie 69, 18. 27, 9 vgl. 102, 3. Der Ausdruck schmachsender Sehnsucht בְּלִתִּי רִוְחִי ist wie 84, 3. Und der Nachsatz: „sonst würde ich gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden“ stimmt wörtlich mit 28, 1 vgl. 88, 5. Bei „laß mich vernehmen in der Frühe deine Gnade“ erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90, 14., bei dem begründenden $\text{בְּיָמֶיךָ בְּטַחֲתִי}$ an 25, 2 u. ö. Mit der Bitte, daß mit nächstem Morgenanbruch die Leidensnacht ein Ende haben und Gottes hülfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verbindet sich die Bitte, daß Gott ihm den Weg zu wissen geben möge, den er zu gehn hat, um dem Verderben zu entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese letztere Bitte hat ihr Vorbild an Ex. 33, 13 und im Psalter an 25, 4 vgl. 142, 4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhoben meine Seele, näml. in Heilsbegier und Glaubenszuversicht, an 25, 1. 86, 4. Eigentümlich aber und im Ausdruck beispieillos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59, 2. 31, 16) angefügt werden: אֶלֶיךָ בָּסִיתִי . Der Syr. läßt sie unübersetzt. LXX: $\text{ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον}$, wodurch indirekt die defektive Schreibung בָּסִיתִי bezeugt ist, wofür der Uebers. נִסִּיתִי (vgl. נִים צֵל Jes. 10, 3) oder auch $\text{חִסִּיתִי} = \text{חִסִּיתִי}$ (vgl. 104, 18 $\text{מַחֲסֵה} \text{καταφυγή}$) gelesen hat. Der Trg.: $\text{לִפְרִיט לִפְרִיט לִפְרִיט}$ deinen Logos rechn' ich zum Erlöser (d. i. halte ihn dafür), als ob die hebr. Worte zu übers. seien: auf dich rechne oder zähl' ich, $\text{בָּסִיתִי} = \text{בָּסִיתִי}$ Ex. 12, 4. Luther schließt sich an LXX Vulg. an: zu dir hab ich Zuflucht. Hier. aber, indem er übers.: *ad te protectus sum*, hat בָּסִיתִי (בָּסִיתִי) vocalisirt. Hitz. liest (zu u. St. und

Spr. 7, 20) בָּסָתִי v. בָּסָא = בָּסָא schauen (*nach dir schaue ich*); aber von jenem V. enthält das Hebr. keine Spur, der Vollmond heißt כֶּסֶם (כסה) nicht als „Gesicht *species*“, sondern von der bedeckten Scheibe (s. zu 81, 4). Das vorliegende בָּסָתִי läßt nur zwei Erklärungen zu: 1) *ad (apud) te texi* = dir hab' ichs heimlich vertraut (Jefeth Raschi AE Kimchi Cocc. JHM. JDM. Rosenm. Ges. de W.); aber eine solche *constr. praegnans*, bei welcher בָּסָא aus der Bed. verhehlen (vgl. כסה מן Gen. 18, 17) in deren Gegentheil umschlagen und der Satz den Sinn von בָּרִי אֱלֹהֵי גִבִּירִי Jer. 11, 20. 20, 12 haben würde, ist schwer denkbar. 2) *ad (apud) te abscondidi*, scil. *me* (Saad. Calv. Mr. Ew. Hgst.), wofür wir uns entscheiden, denn daß בָּסָא die Handlung des Deckens als eine auf den Deckenden selbst bezogene ausdrücken und so reflexiven Sinn gewinnen kann, ist aus Gen. 38, 14. Dt. 22, 12 vgl. Jon. 3, 6 ersichtlich. Also: nach dir hin, bei dir hab' ich Bergung gemacht = mich geborgen, was dem Sinne nach s. v. a. חָסִיתִי (s. zu 2, 12), wie Olsh. Hupf. (nach LXX und mit einigen HSS) lesen wollen; aber schon Abulwalid bem., daß man mit בָּסָתִי zu gleichem Ziele gelangt. J. allein, bei dem er sich geborgen, kann ihm in der äußerlich und innerlich gefährdenden Lage, in welcher er sich befindet, zu erkennen geben was recht und heilsam ist und kann ihn den erkannten Gotteswillen (τὸ θελημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12, 2) ausführen lehren, und das ist um was er v. 10 Ihn bittet (רַצוֹנָה wie v. 8 חֲסִדָּה); denn J. ist ja sein Gott, der ihn, den äußerlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter d. i. des Menschen Heil gern fördernder Geist (רוּחַ הַטוֹבָה für רוח טובה Neh. 9, 20¹) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie bei Jesaja 26, 7 im Aufblick zu J. gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter.“ Die geographische Bezeichnung אֶרֶץ מִישׁוֹר Dt. 4, 33. Jer. 48, 21 ist hier geistlich gewendet. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu לִבְשׁוֹתִי 40, 9., zu בִּרְצוֹנָהּ אֶלֹהֵי 40, 6 u. ö., zu רוח טובה 51, 14., zu אֶרֶץ מִישׁוֹר und der ganzen Bitte 27, 11 (wo אֶרֶץ מ' nebst 5, 9. 25, 4 f. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmgedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jahve (25, 11), wollest du mich neubeleben (חַיֵּיתִי wie 138, 7 vgl. 71, 20), kraft deiner Gerechtigkeit herausführen aus Bedrängnis meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), und kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie in v. 1 Treue und Gerechtigkeit sind hier Gnade und Gerechtigkeit gepaart,

1) Eig. dein Geist, ein guter, so daß רוח טובה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רוח הטובה Geist, der gute, obgleich solche Unregelmäßigkeiten auch nachlässiger Sprachgebrauch sein können, wie arab. مسجد الجامع

die Hauptmoschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältnis, andere als Ellipse (indem sie dazwischen المكان ergänzen) ansehen; das Erstere bestätigt sich an vielen Beispielen als das wenigstens größtentheils Beabsichtigte z. B. Hohesl. 7, 10. Sach. 4, 7., vgl. oben zu 78, 49., aber auch zu 18, 18.

und zwar so daß die Gnade nicht bei הַחֵסֶד und die Gerechtigkeit nicht bei הַצְדִּיקָה genannt wird, sondern umgekehrt (s. zu v. 1). Es ist unmöglich daß Gott denj. der sich in Ihn geborgen sterben und verderben und dagegen dessen Feinde triumphiren lasse. Darum begründet der D. die Bitte um Vertilgung (הַצְמִיתָ wie 94, 23) seiner Feinde und Wegräumung (הַאֲבִיר, sonst אֲבִיר) der Dränger seiner Seele (sonst צִירִי mit den Worten: *denn ich bin dein Knecht*).

PSALM CXLIV.

Ermannung in Gott vor entscheidendem Kampfe.

Segensstand des Volkes Gottes.

- 1 Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege —
- 2 Meine Gnade und meine Berghöh,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich!
- 3 Jahve, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, daß du ihn beachtest!
- 4 Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage sind wie ein hinschwindender Schatten.
Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
- 6 Blitze Blitzstrahl, sie zu zerstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
- 7 Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde,
- 8 Deren Mund Eitles redet
Und deren Rechte eine Rechte der Lüge.
- 9 Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
- 10 Der Heil verleiht den Königen,
Der entreißt David seinen Knecht bösem Schwerte,
- 11 Entreiß und rette mich aus der Hand der Söhne der Fremde,
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Rechte der Lüge.
- 12 Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,
Unsere Töchter wie buntgeschmückte Ecken nach Palast-Bauart;
- 13 Unsere Speicher voll, dargebend Art zu Art;
Unsere Schafe zu Tausenden werfend, verzehntausendsacht auf unseren Fluren,
- 14 Unsere Rinder trüchzig — keine Bresche und keine Uebergabe
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen.
- 15 Heil dem Volke, dems also geht,
Heil dem Volke, dess Gott Jahve ist!

Gepriesen sei J., der mich kämpfen und siegen lehrt v. 1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm, v. 3—4. Möge denn J. Sieg verleihen

auch diesmal über die prahlerischen lügnersischen Feinde v. 5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v. 9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wolstand beneiden, der eine Folge dessen ist, daß wir J. zum Gott haben v. 11—15. Ueberblicken wir diesen Gedankengang, so empfiehlt sich der überschriftliche Zusatz der LXX (nach Origenes nur *ἐν ἐνίοις τῶν ἀντιγράφων*) πρὸς τὸν Γολιάθ und des Targumisten Bez. der *רֶחֶב רָצָה* v. 10 auf das Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch). Man lese 1 S. 17, 47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefühle ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg Israels über die Philister entschied. Er war damals schon von Samuel gesalbt, wie beide im ersten B. Samuel ineinandergearbeitete Berichte voraussetzen, s. 1 S. 16, 13. 10, 1. Und dieser Sieg war für ihn ein Riesenschritt zum Throne.

Wenn man *אֲשֶׁר* 12^a in der Bed. *eo quod* faßt, so daß Neid als Beweggrund der ursachlosen (*שָׁוְאָה*), lügnersich treubruchigen Erhebung (*רִמְיָן שָׁקָר*) der Nachbarvölker in Betracht gezogen wird: so läßt sich das Stück v. 12—15 als Formtheil des Ganzen allenfalls begreifen. Nur so, nicht anders; denn als Angabe des Zweckes: *auf dass seien* . . (Hier. de W. Hgst. u. A.) kann *אֲשֶׁר* nicht gemeint sein, da lauter vergegenwärtigende Nominalsätze folgen; auch lassen diese wünschenden Sinn nicht zu: *Wir deren Söhne sein mögen* . . (Mr.), und versichernden Sinn (Vaih.) hat *אֲשֶׁר* überall nicht. Auch leuchtet ein, daß sich nicht mit Saadia zur Erklärung des *אֲשֶׁר* auf v. 9 (*اسبح على ما*) zurückgreifen läßt. Aber auch jener Anschluß mit *eo*

quod ist mislich, da Misgunst *קִנְאָה* nicht vorher erwähnt wird und *רִמְיָן שָׁקָר* Ausdruck einer Thatsache, nicht einer Handlung ist. Erwägt man weiter daß dem Ps., wenn er mit v. 11 schließt, nichts an Rundung gebricht, so wird die urspr. Zugehörigkeit von v. 12—15 um so zweifelhafter. Und doch läßt sich in der Nachbarschaft kein Ps. entdecken, dem sich dieses Stück einfügen ließe. Am ehesten, wie Hitz. richtig urtheilt, zwischen v. 13 und 14 des Ps. 147. Aber Rhythmus und Stil sind anders als in diesem Ps., und wir müssen es also dabei bewenden lassen, daß dem Ps. 144 hier das Bruchstück eines andern angefügt ist, welches zur Noth als Bestandtheil desselben gelten kann, aber trotzdem daß der ganze Ps. sich cyklopisch aufbaut, nicht dessen urspr. Schlußstein gewesen ist, wie man denn auch nach dem Refrain mit der Nennung Davids v. 11 vgl. 18, 51 nichts weiter erwartet.

V. 1—2. Diese ganze erste Gruppe ist dem großen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet. Daher die Benennung Jahve's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Häufung anderer Benennungen in 2^a, wo 18, 3 wiederklingt, aber *וּמִצְפֵּל־טִי־לִי* (mit entdagessirtem ל) dem Vorgange von 2 S. 22, 2 folgt. Die Benennung Jahve's mit *הַסֶּדֶר* ist eine kühne Abbreviatur des *אֱלֹהֵי הַסֶּדֶר* 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, *הַסֶּדֶר* heißt. Statt *מִלְחָמָה* sagen auch schon die david. Ps. poetisch *קָרָב* 55, 22 vgl. 78, 9. „Der meine Hände lehrt zum Kriege“ lasen wir schon 18, 35. Auch die letzten Worte der Gruppe sind nach 18, 48., aber statt *וַיִּדְבֹּר* sagt dieser D., viell. unter Einfluß des *וַיִּמְרִי* 2 S. 22, 48., *רָדָה* = *רָדָה* v. *רָדָה*, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 liest man aber *עָמִים* und schon die Masora zählt Ps. 144, 2

neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen עָמִי geschrieben ist, während man עָמִים erwartet (ג' רַסְבִּירִין עָמִים), wie Trg. Syr. Hier. (jedoch nicht LXX) auch übers. Aber weder von der Buch- noch von der Volkssprache läßt sich vernünftiger Weise erwarten, daß sie in so zweideutigem Zus. עָמִי für עָמִים sage. Entw. also hat man עָמִים zu lesen¹, oder man muß sich mit dem starken Ausdruck befreunden, und das ist möglich: das Niederzwingen braucht ja nicht von despotischer Gewalt, es kann auch von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint sein. David der Gesalbte, aber noch nicht zum Throne Gelangte spricht hier die Hoffnung aus, daß Jahve ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nöthigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen.

V. 3—4. Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8, 5 mit anderen Verben: יָדַע im Sinne liebenden Eingehens; חָשַׁב eig. berechnen, hier *rationem habere*. Statt פִּי mit folg. Fut. stehen hier consecutive Futt. und בֶּן-אָדָם ist aramaisirend (בֶּר אָדָם) in בֶּן-אָדָם umgesetzt. Ebenso nachgebildet ist v. 4., wie Miniature von 39, 6f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten ist wie 102, 12 vgl. 109, 23. Noch abgerissener, als die zweite Gruppe an die erste, schließt sich nun die dritte an die zweite.

V. 5—8. Thaten Gottes, welche Ps. 18 feiert, werden hier erbeten. Man sieht aus 18, 10., daß יְהוָה 5^a nicht den Himmel, sondern J. zum Subj. hat, und aus 18, 15., daß das Suff. *em.* v. 6 beidemale auf die Feinde bezogen sein will. Die Feinde heißen Söhne der Fremde d. i. Barbaren wie 18, 45f. Daß J. seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus großen Wassern herausreißt, ist wörtlich aus 18, 17.; hier hat der D. dem Bilde die Deutung beigefügt. Zu 8^a vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte“ ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigentümliches. Das V. בָּרַק *blitzen*, das V. פָּצָה in der aramäisch-arabischen Bed. *herausreißen*, welches bei David immer nur *aufreißen* (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14, und das Wortpaar *Lügen-Rechte* (wie Lügen-Zunge 109, 2), d. i. zu falschem Schwur erhobene, finden sich nur hier. Das Bild der Allmacht: „er tastet die Berge an und sie rauchen“ ist wie 104, 32 von dem rauchenden Gesetzgebungsberge entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Die Berge deuten wie 68, 17 (vgl. 76, 5) auf die Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit dem äußersten Finger anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

V. 9—11. Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei dav. Elohimps. zusammengefügt ist, ist das אֱלֹהִים v. 9 dieser Gruppe das einzige in den 2 letzten Psalmbüchern — also ein schwacher Ansatz, auch die davidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied erinnert an 33, 3. 40, 4., נִבֵּל עָשׂוּר an 33, 2 (s. dort). Daß David sich im eignen Liede nennt,

1) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: חֲחֲחִי קִרִּי, aber dieses Keri ist erdichtet.

geschieht in Nachahmung von 18, 51. Von der Höhe des Dankes senkt sich das Lied schließlich wieder zur Bitte herab, indem sich 7^c 8 als Kehrrvers wiederholt. Die Bitte entwickelt sich von neuem aus den Attributen des Angerufenen v. 10, welche ihre Erfüllung verbürgen. Denn wie sollte der Gott, dem alle siegreichen Könige den Sieg verdanken (33, 16 vgl. 2 K. 5, 1. 1 S. 17, 47), seinen Knecht David feindlichem Schwerte erliegen lassen! — חֶרֶב רָצָה heißt das Schwert welches im Dienste des Bösen steht.

V. 12—15. Ueber das Verh. dieses Stücks zu dem Vorstehenden s. die Einl. אֲשֶׁר (ungewiß ob ein urspr. diesem Stücke angehöriges oder von dem der es anschoß als Klammer hinzugefügtes Wort) bed. hier *quoniam* wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13 u. ö. LXX. ὅτι οἱ ὑποὶ (אֲשֶׁר בְּנִיהֶם), so daß der irdische Wolstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Der Anschluß wird bei dieser LA befriedigend straff, aber Beziehung der so geflissentlich sich ergehenden Schilderung auf die Feinde ist unwahrscheinlich. In v. 12—14 vernehmen wir eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster. Statt נְטָעִים lesen wir anderwärts נְטָעִים; „in ihrer Jugend“ gehört zu בְּיָמֵינוּ. מְזוֹרֵנוּ unsere Speicher, von einem Sing. מֶזֶךְ oder מֶזֶד (scheinbar von einem V. מֶזֶה, aber verkürzt aus מְזוֹהָ) ist ἀπ. λεγ.; die ältere Sprache hat dafür אֶסֶם, אֶזְרָה, מְמַגִּירָה. Ebenso ist נָ genus (s. Ew., Lehrbuch S. 380) ein jüngeres Wort (nur noch 2 Chr. 16, 14., wo נִזְנִים *et varia quidem*, syr. zⁿnonoje, oder geradezu Specereien von *species* bed.), die ältere Sprache hat dafür מֶיֶן. Statt אֶלֶיָּם Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אֶלֶיָּם 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צִאוֹנֵנוּ, in welcher das י sogar ungenau ist; ihm entspricht אֲשֶׁר v. 15., vgl. dagegen 33, 12. Auch מְסַבִּלִים belastet = trüchtig wie lat. *forda* v. *ferre* (vgl. מְצַבֵּר Iob 21, 10) findet sich sonst nicht; צֶאֱן ist (gegen Gen. 30, 39) als weiblicher Sammelbegriff, אֶלֶיָּהּ (vgl. שׁוֹר Iob 21, 10 und das sprichwörtliche יָב שְׂכִיל *ursa catulis orbata*) als n. *epicoenum* behandelt. Wider den Wortgebrauch Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Ezr. 6, 3), auch erwartet man nach der Erwähnung des Hürdenviehs auf den Fluren draußen nicht Erwähnung der Fürsten, sondern des in den Ställen befindlichen Hornviehs. וַיִּירָה sonst Ecke bed. herrschender Ansicht nach hier die Ecksäule, so daß die zierlichen schlanken Töchter mit geschmackvoll ausgehauenen Karyatiden verglichen werden — nicht mit ausgehauenen Erker (Lth.), denn 1) bed. וַיִּירָה nicht Erker, sondern die Ecke, den Winkel, arab. زَاوِيَة, *zāwīa* (in der Technik der Steinmetzen der Quaderstein = אֶבֶן זָוִי, in der des Zimmermanns das Winkelmaß), v. זָוָה zusammen- oder einwickeln, bergen (vgl. z. B. das Sprichwort: *fī 'l zawājā chabājā* in den Winkeln stecken Schätze); 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Aber auch jene andere herrschende Erkl. ist zweifelhaft. Die syrich-palästinische Architektur, die alte soweit sie uns aus ihren Resten erkennbar ist und

die neue, weist nichts auf, wobei man an „Ecksäulen“ denken könnte. Auch zeigt sich in dem semit. **יָרִיחַ** keine Spur jener Bed. Dagegen sind die Ecken der großen Säle vornehmer Häuser noch jetzt mit Schnitzwerk verziert, und da diese Verzierung buntfarbig ist, so fragt sich ob **מִחְצֵבֹת** hier ‚ausgehauen‘ (Riehm) und nicht vielmehr ‚buntgestreift, buntfarbig‘ bed., was wir vorziehen, da **חֶצֶב** (verw. **חֶצֶב**) sonst nur Brennholz hauen bed.¹ und andererseits dem V. **חֶצֶב** neben jener Bed.

auch die des arab. **حَظَب** gestreift, mehrfarbig s. (IV grünstreifig werden, von der Coloquinte) durch Spr. 7, 16 gesichert ist, wonach Symm. **ὡς γωνίαί κεκοσμημέναι**, Hier. *quasi anguli ornati* und Jefeth **مُنَقَّشَات** *pictae* übers. Also: unsere Töchter sind wie buntverzierte Ecken nach der Architektur von Palästen.² **יָרִיחַ** ist Acc. wie **יָרִיחַ** Spr. 7, 10. Ew. §. 279^d. Frei gebildet ist **הַאֲלִיָּה** zu Tausenden hervorbringen und das es überbietende **מֶרְקָב** (*denom.* von **רָקֶב**) zu Zehntausenden vervielfältigt. Ueber **הַיָּצוֹר** Fluren s. zu Iob 18, 17. **פָּרֶץ** heißt hier nicht, wie ich früher erklärte, irgend welcher gewaltsame Unfall, wie Viehseuche, welcher eine Lücke reißt, und **יִצְאָה** irgend ein Stück Vieh, welches durch einen einzelnen Unglücksfall in Abgang kommt. Der Vershalbirer steht bei **מִסְבָּלִים**, mit **פָּרֶץ** beginnt ein neuer Ged. Man wird mit Hupf. Riehm nach Am. 4, 3 zu erklären haben: **פָּרֶץ** von einer Bresche, durch welche die Stadt dem Feinde zugänglich wird,

1) Ueberall wo **חֶצֶב** (verw. **חֶצֶב**) vorkommt, öfter neben **מֵיִם** (Wasser holen), bed. es Holz zum Verbrennen hauen, weshalb im Arab., welchem das V. ver-

loren gegangen, **حَظَب** Brennholz (im Untersch. v. **خشب** Bauholz, Nutzholz) bed. und nicht allein das, sondern Brennmaterial im weitesten Sinne z. B. in holzarmen Dörfern den Rindermist (s. Iob S. 230) und den Hanf- oder Maisstengel, in der Wüste die **بَعْرَة** d. i. den (mit blauer Flamme auflodernden) Kameelmist und

die perennirende Steppenpflanze oder deren Wurzel. Mit Bezug auf **حَظَب** bed. **أحطب** abgeholzt, seiner Zweige beraubt (vom Baume) und **حرب حاطب** ein abholzender Krieg, der das Land verödet, wie die Holzsamlerinnen einer Niederlassung (**الحاطبات** oder **الحواطب** genannt) mit ihrem kleinen Beil (**حِطَب**) in wenigen Tagen eine mit hohen Pflanzen bedeckte Gegend kahl machen. In den Dörfern des *Merǧ* heißen **بنات الحطب** die kleinen Mädchen, welche die trockenen Kuhfladen auf den Weideplätzen sammeln. Wetztst.

2) Ecken mit buntem Schnitzwerk finden sich noch heutigentags in jedem damascenischen Empfangssaale (der sogen. **قاعة**) vornehmer Häuser [vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter, übers. v. Zenker Bd. 1 S. 11]. Ein architektonischer Schmuck mit vielem Geschmack und mühevoller Kunst aus Holzschnitzereien zusammengesetzt und in Gold und lebhaften Farben schimmernd bedeckt den oberen Theil der Ecken, deren eine *kā'a* bis zu 16 haben kann, da an das *bēt el-bahāra* d. h. das Carré mit dem Marmorbassin häufig drei Flügel stoßen. Dieser Zierrath, welcher auf das Auge einen höchst angenehmen Eindruck macht, den 2 bis 3 Etagen hohen Sälen sehr zum Vortheil gereicht und augenscheinlich den Zweck hat, die dunkleren Winkel oben an der Decke zu beseitigen, zieht sich

und יִצְאָה von Herausgehendem aus der belagerten Stadt, um sich dem Feinde zu ergeben oder von ihm in die Gefangenschaft führen zu lassen. Das Klaggeschrei auf den Gassen ist wie Jer. 14, 2 gemeint. שִׁבְכָה findet sich auch Hohesl. 5, 9.; der D. scheut sich aber auch nicht, dieses ש mit dem Tetragramm zu Einem Worte zu verschmelzen. Das י ist nicht dagessirt (vgl. 123, 2), weil שִׁבְכָה zu lesen ist, vgl. מִיָּהוָה = מֵאֲדָנִי Gen. 18, 14. Luther faßt 15^a und 15^b als Gegensätze: *Wol dem Volck, dem es also gehet, Aber wol dem Volck, Des der HERR ein Gott ist.* Es ist aber keine Entgegensetzung, sondern nur eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite beabsichtigt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, daß es das Volk zu sein erkoren, daß Gott der Herr ist 33, 12.

PSALM CXLV.

Lobgesang auf den allgütigen König.

- 1 א Auf! ich will dich erheben, mein Gott o König,
Und benedeien deinen Namen immer und ewig.
- 2 ב Benedeien will ich dich alltäglich
Und verherrlichen deinen Namen immer und ewig.
- 3 ג Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr,
Und seine Größe ist nicht zu ergründen.
- 4 ד Deine Werke rühmt eine Generation der andern
Und deine Machthaten verkündigen sie.
- 5 ה Herrlich ist deiner Hoheit Pracht — ihr
Und deinen Wunderbegebnissen will ich nachsinnen.
- 6 ו Und deine gewaltig furchtbaren Thaten sage man aus,
Und deine Großthaten, die will ich erzählen.
- 7 ז Sprudelnd verkündigt man den Ruhm deiner großen Güte,
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
- 8 ח Guld- und erbarmungsvoll ist Jahve,
Langmütig und groß von Gnade.
- 9 ט Treu meint es Jahve mit Allen,
Und sein Erbarmen gilt allen seinen Werken.

von der Decke in der Länge von 1 bis 1½ Klafter und allmählich schmaler werdend die Ecken herab; oben ist er am breitesten, so daß er dort auch die Enden der von den Wänden und der Decke gebildeten horizontalen Ecken bedeckt. Sollte diese Krönung der Ecken, deren technische Bez., wenn ich mich recht erinnere, القُرنية

القرنية ist, bis in das biblische Altertum zurückreichen, so würde sie der Psalmist zur Bezeichnung der Schönheit, Kleiderpracht und des reichen Geschmeides der Frauen verwendet haben; viell. auch weil sie nicht nur sittig und keusch (vgl. arab. mesturât Verschleierte im Gegens. zu mesmusât Besonnene), sondern auch wie die Kinder der Vornehmen den Augen der Fremden verborgen sind, denn „in den Winkeln stecken Schätze“, sagt das oben angeführte arabische Sprichwort, und die Aufschrift des Briefes an eine Frau von Stande lautet: „er küsse die Hände der bewahrten Herrin und des versteckten Juwels.“ Wetzst. [Daß ein schönes Weib bei

arab. Dichtern einem künstlerisch gearbeiteten Götzenbilde صَنَم oder نَمِيَّة verglichen und so genannt wird, bei jüd. Dichtern צִיָּרָה, liegt hier ferner].

- 10 י Jahve, es loben dich all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich,
11 כ Hünden die Herrlichkeit deines Königtums
Und bekennen deine Macht —
12 ל Laut einzuprägen den Menschen seine Machthaten
Und die prächtige Herrlichkeit seines Königtums.
13 מ Maßlos in Ewigkeiten währt dein Königtum,
Und deine Herrschaft in alle Generationen.
14 ס Stützer ist Jahve allen Fallenden,
Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.
15 ע Erwartungsvoll sehn auf dich Aller Augen
Und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 פ saltest auseinander deine Fülle
Und sättigst alles Lebendige mit Wolgefallen.
17 צ Du aller Zeit gerecht sind Jahve's Wege
Und huldvoll alle seine Werke.
18 ק Keinem der ihn anruft bleibt Jahve fern,
Keinem der ihn anruft in Wahrheit,
19 ר Richtet aus der ihn Fürchtenden Begehren,
Und ihren Hilfschrei hört er und rettet sie.
20 ש Schirmer aller ihn Liebenden ist Jahve,
Und die Frevler alle tilgt er.
21 ת Thue denn kund mein Mund das Lob Jahve's,
Und es benedeie alles Fleisch seinen heiligen Namen immer und ewig!

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensammlung doxologisch zum Schlusse. Auf diesen in Beracha-Form (ברוך ה') beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel יהוה führt, dessen Plural יהוהים (יהוהים) zum Gesamtnamen der Psalmen geworden ist. In *Berachoth* 4^b wird er durch den Ausspruch ausgezeichnet: „Jeder der die יהוה לריר täglich dreimal hersagt, kann dessen gewiß sein, daß er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא).“ Und warum? Nicht bloß weil dieser Ps., wie die Gemara sagt, אריא באלף בית d. i. nach dem Alphabete verläuft (denn alphabetisch ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfach) und nicht bloß weil er die göttliche Versorgung aller Creaturen preist (denn das thut auch das große Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (משום דאית ביה חרתי). In der That ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen läßt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicht darin unser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Es ist der Mittagsmahlzeitpsalm der alten Kirche (s. Armknecht, Die h. Psalmodie 1855 S. 54); auch beim h. Abendmahle war v. 15 gebräuchlich, weshalb Chrysostomos sagt, er enthalte τὰ ῥήματα ταῦτα, ἀπερ οἱ μεμνημένοι συνεχῶς υποψάλλουσι λέγοντες: Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσιν καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ.

Κατὰ στοιχεῖον, bem. Theodoret, καὶ οὗτος ὁ ὕμνος σίγκειται. Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbuchstaben, es fehlt aber das Distich נ. Der Talmud (a. a. O.) meint, weil mit נ das verhängnisvolle נפלה (Am. 5, 2) anhebe, welches David, gleich mit כלל-הנפלים ה' סימך fortführend, überspringe. Dagegen halten Ew. Vaih. Sommer wie Grotius dafür, daß die נ-Str. abhanden gekommen sei. Die LXX (aber nicht Aq. Symm. Theod. u. Hier. in seiner Uebers. nach dem Grundtext) bietet eine solche, viell. aus einer HS (wie der Dub-

liner *Cod. Kennicott* 142), worin sie ergänzt war: *πιστὸς* (נָאִמְן wie 111, 7) *κύριος ἐν* (נָאִס) *τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ δάσις ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* (gleichlautend mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs). Hitz. meint, die urspr. 3-Strophe sei in Ps. 141 verschlagen worden, aber nur sein hellseherisches Historisiren vermag v. 6 dieses Ps. mit unserem Ps. 145 zu verquicken. Wir bescheiden uns in der Weglassung der 3-Str. ein Beispiel jener Freiheit zu sehen, mit welcher die alttest. Dichter dergleichen Formen zu handhaben pflegen. Auch dafür daß es Jeremia beliebt hat, in c. 2. 3. 4 der Klagelieder die 3-Str. dreimal auf die 3-Str. folgen zu lassen, während sie in c. 1 ihr vorausgeht, ist ein Grund nicht ersichtlich. Zu der künstlichen Anlage des Psalms gehört auch dies, daß das א und ב auf לעולם ועד auslautet und daß das ו und mit ihm der ganze Ps. in ebendiesen Auslaut verhallt.

V. 1—7. Es sind bekannte Psalmenklänge, in denen dieser Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30, 2 und das gleichfalls alphabetische Lob- und Danklied 34, 2. Die *plena scriptio* אֱלֹהֵי 143, 10 wiederholt sich hier. Gott heißt הַמֶּלֶךְ wie 20, 10. 98, 6. Die gegen das sonst übliche מֶלֶךְ יְהוָה 5, 3. 84, 4 hartklingende Anrede אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ nennt Gott in absolutester Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes eine um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes Andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, anerkennt sein Hoheitsrecht, und diese bekenntnisweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heißt רוּמָם. Immer und ewig will der D. Gott so erhöhen und seinen Namen benedeien; er vergißt, weil Lobpreis Gottes sein innerstes Bedürfnis ist, über dieser Hingabe an den ewiglebendigen König seiner eignen Sterblichkeit — dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuß gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs ist ja ein thatsächlicher Beweis für ein Leben nach dem Tode. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6, 6 sich aufdrängt, wo das Bewußtsein des D. durch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz und gar verdrängt, indem v. 2 auch nicht die Möglichkeit einer Unterbrechung des Lobpreises zuläßt: der D. will täglich (68, 20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will ununterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲהַלֵּל wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes gibt es nicht (v. 3): J. ist groß und מְהֻלָּל lobgepriesen sehr (aus 48, 2 wie 96, 4 vgl. 18, 4), und seiner גְּדֻלָּה (vgl. 1 Chr. 29, 11., wo dieses Attribut Gottes allen Andern vorausgeht) ist keine Erforschung d. h. sie ist so abgründlich tief, daß kein Forschen ihren Grund erreicht (wie Jes. 40, 28. Iob 11, 7 f.). Auf den Bekenntnissatz v. 3 folgt nun seine Erörterung, die Futt. v. 4 sind keine Optative (Hupf.), sondern die Thatsache des מְהֻלָּל wird erhärtet: ein Menschenalter pflanzt auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fort, die er hinausgeführt hat (עֲשֵׂה מַעֲשִׂים), und die Menschen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübermächtigen und sich dienstbar machenden Siegeskraft (גְּבוּרָה wie 20, 7 u. ö.) zu erzählen. Diese geschichtlich offenbare und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen (דְּבָרֵי wie 105, 27) der göttlichen Wunder

will der D. andächtig betrachten; **יָרַר** verhält sich attributiv zu **כְּבוֹד**, wie dieses seinerseits zu **הוֹדָה**: deine glanzvoll herrliche (Königs-) Hoheit (vgl. Jer. 22, 18. Dan. 11, 21). Der D. sagt nicht **אֵין אֶנִּי**, man darf das auch nicht einfließen weder hier v. 5 noch v. 6, wo gleiche Gedankenfolge in kürzerer Fassung wiederkehrt. Der Hauptton liegt auf den Objekten. Die Gewaltigkeit (**עָוִי** infin. Nomen mit verdunkeltem *ō* wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewaltsamkeit bed.) seiner Schreckensthaten soll von Mund zu Mund gehen (**אָמַר** mit substant. Obj. wie 40, 11), und seine Großthaten (**יִגְדִּילֹתָיָהּ** wie 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem *Kerî* (**יִגְדִּילֹתָיָהּ** welches durch das Suff. von **אֶסְפָּרָהָהּ** bestimmt ist, vgl. aber 2 S. 22, 23. 2 K. 3, 3. 10, 26 u. ö.): seine Größe will auch er seinerseits zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflößende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern auch das Große (**רַב** substantivisch wie Jes. 63, 7. 21, 7., nicht wie Hupf. nach 31, 20 adjektivisch: deine große Güte, denn nur zahlwortartig wird **רַבִּים** 32, 10. 89, 51 vorausgestellt) d. i. der überreiche Inhalt seiner Güte, und seine Gerechtigkeit d. i. sein unverbrüchlich rathschluß- und heilsordnungsmäßiges Verhalten. Das Gedächtnis der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeinen überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeinen Jubels (**רָצוּ** mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Nachdem der D. die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach ihren beiden Seiten, der feurigen und lichten, besungen, verweilt er bei der Lichtseite, der Vorderseite des Ex. 34, 6 entfalteten Jahve-Namens.

V. 8—13. Diese denkwürdige Selbstaussage Jahve's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt **רַב־חֶסֶד** heißt es hier aber **גִּדּוֹל חֶסֶד** (*Kerî* wie Nah. 1, 3. Spr. 19, 19. Ex. 30, 23 vgl. Ps. 89, 29 mit Verkürzung des Vocals trotz seiner wesentlichen Länge bei Makkef: **וַיִּגְדַּל**). Der eigentliche Wille Gottes geht auf Huld, welche mitfühlend sich herabneigt (**חַיִּינוּ**), und auf Erbarmen, welches hülf- und trostreich sich des Sünders annimmt (**רַחוּם**); der Zorn ist nur der Hintergrund seines Wesens, den er ungern und erst nach langem Warten (**אָרַךְ אַפַּיִם**) gegen diejenigen entbindet, welche seine große Gnade zurückschlagen. Denn seine Güte umfaßt, wie v. 9 sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschließt alle seine Geschöpfe. Darum loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesamt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen Liebe, die Niemanden ausschließt der sich nicht selbst ausschließt, und seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedeien ihn (**יְבַרְכֵיכָהּ** geschrieben wie 1 K. 18, 44): ihr Mund geht über in Aussage (**יֹאמְרוּ**) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebevollen Gottes und in Besprechung (**יְדַבְּרוּ**) der Obmacht, mit der er dieses Reich aufrecht hält und ausbreitet. Dieses Bekenntnis machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wissen um die Machtthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Indem der D. v. 12 den Zweck der Verkündigung gegenständlich ansieht, läßt er die Anrede fallen. Gottes Reich ist ein Reich aller

Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahmslos und stetiglich in allen Perioden oder Generationen (בְּכָל־דּוֹר וָדּוֹר wie 45, 18. Est. 9, 28 pleonastische Verstärkung von דּוֹר וָדּוֹר 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und durchsetzt. Denn daß alle Dinge im Himmel und auf Erden zusammen verfaßt werden (ἀνακεφαλαϊώσασθαι Eph. 1, 10) in das allesfassende Reich Gottes in seinem Christus, das ist das Ziel aller Geschichte und also ihr sich auswirkender Inhalt. Mit v. 13 (vgl. Dan. 3, 33. 4, 31., nach Hitz. die Grundstellen) ist wieder eine Sinngruppe geschlossen.

V. 14—21. Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Die Wörter mit ל sind reine Dative, vgl. den accus. Ausdruck 146, 8. Er in Person ist die Stütze, welche נִפְלִיִּים Fallende (Nikephoros: τοὺς καταπεσεῖν μέλλοντας ἐδραιοῖ, ὥστε μὴ καταπεσεῖν) im Fallen festhält, Gefallenen zum Wiederaufstehen die Hand reicht (37, 24), und der Halt, an welchem Zusammengekrümmte sich aufrichten. Das mehr aramäische als hebräische נִקְהָ (Hupf.: statt des hebr. הִקְיָר, עִיָּר) kommt nur hier und 146, 8 vor. Er ist der Versorger aller Wesen, der Hausvater, auf den in dem großen Hause der Welt die Augen aller Wesen, vernunftbegabter und vernunftloser, mit ruhiger Zuversicht (Mt. 6, 26) gerichtet sind (s. über שֹׁפֵר zu 104, 27) und der ihnen ihre Speise zu seiner d. i. rechter Zeit (vgl. Job 38, 32 u. ö.), der Zeit des Bedarfes, darreicht. Ähnlich lautet 104, 27 und wie dort in v. 28 (vgl. Sir. 40, 14) geht es auch hier weiter. Er öffnet seine Hand, die immer volle, wie etwa ein Mensch, der die Tauben seines Hofes füttert, und gewährt in sattsamer Fülle allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrung Bedürftigen) רָצוֹן Wolgefallen d. i. Gutes, welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist nach Dt. 33, 23 (wonach hier in LXX die LA zwischen εὐδοκίας und εὐλογίας schwankt), vgl. Act. 14, 17 ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, zu erkl.; הַשְׂבִּיעַ ist statt mit zwei Objektsacc. (Ges. §. 139, 1. 2) mit Dativ- und Accusativobj. verbunden. Als Adv. „willig“ (Hitz.) kennt der Sprachgebrauch רָצִין nicht, vielmehr בְּרָצִין. In allen Wegen, die J. in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er צַדִּיק d. i. streng sich haltend an die Norm seiner Heiligkeit und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er חָסִיד d. i. חָסֵד übend (s. 12, 2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13), aber übrigen ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (קָרִיב wie 34, 19), die ihn anrufen בְּאֵמֶת in Festsein, Verlässigkeit, Wahrheit d. h. so daß das Gebet ihnen von Herzen geht und heiliger Ernst ist (vgl. Jes. 10, 20. 48, 1). Es ist wie im Grunde auch Joh. 4, 23 f. das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum νεκρὸν ἔργον gemeint. Solchen rechten Betern ist J. gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht der ihn Fürchtenden Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das er-

flechte Heil (σωτηρία). Die welche v. 19 ihn Fürchtende hießen werden v. 20 seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrennlich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das Eine verunehrt den Allgnädigen und das Andere den Allerhaben. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rottet dagegen alle mutwilligen Sünder aus. An dem 7 angelangt, ist nun der durch alle Elemente der Sprache hindurchgeführte Lobgesang zu Ende. Der D. schließt aber nicht, ohne zu sagen, daß Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll (לְרַב־בְּרָכָה mit *Olewejored*, dessen oberes *Mahpach*- oder *Jethib*-Zeichen das Makkef vertritt) und ohne zu wünschen, daß alles Fleisch d. i. alle Menschen, die σὰρξ καὶ αἷμα בָּשָׂר וָדָם sind, Gottes heiligen Namen benedeien mögen in alle Ewigkeit. Die Verwirklichung dieses Wunsches ist das Endziel der Geschichte. Dann wird sie an v. 43 des großen Liedes Dt. 32 angelangt sein — Jahve Einer und sein Name Einer Zach. 14, 9., Israel Gott preisend ὑπὲρ ἀληθείας und die Heiden ὑπὲρ ἐλέους Röm. 15, 8f.

PSALM CXLVI.

Halleluja Gott dem Einen rechten Helfer.

HALLELUJA.

- 1 Lobe, meine Seele, Jahve!
- 2 Loben will ich Jahve so lang' ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang' ich bin.
- 3 Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Menschensohn, der keiner Hülfe fähig!
- 4 Führt sein Odem auf, so kehrt er zurück zu seiner Scholle —
An jenem Tage ists aus mit seinen Plänen.
- 5 Glückselig der deß Beistand Jakobs Gott ist,
Deß Zuversicht auf Jahve seinen Gott,
- 6 Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und Alles was in ihnen —
Der Treue Warende auf ewig,
- 7 Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.
Jahve entfesselt Gebundne,
- 8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet empor Niedergekrümmte,
Jahve liebet Gerechte,
- 9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Der Waise und Wittwe hilft er auf
Und der Frevler Weg biegt er nieder.
- 10 Königlich herrscht Jahve auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —
Halleluja.

Der Psalter geht nun mit 5 Halleluja-Ps. zu Ende. Dieses erste Schluß-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alphab. Hymnus

(vgl. אֲהַלֵּלָהּ v. 2 mit 145, 2; שִׁבְרִי v. 5 mit 145, 15; נָתַן לָחֶם לְרַעֲבִים v. 7 mit 145, 15 f.; זָקַק בְּפִתִּים v. 8 mit 145, 14; יִמְלֶךְ וְגו' v. 10 mit 145, 13) — der gleiche Gedankenkreis verräth Einen Verf. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung, indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, vier Ps.: 145—148) die viermal sich wiederholende Ueberschrift Ἀλληλοῦια. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Diese Ps. scheinen in der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Propheten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandtheil des täglichen Morgengebetes und zwar der פְּסוּקֵי רִמּוּרָה d. i. des in das Morgengebet aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und andern poetischen Stücken, und heißen auch *Schabbath* 118 ב' הַלֵּל¹, ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches הַלֵּל הַמְצִרִי genannt wird. Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nöthigt uns über die ezra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz, verwerthete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (ἔστρεψε εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war, wofür wir eines Beweises gar nicht bedürfen. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בָּרַכִּי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֶהְלֵלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיִּי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּעוֹדִי (eig. *in meinem Nochsein*, mit Nominalsuff., wogegen עוֹדִי mit Verbalsuff.: *noch bin ich*), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, näml. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8 f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hülfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לֹא־דָמָוִי zeigt, daß der D. mit בְּנ־אָדָם den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Führt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־צִפְרָם, wonach 1 Macc. 2, 63 εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ der LXX mit εἰς τ. χοῦν αὐτ. vertauscht ist; הָיָא דָּוָד ist hypothetischer Vordersatz vgl. 139, 8—10. 18. Job 20, 24. Ew. §. 357^b. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das ἀπ. λεγ. עֲשֵׂתָם bez. diese mit dem Nebengriffe des Feinen und Großen.

V. 5—7^a. Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אשרי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שִׁירָהוּהָ שְׂאֵל wie שִׁירָהוּהָ 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּעִזְרוֹ mit *Beth essent.*,

1) Jedoch versteht Raschi dort unter פְּסוּקֵי רִמּוּרָה nur Ps. 148 und 150.

s. zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (שָׁדָר wie 119, 116) auf J. ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei füllenden Wesen (vgl. Neh. 9, 6). Menschen werden leicht andern Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Warende, indem er unveränderlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שָׁמַר אֱמֻנָה ist formell s. v. a. materiell שָׁמַר הַסֵּד und שָׁמַר הַבְּרִית. Und was er als der Allmächtige leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, das ist auch wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise: er schafft Recht Unterdrückten, reicht Brot dar den Hungrigen, erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Mit הַשֹּׁמֵר, dem einzigen determinirten Particip, wird die Verheißungstreue Gottes besonders hervorgehoben.

V. 7^b—10. Die 5 mit ה' beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeilenmaß ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: הַחֵיִר ist von Joch und Fesseln auf die Gebundenen selbst und פָּקַח von den Augen des Blinden auf ihn selbst übertragen.¹ Neben לַעֲשׂוּקִים findet sich auch die von Baer aufgenommene LA לַעֲשׂוּקִים, aber unzulänglich bezeugt und der Conformirung mit לְרַעֲבִים verdächtig. Die fünf Zeilen preisen den Gott der fünfteiligen Thora, welche zu diesen Lobpreisungen zahlreiche Beispiele liefert und mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen und Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe“ — sagt die 6. Zeile — bringt er zu Kräften (s. über עֲזָרָה 20, 9. 31, 12). *Valde gratus mihi est hic. Ps.,* bem. Bakius, *ob Trifolium illud Dei: Advenas, Pupillos et Viduas, versu uno luculentissime depictum, id quod in toto Psalterio nullibi fit.* Während J. aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen läßt, verkrümmt er (רָעִיתָ) der Frevler Weg, so daß er in die Irre führt und in den Abgrund verläuft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jahve's ist nur eine Zeile gewidmet. Denn er waltet im Liebe und Zorn, am liebsten aber in Liebe. Jahve ist aber der Gott Zions. Die ewige Währung seines Reiches ist auch die Gewähr für dessen dereinstige herrliche Vollendung, für den Sieg der Liebe. Halleluja!

1) Der bibl. Sprachgebrauch verwendet פָּקַח nur mit Bez. auf die Augen; פָּקַח bed. mischnisch „fein hörend“ als Gegens. von הִרְשָׁה, biblisch aber „scharf sehend“ als Gegens. von עָנָה Ex. 4, 11 (wo nicht פָּסַח zu lesen).

PSALM CXLVII.

Halleluja dem Allversorger, dem Wiederhersteller Jerusalems.

¹HALLELUJA,

- Denn gut ists zu besingen unseren Gott,
 Denn lieblich ists, wolansteht Lobgesang.
 ■ Aufbauer Jerusalems ist Jahve,
 Die Verstoßnen Israels bringt er zusammen,
 3 Er der Heilung schafft denen gebrochenen Herzens
 Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
 4 Zuzählend Zahl den Sternen,
 Ihnen allen Namen zuruft.
 5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
 Seiner Einsicht ist keine Zahl.
 6 Jahve hilft Duldern auf,
 Erniedrigt Frevler tief zu Boden.
 7 Stimmet Jahve Danklied an,
 Spielet unserem Gotte auf der Cither!
 8 Welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,
 Welcher bereitet Regen für die Erde,
 Welcher die Berge Gras sprossen läßt;
 9 Darreichend dem Viehe sein Brot,
 Den jungen Raben, die da rufen.
 10 Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,
 Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
 11 Gern hat Jahve die ihn Fürchtenden,
 Die welche harren auf seine Gnade.
 12 Rühme, Jerusalem, Jahve,
 Lobpreise deinen Gott, o Zion!
 13 Denn festgemacht hat er die Riegel deiner Thore,
 Gesegnet deine Kinder in deiner Mitte —
 14 Er der deiner Markung Frieden schafft,
 Mit Weizenfette dich sättigt;
 15 Der entsendet sein Machtgeheiß zur Erde,
 Aufs eiligste läuft sein Wort;
 16 Der da spendet Schnee gleich Wolle,
 Reif gleich Asche umherstreut;
 17 Er wirft hernieder sein Eis gleich Brocken —
 Vor seiner Kälte, wer hält da Stand?!
 18 Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
 Läßt wehen seinen Windhauch, sofort rinnen Wasser.
 19 Er gab kund sein Wort an Jakob,
 Seine Satzungen und Rechte an Israel.
 20 Nicht gethan hat er also irgendeinem Volke
 Und seine Rechte — die wissen sie nicht,
 Halleluja.

Es ist die Stimmung der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die uns aus diesem und den zwei folg. Ps. noch kenntlicher als aus dem nahe verwandten vorigen (vgl. v. 6 mit 146, 9) entgegenönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artachschasta (Artaxerxes I. Longimanus) war Ezra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungefähr 2000 Exulanten, größtentheils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20. J. eben-dieses huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines *Tirschäta* (s. Jesaia S. VI). Während Ezra alles daran-setzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Wie unermüdlich und umsichtig er hiefür wirkte, hören wir aus seinem eignen Munde in c. 2—7 des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches. Mit diesen eignen Aufzeichnungen Nehemia's schließt sich 12, 27—45 zusammen. Nachdem er unter-des wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, veranstaltete er bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte ein Mauerweihfest. Die größtentheils um Jeru-salem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jeru-salem einzufinden. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld vorzustellen haben wird, aus allen Grabböhlen innerhalb der Stadt die Todten-gebeine herausgenommen und vor der Stadt beigesetzt wurden, und dann jene ge-setzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der rothen Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Ezra wieder eingeführt sein soll (*Para* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der Stadt in zwei großen Chören (¹חֲזֵרִית) und Processionen (²תְּהִלָּה) auf-gestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Thürmen herab zuschaute. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Daß die Ps. 147—150 sämtlich bei dieser Einweihung der Mauern unter Ne-hemia gesungen worden seien (Hgst.), läßt sich nicht begründen, aber für Ps. 147, dessen Herkunft aus Nehemia's Zeit von den verschiedensten Seiten her (Keil; Ew. Dillmann; Zunz) anerkannt wird, ist die Beziehung auf das Mauer-Chanucca-Fest sehr wahrscheinlich. Er zerfällt in 2 Theile v. 1—11. 12—20., die sowol in Betreff des Mauerbau's (v. 2. 13) als in Betreff der Witterungsverhältnisse, von denen der D. Anlaß zum Lobpreise Gottes nimmt (v. 8 f. 16—18), einen Fortschritt darstellen — ein Doppelp., dessen 1. Theil beim Eintritt des November-Regens und dessen 2. Th. mitten im Regenwinter, als bereits die lauen Frühlingslüfte und Thauwetter in Aussicht standen, gedichtet zu sein scheint (Hitz.).

V. 1—6. Das Halleluja begründet sich wie 135, 3 daraus, daß un-seren Gott zu besingen (³יְהִי לְפָנָיו mit Objektsacc. wie 30, 13 u. ö.) eine auf uns selbst heilsam und wolthuend zurückwirkende Pflichterfüllung ist: „es ziemt Lobgesang“ (aus 33, 1) sowol in Ansehung der Preiswürdig-keit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt ⁴יְהִי לְפָנָיו oder ⁵יְהִי לְפָנָיו 92, 2 heißt es ⁶יְהִי לְפָנָיו, eine Form des *inf. Pi.*, die sich wenigstens noch

1) So wird das Wort schon von Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalid verstanden, wogegen Herzfeld an Dankhekatomben denkt, welche den Anfang der beiden Festzüge gebildet hätten.

durch לְיִסְרָהּ Lev. 26, 18 als möglich erweisen läßt. Die beiden בִּי stehen auf gleicher Linie und בִּי-נָעִים geht nicht auf Gott, von welchem unmittelbar נָעִים zu sagen trotz Hupf. und Riehm wider Sitte und Geist des A. T. ist, denn ה' נָעִים 27, 4 geht auf Gottes Offenbarung und נָעִים 135, 3 geht keinesfalls auf Jahve selber. Man darf deshalb nicht mit Hupf. v. 1 so umcorrigiren daß er lautet: *Rühmet Jah weil er gut, spielt unserm Gott weil er lieblich*. Daß בִּי-טוֹב auch auf das Besingen gehen kann, zeigt 92, 2 (vgl. Spr. 22 18) und auch 133, 1 sind טוֹב und נָעִים neutrische Prädicate eines infinitivisch dargestellten Subj. In v. 2 beginnt der Lobpreis und zugleich die Begründung der wonnigen Obliegenheit. J. ist Erbauer Jerusalems, die Verstoßenen Israels (wie Jes. 11, 12. 56, 8) bringt er zusammen (בָּנִים wie bei Ezech. das jüngere Wort¹ für אָסַף und קָבַץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. J. schafft, wie er an den Exulanten gezeigt hat, Genesung den Herzgebrochenen und legt Verband an ihren Schmerzen (16, 4) d. i. schmerzenden Wunden; רָפָא, dem hier הִבֵּשׁ folgt, nimmt auch sonst sowol in activer als (Jes. 6, 10) impersoneller Verwendung Dativ-Obj. zu sich, für שְׁבִירֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache לֵב שְׁבִירֵי 34, 19. Jes. 61, 1. Die Gedankenverküpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, erhellt aus der Grundstelle Jes. 40, 26 vgl. 27. Um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelpen ist Demjenigen ein Leichtes und Kleines, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15, 5) Zahl zugetheilt d. i. sie in bewußter beliebiger Zahl schöpferisch hervorgerufen hat (מִנָּה zählend Jer. 33, 13 — das in Schilderungen des Schöpfers häufige *part. prae.*) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt, welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wolbekannten wahren Wesens sind. Was Jesaia a. a. O. v. 26 mit מִרְבַּּב מִנָּה וְאִנִּים וְאִמִּים und v. 28 mit הִקָּר לְחִבְיֹתָיו sagt, kommt hier in v. 5 (vgl. 145, 3) zur Aussage: groß ist unser Herr und vielvermögend (wie Job 37, 23 שְׁלִיָּה מִנָּה), und seiner Einsicht ist keine Zahl d. h. sie ist ihrer Tiefe und Fülle nach durch keine Zahl bestimmbar. Welch ein Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyrinthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der Allweise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns. Sanftmütig Duldende (בְּנִיִּים) stärkt Er (מְעִירֵר wie 146, 9), böswillige Sünder (רָשָׁעִים) dagegen erniedrigt er bis zur Erde (עֲרִיר־אָרֶץ vgl. Jes. 26, 5), die himmelan sich erhebenden tief zu Boden stürzend.

V. 7—11. Mit v. 7 nimmt daß Lied einen neuen Aufschwung. עָנָה לְ (wov. Jes. 27, 2 עָנֵה für עָנֵה) bed. einem zu Ehren anstimmen: versch. von עָנָה entgegenen, eins mit عَنَى singen (in der nasalirenden morgenlän-

1) Auch assyr. כִּנְשָׁ, wov. der Beiname des assyr. Herrschers *sar kissāti* (= *kinsāti*) König der Heerscharen.

dischen Weise)¹; das Obj. der Handlung ist in בְּחִירָה als Mittel derselben (vgl. z. B. Iob 16, 4) gedacht. Die Partt. v. 8 f. sind in freier Weise an לְאַחֲרָיו anknüpfende Attributivsätze. הִקְיָן bed. herrichten, beschaffen wie z. B. Iob 38, 41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מִצְמִיחַ ist als Causativ eines *v. crescendo* mit doppeltem Acc. verbunden: „sprossen machend Berge (wohin kein menschlicher Landbau reicht) Gras“, und der Fortgang zu dem Ged., daß Gott dem Vieh das Brot darreicht, dessen es bedarf, ist durch לְבִרְמָה הִצִּיר מִצְמִיחַ der Musterstelle 104, 14 veranlaßt, sowie das von den Raben-Jungen (den frühzeitig von ihren Müttern verlassen und verstoßenen) gesagte nur andeutende וְקָרָא אֲשֶׁר יִקְרָא אֶל-אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Iob a. a. O. erklärt. Das V. קָרָא *krázein* (vgl. *króozein*) ist für den Ruf des Raben *κόραξ*, sanscr. *kárava*, noch bezeichnender, als jenes קָרָא; *χοράττειν* und *χοραρεύεσθαι* bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zu lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12, 24 *κατανοήσατε τοὺς κόρακας*) so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Alle Creatur ist bedingt, fühlt sich bedingt, ist sich bewußt ihrer Bedingtheit durch den Allesbedingenden. Das unbewußte oder bewußte Ziel aller Creatur ist Gott. Der Mensch, der das wissen kann was die vernunftlose Creatur unbewußt anerkennt, soll im Bewußtsein seiner Abhängigkeit Gotte und nicht sich selber vertrauen. An Allem, woran so leicht das gott-entfremdete Selbstvertrauen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (וְהִפְצִי Pausalform wie הִתְקַדַּשְׁתָּ) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muß, unerschrocken dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, daß er nicht geworfen werden könne und die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen. ساق *saq* heißt das

Bein vom Knie bis zum Fuße, v. ساق *saq* treiben, insbes. zum Laufe antreiben (wie *crus* nach Pott von *car* gehen). Nicht daß Rossesstärke und Muskelkraft nichts helfen, wenn Gott den Menschen verderben will 33, 16 f. Am. 2, 14 f., ist hier gemeint, sondern nur daß Gott an Heldenroß und Athletenstärke keinen Gefallen hat. Die welche ihn fürchten d. i. in Erkenntnis der Ohnmacht aller creatürlichen Selbstmacht und in demütigem Vertrauen sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (וְהִצִּיר mit Acc.), diejenigen, welche, allem fleischlichen Trotze und selbstzuversichtlichen Eigenwirken ent-sagend, auf seine Gnade harren.

V. 12—20. In LXX ist diese Gruppe ein Ps. (*Lauda Jerusalem*) für sich. Der Aufruf geht an die wieder auf dem Boden des Verheißungs-

1) Die Sängerin heißt مَغَنِّيَّة, die Lautenspielerin قَيْنَة; beide Benennungen sind schallnachahmend, der Schmied heißt قَيْن vom Amboschlag und die Lautenspielerin vom Lautenschlag; قَنَّا *qanna* formen, schaffen scheint sonach urspr. *cadere* zu bedeuten.

landes um Jerusalem gescharte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nun wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung widerhallte, hat Gott nun aus einer Wahlstatt zu Frieden (Acc. der Wirkung und also anders als Jes. 60, 17) gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheißung 81, 17., daß Gott sein Volk, wenn es nur ihm gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtsgeheiß (אֶמְרָתוֹ nach Art der וַיֹּאמֶר der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9) erdwärts (אֶרֶץ Acc. der Richtung) sendet; das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), עֶדְמִיָּהָה d. i. im höchsten Grade eilig läuft es, näml. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so daß das Gefilde mit Schnee wie mit einem weißwollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.¹ Er streut Reif (בָּפֹר v. בָּפַר überdecken) umher gleich der Asche (בָּאֵשׁ), so daß Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so übercrustet (candirt) werden, als ob sie mit Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis² (קָרָה v. קָרָה, nach a. LA. קָרָה v. קָרָה) wie Brocken בָּבָתִּים hernieder, näml. als Hagelkörner oder als Graupeln. Die Frage: vor seiner Kälte — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 vgl. 130, 3 geformt. Es ereignet sich ferner, daß Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und Eis) zerfließen macht: er läßt wehen seinen Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das Eine geschieht, geschieht sofort auch das Andere. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regiert und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. בָּיִד und nicht הָיִד sagt, so denkt er nicht allein an die Thora, sondern auch an die Prophetie als die fortgehende Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers. Das Kerî הִבְרִי, durch die Plurale des Parallelgliedes veranlaßt, gibt eine unbegrenzte verschwimmende Vorstellung; man hat mit LXX A. Th. V. VI. Hier bei הִבְרִי zu bleiben: das Wort welches Gott kosmisches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Rechtsstaat erhoben. Das Halleluja frohlockt nicht darüber, daß diese ande-

1) Bochart im Hieroz. vergleicht hierzu eine Bem. von Eustathios zu Dionysios Periegetes: ἡ γὰρ χάλας ἐριώδες ἴδιον ἀσείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.

2) LXX (It. Vulg.) κρίσταλλον d. i. Eis v. ψαρυ frieren, gefrieren (Hier. glaciem). Quid est crystallum? fragt Augustin und antwortet: Nix est glacies durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.

ren Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern (vgl. Dt. 4, 7f. Bar. 4, 4) darüber daß Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist. Daß dieser Besitz Israels nur ein Mittel sein soll, das Heil zu einem Gemeingute der Völkerwelt zu machen, wird anderwärts häufig bezeugt.

PSALM CXLVIII.

Halleluja aller himmlischen und irdischen Wesen.

HALLELUJA.

- 1 Lobet Jahve von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
- 2 Lobet ihn, alle seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
- 3 Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
- 4 Lobet ihn, ihr Himmel der Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
- 5 Loben mögen sie den Namen Jahve's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
- 6 Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines übertritt es.
- 7 Lobet Jahve von der Erde her,
Seeungetüme und alle Meerestiefen;
- 8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,
Sturmwind, der sein Wort vollführt;
- 9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern;
- 10 Du Wild und alles Zahmvieh,
Kriechthiere und geflügelte Vögel;
- 11 Könige der Erde und alle Völkerschaften,
Fürsten und alle Richter auf Erden;
- 12 Junge Männer und auch Jungfrau,
Greise samt Jünglingen —
- 13 Die mögen loben den Namen Jahve's,
Denn überschwenglich ist sein Name, Er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
- 14 Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —
Halleluja.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnadenreiche Selbstbezeugung Jahve's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Creaturen und insbes. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter zum concertirenden Lobpreis des Namens Jahve's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist großentheils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im

Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluatici* den bes. Namen *Laudes*, und alle drei den Psalter schließenden Ps. 148—150 heißen *alvoi*, syr. *schabchüh* (Lobet Ihn).

Das erhabenste Glaubensbewußtsein ist in diesem Ps. mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesamtleben der Schöpfung, daß die Gnade, die ihr widerfahren, werth ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Thiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Am leichtesten wenn man sagt, es sei eine Redefigur (Hupf.), aber diese Erklärung erklärt nichts. Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewußtlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, daß wir ihrehalb Gott loben sollen, ἀφορᾶν εἰς ταῦτα, wie Theodoret sagt, καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῷ πλέκειν τὴν ὑμνωδίαν? Oder geht das תְּלִילִי in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, daß sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, daß der menschliche Wille in diesen willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hineinreißt? Alle diese Erklärungen befriedigen nicht. Die Aufforderung geht vielmehr aus dem Wunsche hervor, daß alle Creatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Widerschein der göttlichen Herrlichkeit wird, theilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehen hat. Dieser Wunsch gründet aber zuletzt in der großen Wahrheit, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Creatur und durch alle Creatur zum Endziel hat und daß diese, schließlich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Auch die Aufforderungen Jes. 44, 23. 49, 13 vgl. 52, 9 und die Schilderungen Jes. 35, 1 f. 41, 19. 55, 12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus Röm. 8, 18 ff. auf neutestamentlich klaren Ausdruck bringt.

V. 1—6. Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt sofort von oben bei den höchsten und äußersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel; er soll erschallen in den Höhen, näml. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Das תָּנִי könnte zwar auch die Abstammung bez.: ihr von den Himmeln d. i. himmlischen Wesen (vgl. 68, 27. 10, 18), aber das parall. בְּמַרוֹמֵיִם legt die unmittelbare Verbindung mit תְּלִילִי näher. Wer dort J. loben soll, sagt v. 2—4: voran alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d. i. Engel und Sterne, denn צְבָאָה (*Chethib*) oder קְרִי (*Keri* wie 103, 21) ist der sowol Sterne (z. B. Dt. 4, 19) als Engel (z. B. Jos. 5, 14 f. 1 K.

22, 19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befehligt; auch sonst (z. B. Iob 38, 7) verknüpft die Schrift Engel und Sterne.¹ Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, J. zu loben, drückt er nicht bloß sein Wolgefallen aus an dem was sie ohnedem thun (Hgst.), sondern faßt die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103) und gibt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heißen wie Dt. 10, 14. 1 K. 8, 27. Sir. 16, 18 u. ö. diejenigen, welche über den am 4. Schöpfungstage geschaffenen Himmel der Erde hinausliegen, also die äußersten und höchsten Sphären. Die Wasser welche oberhalb der Himmel sind nach Hupf. „ein Erzeugnis der Fantasie wie die oberen Himmel und die ganze Bevölkerung des Himmels.“ Aber ist nicht überh. das Jenseits ein Begriff dem kein Sein entspricht, so kann dieser Begriff auch Dinge zum Inhalt haben, die über unsre Naturerkenntnis hinausliegen. Die Schrift bekennt vom ersten Blatte bis zum letzten das Dasein himmlischer Wasser, zu welchem sich die Regenwasser als aufwärts weisender Fingerzeig verhalten (s. Gen. 1, 7). Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn Er, der Gott Israels, ist es, durch dessen Machtgeheiß (יְהוָה) wie אֲמַר 33, 9²) die Himmel und all ihr Heer geschaffen sind (33, 6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, aufgestellt (הִצְמִיר) wie z. B. Neh. 6, 7., das Causativ zu אָמַר 33, 9 vgl. 119, 91), und zwar auf immer auf ewig (111, 8) d. i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch jedem dieser himmlischen Wesen seine unterschiedliche Eigentümlichkeit aufgeprägt und der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältnis aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet (individualisirender Sing.) dieses ihm gegebene Gesetz. So ist אֲמַר וְלֹא יִצְבֹּר nach Iob 14, 5 vgl. Jer. 5, 22. Iob 38, 10. Ps. 104, 9 zu verstehen. Hitz. macht den Schöpfer selbst zum Subj., aber dann hätte der D. wenigstens אֲמַר לִמְנוֹת חֹקֵינוּ sagen müssen, und übrigens ist aus Jer. 31, 36. 33, 20 zu ersehen, wie der Ged. daß Gott die Naturordnungen unverbrüchlich einhält θεοκρατεῖς ausgedrückt wird. Daß nicht mit Ew. Mr. u. A. nach LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. zu machen ist: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es (ein unvergängliches), zeigt beispielsweise Jer. 5, 22.: in Verbindung mit חֹק bed. אָמַר überall „überschreiten.“

V. 7—14. Der Aufruf zum Preise Jahve's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten Umfang. Auch hier ist מִן-הָאָרֶץ wie v. 1 מִן-הַשָּׁמַיִם von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob erschallen soll, nicht nach 10, 18 von

1) s. meine Aufsätze: Die Bibel und die Sterne und: Die Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth in der Luth. Zeitschr. 1869 und 1874.

2) Von dort ist hier bei LXX das eingeschaltete Parallelglied αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν herübergenommen.

den irdischen Wesen. Der Aufruf ergeht zunächst an die תַּיִימִים (74, 13) d. i., wie Pindar *Nem.* 3, 23 f. es ausdrückt, *ῥῆρας ἐν πελάγει ὑπερόχους*, und an die Wasserschwalle תְּהוֹמִית oberhalb und innerhalb der Erde; dann an vier vom Himmel herab und himmelwärts steigende Naturerscheinungen, welche 8^a nach dem Schema der Kreuzstellung so geordnet sind, daß Feuer und Qualm (קִישׁוֹר), insbes. der Berge (Ex. 19, 18), Hagel (בָּרָד arab. *barad* vgl. *bard* Kälte, nach nationalarab. Sprachbewußtsein von der Schwere, dem schwer Auffallenden und Lastenden, vgl. *beled* feste Niederlassung, benannt) und Schnee in Wechselbezug stehen, und an den bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind רֵיחַ סָעָרָה appos. Verbindung wie 107, 25). Was von diesem gesagt wird, gilt auch vom Feuer u. s. w.: alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes 104, 4 vgl. 103, 20. Wenn der D. wünscht, daß sie alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, daß sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und faßt nur ihre (zumal dem Palästinenser, der Hagel, Schnee und Eis seltener als wir zu sehen bekam, imponirende) Großartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist. Hierauf geht er zu den himmelanragenden Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, den Königen unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches תַּחֲרִיָּה heißt, weil es das regsamste kräftigste Leben in der Thierwelt darstellt, und allen Vierfüßern, welche, bes. die vierfüßigen Hausthiere, בְּהֵמָה heißen, zu den Kriechthieren רֶמֶשׂ, welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heißen (צִפּוֹר בָּנָה wie Dt. 4, 17 vgl. Gen. 7, 14. Ez. 39, 17 statt צִפּוֹר בָּנָה Gen. 1, 21). Und wie der Aufruf in Ps. 103 zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schließlich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfaßt ist, zunächst an deren Spitzen: die Erden-Könige d. i. die über die Erde ländelweise herrschen, an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment auf Erden innehaben, dann an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn sein Name, Er (der Gott dieses Namens) alleine (Jes. 2, 11. Ps. 72, 18), ist נִשְׁאָב so hoch, daß kein Name an Ihn auch nur von ferne hinanreicht; sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) erstreckt sich über Erd' und Himmel (s. 8, 2). יְיָ führt, ohne daß man scheiden kann und soll, sowol Stoff als Grund des Lobpreises ein, und daß das Verlangen des D. in יִתְגַּלֵּי alle genannten Wesen zusammenfaßt, sieht man daraus, daß er von den näher Genannten auf die ferner Genannten zurückblickend וְשִׁמְיָם אֶרֶץ sagt (vgl. Gen. 2, 4). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Creaturen zu Halleluja hervorgeht, näml. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist

zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund, denn die Gemeinde Gottes auf Erden ist der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung. Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132, 17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemal ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89, 18. 25. 92, 11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz und Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtungsgebietender Selbständigkeit unter den Völkern verholfen. In Ps. 132., wo das Horn ein Gegenstand der Verheißung ist, konnten wir darunter unmittelbar den Zernach verstehen; hier wo der D. aus seiner Gegenwart heraus redet, ist das wenigstens nicht der Sinn, den er mit den Worten verbindet. Was nun folgt, ist Apposition zu *יָרָם קַרְן לְעַמּוֹ*: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zu Lob vgl. neustest. *εἰς ἔπαινον*) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahestehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen *הַחֵלֶה* als zweites Obj., aber *הַחֵלֶה הָרִים* läßt sich nicht sagen. Israel heißt *עַם קָרְבוֹ* das Volk seines Nahen (Jefeth) = seiner Nähe (Köster), wie Jerusalem Koh. 8, 10 *מִקוֹם קָרֵב* für *מִקוֹם קָרֵב* (vgl. auch Volck zu Dt. 33, 8 *לְאִישׁ הַסִּידָה*). Es könnte auch nach Lev. 10, 3 *עַם קָרְבִי* (Riehm) gelesen werden: das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemal ist *עַם* Regens, wie wol auch *גָּבֵר* in *גָּבֵר עֲמִיתִי* Zach. 13, 7., was nicht mit Rückgang auf die abstractive Grundbed. von *עֲמִית* Mann meiner nahen Gemeinschaft zu bed. braucht, sondern auch (vgl. zu 143, 10. 78, 49) Mann meines Nächsten d. i. mein nächststehender Mann bed. kann. Die Hauptform von *עַם* wird in der Regel *עַם* vocalisirt. Die Wortverbindung ist hienach keine adjectivische (Hier. *populo appropinquantis sibi*) oder vielmehr appositionelle (Hitz.: einem Volke, seinem nahen d. i. dem ihm nahe stehenden), sondern wir haben hier ein Beispiel der im Hebr. weitgreifenden genit. Unterordnung statt appos. Beiordnung. Die Benennung erinnert an Dt. 4, 7. Im Bewußtsein der Hoheit, die in diesem Namen liegt, tritt das Volk des heilsgeschichtlichen Gottes in diesem Ps. als Chorag aller Creaturen auf und stimmt ein von Himmel und Erde nachzusingendes Halleluja an.

PSALM CXLIX.

Halleluja dem Sieges-Gotte seines Volkes.

HALLELUJA.

- 1 Singet Jahve ein neues Lied,
Seinen Lobpreis in der Gemeinde der Frommen.
- Es freue sich Israel seines Erschaffers,
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.

- 3 Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,
4 Denn Gefallen trägt Jahve an seinem Volke,
Schmücket Demütige mit Heile.
5 Es frohlocken Fromme in Herrlichkeit
Jauchzen auf ihren Lagern.
■ Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
7 Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
8 Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
9 Zu vollstrecken an ihnen geschriebenes Recht —
Glorie ist für alle seine Frommen,
Halleluja.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies daß Jahve seinem Volke ein Horn erhöht hat **הַיָּהוָה לְכֹל-הַקְּסִידִי** heißt, so heißt hier 149, 9 dies daß Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt **הָרַךְ לְכֹל-הַקְּסִידִי** — der Verf. beider Ps. ist der gleiche. Die Väter meinen, es sei hier prophetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen die Rede. Aber der Ps. erklärt sich sattsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewußtsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Ester. Die neuest. Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Ps. nicht unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung *τὰ ὄπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά* (2 Cor. 10, 4) zu verleugnen. Der christliche Beter wird also den Buchstaben dieses Ps. in den Geist des N. B. umsetzen, der christliche Ausleger aber hat den zeitgesch. Wortsinn des alttest. Schriftstücks zu ermitteln.

V. 1—5. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Nothwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (**עֲשִׂי** Plur. mit Pluralsuff. wie **עֲשִׂי** Iob 35, 10. **עֲשִׂיךָ** Jes. 54, 5 vgl. **עֲשִׂי** Iob 40, 19., nach Hupf. Hitz. vgl. Ew. §. 256^b Ges. 93, 9 Sing., aber *aj*, *ajich*, *āw* sind überall wirklich Pluralsuff.) hat gezeigt, daß er auch Israels Erhalter ist und der König Zions, daß er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die von ihrem Gott und König von neuem angeeignete Gemeinde Ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Aduffe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlaß ausgedrückt

wird) J. hat Gefallen an seinem Volke, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Futt. besagen gegenwärtig vor sich Gehendes. עָנִיִּים ist, wie häufig, Bez. der *ecclesia pressa*, welche bisher geduldig duldend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrte. Nun schmückt er diese mit יְשׁוּעָה Hülfe gegen, Sieg über die feindliche Welt, nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und geschmäht, בְּכָבוֹד in Ehren oder ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen ist (בְּ des Grundes oder, was bei der Nacktheit des Ausdrucks wahrscheinlicher, des Zustandes und der Stimmung ¹⁾, sie jauchzen auf ihren Lagern, auf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich ergossen und sehnüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes. 26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die da vergossenen Thränen 6, 7 sind für Israel in Jauchzen verwandelt.

V. 6—9. Der Blick richtet sich hier in die Zukunft. Das Volk der Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt dem Gotte Israels zu unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist ihre Kehle voll Jahve erhebender Worte und Lieder (רִנָּמוֹת Plur. von רִנָּם oder nach a. LA רִנָּם 66, 17) und als Knechte dieses Gottes, des Erbherrn aller Heiden (82, 8), halten sie in der Hand mehrmündiges d. i. mehrschneidiges Schwert (s. oben zu Ps. 88, 18), um in den Kampf für die wahre Religion zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer thaten, ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι 2 Macc. 15, 27. Der Sinn von 9^a wird ein anderer, je nachdem man diese Zeile dem Vorigen bei- oder unterordnet. Untergeordnet würde sie den Vollzug des Blutgerichts an den Mitgeschleppten besagen und כְּרִיב bezöge sich auf maßgebende That-sachen wie Num. 31, 8. 1 S. 15, 32 f. (Hitz.). Aber Hinrichtung der besiegten weltlichen Machthaber so unbedingt in Aussicht zu nehmen ziemte am wenigsten dem religiösen Lyriker. Ebenso wenig ist an das den cananäischen Völkerschaften zugeurteilte Vertilgungsgericht zu denken, welches aus bes. Grunde auf diese lautet. Faßt man 9^a als beigeordnet, so besteht das „geschriebene Recht“ in dem Vollzug der Unterwerfung, und dies empfiehlt sich durch die vollgültige Parallele Jes. 45, 14. Indes hat der D. bei כְּרִיב nicht diese oder jene Schriftstelle, sondern im Allgem. das Zeugnis des Gesetzes und der Prophetie im Sinne, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen. Unterwerfung (und allerdings nicht unblutige) ist das schriftmäßige מִשְׁפָּט, zu dessen Vollstreckung sich J. seines Volkes bedient. Weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese Unterwerfung der Welt (יָדָא neutr. wie Iob 31, 11) גְּדָלָה Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Ergebenen. Die Verherrlichung Jahve's ist auch die Verherrlichung Israels.

1) So (mit Prang, nicht „mit Heeresmacht“) ist auch μετὰ δόξης 1 Macc. 10, 60. 14, 4. 5 gemeint, s. Grimm zu d. Stellen.

PSALM LC.

Schluss-Halleluja.

1 Halleluja,

- Lobet Gott in seinem Heiligtum,
 Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!
 2 Lobet ihn in seinen Machtthaten,
 Lobet ihn nach der Fülle seiner Grösse!
 3 Lobet ihn mit Hörnerschall,
 Lobet ihn mit Harfe und Cither!
 4 Lobet ihn mit Pauk' und Reigen,
 Lobet ihn mit Saiten und Schalmel!
 5 Lobet ihn mit hellen Cymbeln,
 Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!
 6 Alles was Odem hat lobe Jäh,
 Halleluja.

Der Aufruf, Jahve בְּמִחוּל וּבְהָדָה 149, 3 zu loben ergeht hier von neuem v. 4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel blos, sondern an jegliche Seele.

V. 1—5. Die Synagoge zählt nach Ex. 34, 6f. dreizehn göttliche Attribute (שְׁלֹש עָשָׂר מִדּוֹת), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmahlige הַלֵּל dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß im Sinne des D. das von Halleluja's umfängene zehnmahlige הַלֵּל bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit. Die Ortsbestimmungen v. 1 verhalten sich attributiv zu Gott und bezeichnen den himmlischen, jenseitigen als Gegenstand des Lobpreises; קֹדֶשׁ (Heiligtum wie 63, 3. 74, 3 und in קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים und קֹדֶשׁ des Stiftszelts und Tempels) ist hier der himmlische הֵיכָל und רָקִיעַ עֵז die von Gottes Allgewalt ausgespannte und von Gottes Allgewalt (68, 35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach der der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das 3. und 4. הַלֵּל gibt zum Gegenstande zugleich den Grund des Lobpreises: die Erweisungen seiner גְּבוּרָה d. i. seiner allesüberwindenden Stärke und die Fülle seiner Größe (גָּדֹל = גָּדֹל) d. i. seine absolute unendliche Größe. Das 5. u. 6. הַלֵּל zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שׁוֹפָר herein, dessen Name misbräuchlich auch Name der metallenen הַנְּצִנְרָה wurde (s. zu 81, 4), und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33, 2): Nablā (d. i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das ψαλτήριον und die κιθάρα (κινύρα). Das 7. הַלֵּל fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das דָּוָה (arab. *duff*) oder Tamburin (span. aus dem Maurischen *adufe*) ist. Das 8. הַלֵּל zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מִקֵּי (vgl. 45, 9) v. מִן, syr. *menîn*, und die Hirtenflöte עֶגְבִּי (= עֵינָב Gen.

4, 21) heran, das 9. und 10. die zwei Arten von Castagnetten (צִלְצִילִי Verbindungsform v. צִלְצִלִים Sing. צִלְצַל v. צִלַּל, s. zu 68, 23): die kleineren hellklingenden und die größeren tiefer tönenden lärmenderen (vgl. κύμβαλον ἀλαλάζον 1 Cor. 13, 1 und lat. *cymbalum tinniens* oder *sonorum* und *raucum*), wie mit Schultens Pfeifer Burk Köster u. A. צִלְצִלִי שָׁמַע (Pausalform v. שָׁמַע = שָׁמַע wie סָהַר Dt. 27, 15 u. ö. v. סָהַר = סָהַר) und צִלְצִלִי תְרוּעָה zu unterscheiden sein werden.

V. 6. Der Aufruf zum Lobpreis erging bisher an Unbenannte, aber wie die gehäuften Instrumentennamen zeigen vorzugsweise an Israel. Nun verallgemeinert er sich auf „die Gesamtheit des Odems“ d. i. alle die Wesen, welche von Gott mit נְשָׁמָה תִּרְיֶם begabt sind d. i. auf die ganze Menschheit.

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Wie auf fünf Stufen emporgestiegen schwebt er in diesem Schlußpsalm auf der seligen Höhe des Endes, wo, wie Gregor von Nyssa sagt, alle Creatur, nachdem die von der Sünde angerichtete Zertrennung und Verwirrung hinweggethan, harmonisch zu Einem Reigen (εἰς μίαν χοροστασίαν) geeinigt und der Chor der Menschheit mit dem Engel-Chor concertirend zu Einer Cymbel göttlichen Lobes geworden und Gotte dem Triumphator (τῷ τροπαιοῦχῳ) das schließliche Epinikion zujauchzen wird. Einer besonderen Schlußberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlußpsalm ist eine solche. Nicht einmal eines אָמֵן (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללִיהָ schließt es in sich und überbietet es.

ANHÄNGE.

I.

ACCENTUOLOGISCHER COMMENTAR

ZU DEN DREI ERSTEN PSALMEN.

A. Accentuologische Vorbemerkungen.

Die Accentuation der Psalmen, Sprüche und des B. Iob ist auf einen melodischeren Vortrag als die der andern 21 BB. berechnet. Der musikalische Notenwerth der Accente dieses sogen. metrischen Accentuationssystems ist nur fragmentarisch überliefert; von Belang für das Schriftverständnis ist nur ihr Interpunktionswerth. Auf diesen gesehen, zerfallen sie ebenso wie die der übrigen Bücher in Trenner (*distinctivi*, *domini*, מַפְסִיקִים) und Verbinder oder Diener (*conjunctivi*, *servi*, מְשַׁרְתִּים) jedoch mit anderen Namen und in anderer Zusammenstellung.

I. Die trennenden Accente sind durch folgende 11 Zeichen vertreten:

- 1) א Silluk (סִלּוּק), ebenso den Vers schließend (סִימָה פְסוּקָה) wie in den übrigen Büchern.
- 2) אָ Olevejored (עֹלֶיָה וְיִרְדָּה), nach dem Silluk der größte Trenner im Verse, zeigt das Ende der ersten Vershälfte an. Das Zeichen ist zusammengesetzt aus einem krummen (dem *Mercha* ähnlichen) Strichlein, welches immer unten bei der Tonsylbe zu stehen kommt und aus einem spitzwinkeligen (dem *Jethib* ähnlichen) Zeichen oberhalb des der Tonsylbe vorhergehenden Vocals z. B. וְאִשָּׁנָה (3, 6). Hat aber das Wort den Ton bei seinem ersten Buchstaben, so wird das Jethib-Zeichen auf den letzten Buchstaben des vorigen Wortes gesetzt z. B. יִרְאֵהָ נָח (4, 7), oder, wenn dieser letzte Buchstabe schon an sich betont ist, in die Mitte zwischen beide Wörter z. B. לְמִהוּלָּי (30, 11). Eben- dies geschieht auch, wenn die zwei Wörter mittelst *Makkef* zu verbinden wären und das zweite den Ton gleich beim ersten Buchstaben hat; alsdann vertritt das in der Mitte stehende Jethib-Zeichen zugleich die Stelle des weggelassenen Makkef, wie פִּלְגֵי-מַיִם (1, 3) statt פִּלְגֵי-מַיִם.
- 3) אָ Athnach (אַתְנַחֲחִי), in der Form gleich dem der 21 Bb., aber nicht von gleich hohem Trennungswerth: es trennt im Werthe des dortigen *Sakef*.
- 4) אָ Groß-Rebia (רִבִּיָּה גְדוֹלָה).

- 5) א̣ Klein-*Rebia* (רְבִיעַ קָטָן), in der Figur von dem Groß-*Rebia* nicht verschieden, aber von weit geringerem Trennungswerthe und daran erkennbar, daß ihm immer unmittelbar *Olevejored* nachfolgt z. B. וְאֵלֶּי־הֶחָזָאִי (4, 5).
- 6) א̣ *Rebia mugrasch* (רְבִיעַ מְגֻרָשׁ), ist zusammengesetzt aus einem kleinen Quadrate über dem Tonbuchstaben und einem sich nach rechts neigenden Strichlein (ähnlich dem prosaischen *Geresch*), welches immer auf den ersten Buchstaben des Wortes nach außen zu zu stehen kommt, z. B. לָצִיר (1, 1). Bei Wörtern, deren Ton auf dem ersten Buchstaben liegt, stoßen daher beide Figuren zusammen z. B. כָּל (8, 8).
- 7) א̣ *Zinnor* (צִנּוֹר), ist ein postpositiver Accent, d. h. der seinen Platz immer, ohne Berücksichtigung der Tonsylbe, am Ende des Wortes nach dem letzten Buchstaben hat, wie בְּטַחָתִי (13, 6) תוֹדִיעֲנִי (16, 11).
- 8) א̣ *Dechi* (דְּחִי), immer am Anfange des Wortes vor dem Vocale des ersten Buchstabens, wenn auch dort der Wortton nicht ist, wie z. B. בְּנִינִי (6, 1) וְעֵלֶה (1, 3), also ein präpositiver Accent.
- 9) א̣ *Paser* (פָּסֵר).
- 10) א̣ *Legarmeh* (לְגַרְמֵה). Dieser Accent kommt je nach den Wortverhältnissen in zweierlei Figuren vor. Manchmal ist er wie א̣ gestaltet und heißt dann *Mehuppach legarmeh* (מְהֻפָּךְ לְגַרְמֵה), manchmal hat er die Gestalt wie א̣ und heißt *Asla legarmeh* (אֲסָלָה לְגַרְמֵה) z. B. עֲלֵבָנִי (1, 5) יְהִי אֲצִבִּי (2, 2). Der nachfolgende Theilungsstrich, dem *Pasek* ähnlich, ist hier Bestandtheil des Accents selber.
- 11) א̣ Groß-*Schalscheleth* (שְׁלֹשְׁלֵת גְּדוֹלָה). Auch diesem Accente folgt immer ein Theilungsstrich nach.

II. Die verbindenden oder dienenden metrischen Accente sind folgende acht:

- 1) א̣ *Mercha* (מְרַכָּא).
- 2) א̣ *Munach* (מִינַח).
- 3) א̣ *Ilui* (עֲלִוִי).
- 4) א̣ *Galgol* (גֻּלְגֻל).
- 5) א̣ *Tarcha* (טַרְחָא), der Figur nach gleich dem Trenner *Dechi*, aber leicht daran zu erkennen, daß es immer unter dem Tonbuchstaben steht z. B. וְלֵב (1, 3) בָּהֶ (22, 6) לְקַחְתָּ (31, 14), wogegen der Trenner *Dechi* vorn außerhalb des Wortes seinen Platz hat, wie בָּהֶ (22, 5) לְקַחְתָּ (Spr. 1, 3).
- 6) א̣ *Mehuppach* (מְהֻפָּךְ).
- 7) א̣ *Asla* (אֲסָלָה).

- 8) ^א Klein-*Schalscheleth* (שְׁלִשְׁלָה קְטַנָּה). Die letzten drei dienen-
den Accente sind von den ähnlich geformten Trennern da-
durch unterschieden daß ihnen kein Theilungsstrich (י) nachsteht.

Sie stehen z. B. in לְמַעַן (78, 6) וְאָתָּה (32, 5) וְשׁוֹעֲבָתָה (3, 3) als

Diener, dagegen in לְמַעַן (68, 24) אָתָּה (10, 14) וְכֹבֵדֶיךָ (7, 6) kenn-
zeichnet sie der nachstehende Theilungsstrich als Trenner.¹

Es gibt auch noch ein Accentzeichen, welches nicht unmittelbaren
Interpunktionswerth hat, sondern lediglich als Unterdienner den Ver-
bindern *Mercha* oder *Mehuppach* vorhergeht, nämlich das *Zinnorith*
(צִנּוֹרִית). Es hat ganz die Gestalt des Trenners *Zinnor*, ist aber als Die-
ner leicht daran erkennbar, daß es immer auf der Vorsylbe des mit
Mercha oder *Mehuppach* accentuirten Buchstaben steht, falls diese Vor-
sylbe eine offene ist, wie וּבְמִצֵּיט (1, 1) קִיָּמָה (3, 8); wogegen der Tren-
ner *Zinnor* nie mit nachfolgendem *Mercha* oder *Mehuppach*, sondern
immer für sich allein und zwar am Ende des Wortes steht. Kommt
das *Zinnorith* auf eine solche Vorsylbe des *Mercha* oder *Mehuppach* zu
stehen, welche als kleines Wörtchen zu makkefiren wäre, so versieht
es zugleich Makkef-Dienst. In solchen Fällen steht aber das *Zinnorith*
immer vorn an dem Wörtchen, um nicht mit *Zinnor* verwechselt zu
werden, z. B. בִּי הוּא (25, 15) בִּי הוּא (44, 22) für בִּי-הוּא, בִּי-הוּא.

Das metrische Accentuationssystem zählt also 21 Accentzeichen.
Das sogenannte *Pasek* (פָּסֵק) ist in beiden Systemen nicht zu den Accen-
ten zu rechnen, sondern mahnt den Leser nur, zwischen zwei zusam-
mengehörigen Wörtern im Lesen etwas einzuhalten, z. B. הָאֲזִינוּהוּ יְיָ (5, 2).
Die Stellen wo dieses *Pasek* zu setzen ist werden daher auch von der
Masora zu jedem biblischen Buche besonders angegeben.

In Betreff des Verhältnisses der Accente zum Wortton merke man,
daß der Hauptton des Wortes meistens auf jenen Buchstaben fällt, bei
welchem der Accent steht; eine Ausnahme machen die Trenner *Dechi*
und *Zinnor*. Ersteres steht immer am Anfange, letzteres immer am
Ende des Wortes. Beim Lesen müssen darum beide zu jenem Buch-
staben hingedacht werden, dem der Wortton zukommt. So ist z. B. bei
צִדְרִיקִים (33, 1) das *Dechi* auf קִים zu beziehen (vgl. צִדְרִיקִים 1, 5); bei בְּטַחָתִי
(13, 6) bezieht sich das *Zinnor* auf טָח (vgl. בְּטַחָתִי 31, 15). Bei Accen-
ten die eine Doppelfigur haben gibt immer die zweite Figur den Ton
an z. B. הָפִצּוּ וּבְחֹרֶתוֹ יִתְּנָה (1, 2); ebenso wenn in einem Worte zweier-

lei Accente stehen, wie מִמִּצְוֹתֶיהֶם (5, 11) נִרְנְנָה בְּשִׁשְׁעֶתָּהּ (20, 6) מִצְוֹתֶיהֶם (32, 5) מִצְוֹתֶיהֶם (32, 7) מִצְוֹתֶיהֶם (43, 1). Ausgenommen sind einzig und
allein solche Wörter welche *Dechi* und zugleich *Munach* haben: in
solchen ist weder der Buchstabe des *Dechi* nach der des *Munach* zu

1) Für das *Schalscheleth* merke man sich als allgemeine Regel, daß es über-
all trennend ist; blos an 8 Stellen ist es verbindend: Ps. 3, 3. 34, 8. 65, 2. 68, 15.
72, 3. 137, 9. Spr. 1, 9. 6, 27.

betonen, sondern diejenige Sylbe, welcher der Wortform nach der Ton gebührt. So ist z. B. גִּירָמְמוּדָה (107, 32) mit Betonung der Penultima מִי, שְׁעִימָדִים (135, 2) mit Betonung der Ultima יִם zu lesen.

Die 11 trennenden Accente theilen sich hinsichtlich ihres gegenseitigen Abtheilungswerthes in größte, große, kleine und kleinste Trenner. Die größten Trenner sind 1) das *Silluk* als Beschließer des Verses, 2) das *Olevejored* als Halbirer des Verses und 3) das *Athnach* welches die zweite Hälfte des Verses nochmals theilt. Ein großer Trenner ist das Groß-*Rebia*. Kleine Trenner sind 1) *Zinnor*, 2) *Rebia mugrasch*, 3) Klein-*Rebia* und 4) Groß-*Schalscheleth*. Zu den kleinsten Trennern gehören 1) *Dechi*, 2) *Paser* und 3) *Legarmeh*. *Dechi* und *Paser* sind mehr trennend als das *Legarmeh*; das *Paser* trennt in der Regel etwas mehr als *Legarmeh*, aber weniger als *Dechi*. Am Satzanfange jedoch haben *Paser* und *Legarmeh* manchmal den Abtheilungswerth des *Olevejored* oder *Athnach*. Gleich bei dem ersten Worte des Verses kann nämlich weder *Olevejored* noch *Athnach* stehen; wenn daher dort einer dieser Trenner erforderlich wäre, so tritt anstatt *Olevejored* das *Legarmeh* ein z. B. הִלְלִיָּהּ (106, 1), und anstatt *Athnach* das *Paser* z. B. הִלְלִיָּהּ (146, 1).

Folgen zwei gleiche Trenner unmittelbar nach einander, so hat der erststehende immer einen etwas größern Trennungswerth z. B. בְּתִירִים וְצִפְיֹנָה (17, 14) בְּתִירִי אֲמָרְתִּי (32, 5). Ebenso ist bei gleichen verbindenden Accenten der erststehende etwas mehr verbindend als der 2. z. B. יוֹצֵיב בְּשָׁמַיִם (2, 4).

Auf *Zinnor* oder Klein-*Rebia* folgt immer das *Olevejored*; *Zinnor* kann wol vor dem Klein-*Rebia* aber nie Klein-*Rebia*, vor dem *Zinnor* eintreten. Nach dem *Dechi* folgt immer *Athnach* oder *Rebia mugrasch*, nur in 109, 16 und Spr. 8, 13 folgt ihm gleich das *Silluk*. Nach dem *Rebia mugrasch* folgt immer *Silluk*, doch kommt manchmal noch das *Legarmeh* dazwischen zu stehen, welches dann aber immer ein *Mehuppach Legarmeh* (אֶ) ist. Auch dem Groß-*Schalscheleth* folgt immer *Silluk*, mit Ausnahme der einen Stelle Iob 11, 6. wo *Rebia mugrasch* folgt.

Allen Trennern können Verbinder vorantreten, ausgenommen das *Mehuppach legarmeh*, welches immer dienerlos ist. Auch das Groß-*Schalscheleth* hat keinen Diener vor sich außer in den 3 Stellen Ps. 89, 2. Iob 32, 6. 37, 12.

B. Accentuologischer Commentar.

Psalm I.

1 אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בְּעֶצֶת רְשָׁעִים וּבְדַרְכֵּי תַּסָּאִים לֹא עָמַד
וּבְמִוֶּשֶׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב:

Betrachten wir die Accente dieses Verses, so finden wir ihn in zwei große Hälften geschieden, deren erste bis רְשָׁעִים reicht, wie das diesem Worte beige-schriebene *Olevejored* (von der auf- und abwärts gehenden Sangweise benannt, sonst gewöhnlich *Mercha mahpachatum*) anzeigt. Ein jeder dieser zwei Halbverse zerfällt dann wieder in zwei Glieder; das Ende des ersten Gliedes vor dem *Olevejored* bezeichnet der Großtrenner *Rebia* bei הָאִישׁ, und das Ende des ersten Gliedes vor Silluk bezeichnet der Großtrenner *Athnach* bei עָמַד. Seiner Hauptabtheilung nach gliedert sich also der Vers wie folgt:

אֲשֶׁרִי הָאִישׁ¹ | אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ² בְּעֶצֶת רְשָׁעִים || וּבְדַרְכֵּי תַּסָּאִים³ לֹא עָמַד⁴ | וּבְמִוֶּשֶׁב לֵצִים⁴
לא יָשָׁב

Kleine Abtheilungen sind bei הָלַךְ durch das *Zinnor*, den Untertrenner des *Olevejored*, bei הַתַּסָּאִים durch das *Dechi*, den Untertrenner des *Athnach*, und durch das *Rebia mugrasch*, der Untertrenner des Silluk, bei לֵצִים angegeben. Es finden sich also im Verse 7 trennende Accente, welche von den ihnen zukommenden Dienern in folgender Weise begleitet sind. אֲשֶׁרִי erhält, weil dessen Tonsylbe mit beweglichem Scheba anfängt, statt des gewöhnlichen Mehuppach ein *Mercha* als Diener des Groß-Rebia (s. die ausführliche Darstellung des metrischen Accentuationssystems in Bd. 2 des Psalmencommentars 1860 Cap. 11. §. 1, c.). Die Wörter לֹא עָמַד erhalten, als Diener des *Zinnor* das erste ein *Mehuppach* und das andere als einsylbiges Wort ein *Mercha* (Cap. 10, 2¹). בְּעֶצֶת ist mit *Galgal*, dem Diener des *Olevejored*, und וּבְדַרְכֵּי

1) Fälschlich bieten Athias und andere jüngere Ausgaben אֲשֶׁרִי mit nachstehendem *Pasek* accentuirt, was den Accent zu einem trennenden, dem *Mehuppach Legarmeh*, macht. Nach einem Groß-Rebia kann aber niemals *Legarmeh* folgen (*Thor. emeth* S. 42).

mit *Munach*, dem Diener des Dechi, accentuirt. לָא zu dem Athnach-Wort gehörig erhält ein *Mercha*, weil der Wortton den ersten Buchstaben trifft (Cap. 6, 2), וּבְמִשְׁבַּח dem Rebia mugrasch sich anschließend erhält *Mercha* zu der Tonsylbe und noch das *Zinnorith* zu der vorstehenden offenen Sylbe (Cap. 5, 2); לָא endlich als einsylbiges Wörtchen vor dem Silluk hat den Diener *Munach* (Cap. 4, 1).

Aus dieser Accent-Stellung folgt nun daß an das אֲשֶׁרִי הָאִישׁ mit אֲשֶׁר eine fortschreitende, nicht klimaktische¹, sondern in synonymem Parallelismus sich entfaltende dreigliedrige Charakteristik des Seliggepriesenen angeschlossen wird.

2 כִּי אִם-בְּתוֹרַת יְיָ חֲפָצוֹ וּבְחֻרְתּוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלָה:

Das *Olevejored* bei חֲפָצוֹ halbirt den Vers. Die kleineren Satztheile sind vor Silluk bei יִהְיֶה mittelst des Untertrenners *Rebia mugrasch* und bei יְיָ mittelst Klein-*Rebia*, Untertrenner des *Olevejored*, angezeigt. Der Vers theilt sich folgendermaßen: || ²חֲפָצוֹ | ¹כִּי אִם בְּתוֹרַת יְיָ | ³וּבְחֻרְתּוֹ יִהְיֶה | ⁴יוֹמָם וּלְיָלָה, also vier Satzglieder wie in v. 1. Es wäre deshalb eigentlich auch hier וּבְחֻרְתּוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלָה zu accentuiren: das Wort vor dem Silluk mit dem Trenner *Rebia mugrasch* und davor das Wort יִהְיֶה mit *Athnach*. Weil aber das Silluk-Wort nicht 2 Sylben vor dem Tone hat, so mußte bei יוֹמָם für das *Rebia mugrasch* ein Diener eintreten, und weil ferner auch dieses יוֹמָם nicht 2 Sylben vor dem Tone hat, mußte auch bei יִהְיֶה das *Athnach* mit dem *Rebia mugrasch* tauschen (Cap. 18 §. 2 u. 3). Daß dem wirklich so ist, d. h. daß die jetzigen Accente erst eine Transformation aus anderen sind, davon zeugt eben das zu חֲפָצוֹ gesetzte *Olevejored*. Denn zu dem 4. Worte vor Silluk kann das *Olevejored* nur in dem Fall treten, wenn ihm das *Athnach* selbst oder das *Rebia mugrasch* als dessen Stellvertreter nachfolgt. Wo hingegen das *Rebia mugrasch* selbständiger Accent und nicht Stellvertreter des Athnach ist, steht beim 4. Worte vor Silluk auch nicht *Olevejored*, sondern *Athnach*, wie z. B. V. 4. 3, 1. 4, 4 (Cap. 19 § 3).

Zu diesen 4 Trennern im Verse treten nun die Verbinder in folgender Weise. Vor dem Klein-*Rebia* (יְיָ), welches hier, weil unmittelbar vor dem *Olevejored*, an die Stelle des *Zinnor* tritt (Cap. 19 § 9), erhält von den 3 Wörtern אִם-בְּתוֹרַת כִּי das erste den Diener *Mehuppach*; das zweite wird wegen seiner Kleinheit mit dem dritten makkefirt und dieses Doppelwort bekommt den Diener *Mercha*.² Vor *Rebia mugrasch*

1) Denn in solchem Falle wäre dem *Athnach* bei עַמְדָּא ein größerer Trennungswerth beigelegt, als dem *Olevejored* bei רִשְׁעִים.

2) Daß aber אִם-בְּתוֹרַת zum folgenden Worte und nicht כִּי-אִם selbst zusammen ge-

erhält וְכַחֲרָיו den Diener *Mercha* bei der Tonsylbe nebst *Zinnorith* auf der vorstehenden offenen Sylbe, und eben solche Diener erhält וְכַחֲרָם vor dem Silluk.

3 וְהִיָּה בְּעֵץ שְׁתוֹל עַל-פְּלִגְיָמִים אֲשֶׁר פְּרִיָּו יוֹתֵן בְּעֵתוֹ וְעֵלְהוּ לֹא יִבּוֹל
וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ:

Das *Olevejored* zeigt bei מִיָּמִים (mit pausalem *Kamez*) die Hälfte des Verses an. Die 2. Vershälfte theilt sich wieder in drei Hauptsatzglieder, von welchen das Ende des ersten Gliedes bei בְּעֵתוֹ mit Groß-*Rebia* und das Ende des zweiten Gliedes bei יִבּוֹל mit *Athnach* bezeichnet ist; das dritte Glied endigt mit dem Versschluß. Kleinere Wortabsonderungen sind bei וְהִיָּה mit Groß-*Rebia*, bei בְּעֵץ mit *Zinnor*, bei פְּרִיָּו mit *Legarmeh* und bei וְעֵלְהוּ mit *Dechi* angezeigt. Auch bei יַעֲשֶׂה war trennend zu interpungiren: es würde dort ein *Rebia mugrasch* stehen, wenn das folgende *Silluk*-Wort zwei Sylben vor dem Tone hätte (Cap. 18, 2). Die den Trennern zukommenden Diener sind nun 1) vor dem *Olevejored* bei שְׁתוֹל das *Galgal*. Die drei Wörter עַל-פְּלִגְיָמִים sind nämlich, weil makkefirt, hinsichtlich der Accentuirung als Ein Wort betrachtet; עַל gilt als makkefirt, obwohl das *Makkef* nicht nach ihm steht, weil das Zeichen des *Mahpach* (*Mehuppach*) oder nach Baer des *Jethib* bei folgendem *Olevejored* zugleich den Makkef-Dienst versieht (Cap. 18, 1). 2) vor dem *Legarmeh* tritt als Diener bei אֲשֶׁר das *Mehuppach* ein, vor dem Groß-*Rebia* bei יוֹתֵן das *Illui* (Cap. 11, 1. d), vor *Athnach* bei לֹא das *Mercha* (Cap. 6, 2), vor dem Silluk bei יַעֲשֶׂה das *Munach* (als Transformation des Trenners *Rebia mugrasch*, Cap. 18, 2) und vor diesem bei יִבּוֹל das *Tarcha* (Cap. 4, 4). Es gruppirt sich also der Vers hinsichtlich des gegenseitigen Abtheilungswerthes seiner Trenner folgendermaßen:

וְהִיָּה || כְּעֵץ | שְׁתוֹל עַל-פְּלִגְיָמִים ||| אֲשֶׁר פְּרִיָּו | יוֹתֵן בְּעֵתוֹ || וְעֵלְהוּ | לֹא יִבּוֹל
וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה | יַצְלִיחַ:

Daraus ergibt sich für die Erklärung daß die erste Hälfte des Verses eine Vergleichung des Gerechten mit dem Baume aufstellt, und in der zweiten Vershälfte dann dies Bild in dreifacher Prädicirung näher ausgeführt wird, näml. 1) ein Baum dem es nicht an Wasser fehlt gibt seine Frucht zu seiner Zeit; 2) er wirft das Blatt nicht ab, und 3) was er trägt, das geräth. So zeigt uns also die Accentuation, wie das letzte Satzglied וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ ebenfalls noch Aussage vom Nutzen des

bunden werden וְכַחֲרָם geschieht nach der von den Masoreten angenommenen Regel Ben-Ascher's, welcher die Wörtchen כִּי אִם immer trennt, wahrscheinlich damit beide in der Aussprache recht deutlich bleiben, und אִם dem folgenden Worte anschließt. Blos in drei Stellen kommen die 2 Wörtchen makkefirt vor (כִּי-אִם Gen. 15, 4. Num. 35, 33. Neh. 2, 2), wegen des ihnen zukommenden trennenden Accentos und des beim folgenden Worte gleich auf die erste Sylbe fallenden Tones.

Baumes ist (wie es auch der Targumist verstand und auch die Lehnstelle Jer. 17, 8 voraussetzt). Wollte man aber zu diesem Satzgliede wieder *וְהָיָה* hinzudenken und den Gerechten zum Subject machen: „Und alles, was er (der Gerechte) thut, das gelingt“, so wäre dies insofern wenigstens gegen die Accentuation, als man damit dem *Athnach* bei *וְהָיָה* einen größeren Trennungswerth als dem *Olevejored* bei *מֵימֵי* einräumen würde. Der Vers, so verstanden, würde bei *וְהָיָה* mit *Athnach* halbirt sein und *עַל-פְּלִגְי־מֵימֵי* müßte Groß-*Rebia* haben. Ueber das *Schebâ-Gaja* bei *וְהָיָה* s. den Comm. und Metheg-Setzung §. 37.

4 לֹא-יָבוּ הָרָשָׁעִים כִּי אִם-כָּמֹץ אֲשֶׁר-תִּדְכֶנּוּ רֶגֶל:

Dieser Vers halbirt sich bei *הָרָשָׁעִים* und ist das Wort, weil nicht weit von dem *Silluk* entfernt, nicht mit *Olevejored* sondern mit *Athnach* accentuirt (s. die Regel Cap. 19 § 3 d, vgl. auch oben V. 2).

In der zweiten Vershälfte ist bei *כָּמֹץ* ein Ruhepunkt durch das *Rebia mugrasch* bezeichnet. Die Diener zu den Trennern sind vor *Athnach* das *Mercha* bei *לֹא-יָבוּ* (Cap. 6, 1), welche beide Wörtchen immer mit *Makkef* verbunden werden. Vor *Rebia mugrasch* erhält von den 2 Wörtchen *כִּי אִם* das erstere den Diener *Mercha*, und das zweite wird (nach der zu V. 2 in der Note angeführten Regel) dem folgenden Worte angeschlossen. Vor dem *Silluk* steht der Diener *Mercha* bei *תִּדְכֶנּוּ*, welchem *אֲשֶׁר* mit *Makkef* verbunden werden mußte, deshalb nämlich weil zwischen *Rebia mugrasch* und *Silluk* blos ein Diener stehen darf (Cap. 17, 5).

5 עַל-כֵּן לֹא-יִקְמוּ רָשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט וְחֲטָאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים:

Die Redeglieder dieses Verses sind bei *עַל-כֵּן* mit *Mehuppach legarmeh*, bei *רָשָׁעִים* mit *Dechi*, bei *בְּמִשְׁפַּט* mit *Athnach*, bei *וְחֲטָאִים* mit *Rebia mugrasch* angezeigt und *צְדִיקִים* hat als Satzschluß selbstverständlich das *Silluk*. Die den Trennern zukommenden Diener sind vor *Dechi* unter *לֹא-יִקְמוּ* das *Munach* und vor *Silluk* unter *בְּעֵדַת* ein einfaches *Mercha* ohne vorstehendes Zinnorith, weil die Sylbe *בְּ*, obgleich eine offene, ein Präfix ist (Cap. 4, 2. Note). Die Versgruppen sind demnach:

עַל-כֵּן | לֹא-יִקְמוּ רָשָׁעִים || בְּמִשְׁפַּט ||| וְחֲטָאִים | בְּעֵדַת צְדִיקִים

Bei *בְּמִשְׁפַּט* ist der Vers halbirt und ist dann noch eine große Abgrenzung bei *רָשָׁעִים*, welchem sich das mit *Legarmeh*, einem geringeren Trenner als *Dechi*, versehene *עַל-כֵּן* unterordnet. Das Satzverhältnis ist also als ob gesagt wäre:

עַל כֵּן לֹא יִקְמוּ רָשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט
עַל כֵּן לֹא יִקְמוּ חֲטָאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים

Wenn **על-כן** als für sich allein stehend, nicht als mit **רשעים** zusammenhängend gelten sollte, so würde es nicht mit Legarmeh sondern mit Groß-*Rebia* accentuirt sein, wie z. B. Ps. 69, 9. 25, 2. 34, 1. u. dgl.

6 כִּי־יִוָּדַע יְיָ הָרָה צְדִיקִים וְהָרָה רָשָׁעִים תֵּאָכֵד:

Athnach theilt bei צְדִיקִים den Vers in zwei Hälften, nicht *Olevejored*, denn dieses ist unzulässig, falls die 2. Vershälfte aus nur drei oder zwei Wörtern besteht. In der vorderen Hälfte ist bei יְיָ ein kleineres Satzglied durch den Untertrenner *Dechî* angezeigt, und in der andern Vershälfte ist bei רָשָׁעִים ein Ruhepunkt, welchem der Untertrenner *Rebia mugrasch* entsprechen würde. Weil aber das nächstfolgende *Silluk*-Wort nicht 2 Vocale vor der Tonsylbe hat, so ist statt dieses Trenners der Diener *Munach* gesetzt und das ihm vorstehende sich ihm anschließende Wort יְהָרָה hat den Diener *Tarcha* (Cap. 4, 4 und Cap. 18, 2). Vor dem *Athnach* hat הָרָה, weil auf dem ersten Buchstaben betont, *Mercha* als Diener, und der Diener des makkefirten כִּי־יִוָּדַע vor dem *Dechî* ist das *Munach*. Der Vers zerfällt in zwei antithetische Parallelglieder: das *Vav* von וְהָרָה verknüpft zwei in Gegensatz stehende Aussagen wie z. B. auch Spr. 11, 1.

Psalm II.

1 לָמָּה רָגַזְתָּ גִּגְיִם וְלֹא־אִמִּים וְהִגְדִּיקִי:

Der Vers besteht aus 2 Hälften, die erste schließt mit גִּיגְיִם, welches *Athnach* erhält (s. zu 1, 6). Jede Hälfte zerfällt dann nochmals in 2 kleinere Untertheile, von denen der eine vor dem *Athnach* bei לָמָּה durch den Untertrenner *Dechî*, der andere vor dem *Silluk* bei וְלֹא־אִמִּים durch den Untertrenner *Rebia mugrasch* bezeichnet ist. Das *Athnach* bekommt bei רָגַזְתָּ seinen Diener *Munach*, dem *Silluk*-Worte aber, weil es ein kleines, wird das vorhergehende vocalisch auslautende וְהִגְדִּיקִי mit *Makkef* angeschlossen.

2 תִּתְצַבּוּ מִלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנֵם נֹסְדוּ־וַיָּחַד עַל־יְיָ וְעַל־מִשְׁיָחֹו:

Das *Athnach* bei וַיָּחַד zeigt das Ende der ersten Vershälfte an, daher das pausale Kamez. Diese erste Hälfte besteht aus zwei Gliedern; das Groß-*Rebia* bei אֶרֶץ kennzeichnet das Ende des ersten Gliedes. Der Vers besteht also im Ganzen aus 3 Gliedern, in welchen aber noch zwei kleinere Abgrenzungen vorkommen: die eine wird bei תִּתְצַבּוּ mittelst des *Asla legarmeh* (Cap. 13, 5) und die andere bei עַל־יְיָ mittelst *Rebia mugrasch* bemerklich gemacht. Bei וְרוֹזְנֵם steht als Diener des *Athnach* ein *Mercha* (Cap. 6, 1) und das Wort נֹסְדוּ wird, weil vocalisch auslautend und unmittelbar vor der Tonsylbe des folgenden

Wortes stehend, mit diesem durch *Makkef* verbunden, wie auch aus gleichem Grunde mit dem *Rebia*-Worte אָרץ das davorstehende מְלִכֵּי. Aus dieser Versgliederung:

יְהִי צִבּוֹ | מְלִכֵי אֶרֶץ || וְרוֹזְנוֹת מִסְדּוֹ יָחַד || עַל יָד | וְעַל מִשְׁרָחוֹ

ergibt sich daß die erste Hälfte einen Aufstand der Völker, ausgeführt 1) durch deren Könige und 2) durch deren Anführer, erzählt und die andere angibt, gegen wen diese Auflehnung gerichtet ist.

■ בְּנִתְקָה אֶת-מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עַבְדֵימוֹ:

Athnach theilt bei מוֹסְרוֹתֵימוֹ den Vers im 2 Hälften. Vor dem *Athnach* ist dann bei בְּנִתְקָה eine kleine Sonderung durch *Dechi* angegeben. Eine solche kleine Sonderung findet auch vor dem *Silluk* bei dem Worte מִמֶּנּוּ statt, welches aber, weil der Tonsylbe des folgenden *Silluk*-Wortes nur Ein voller Vocal vorausgeht, nicht das ihm eigentlich zukommende *Rebia mugrasch*, sondern dafür einen Diener, das *Munach*, erhält (Cap. 18, 2); das diesem Worte mit transformirtem Trenner vorausgehende וְנִשְׁלִיכָה hat den Diener *Tarcha*.

4 יוֹשֵׁב בְּשָׂמַיִם יִשְׁחָק אֲדָרְי וְלִעַג-לָמוֹ:

Die Halbierung des Verses geschieht bei יִשְׁחָק durch den Trenner *Athnach*. Kleinere Abtheilungen sind vor *Silluk* bei אֲדָרְי und vor *Athnach* bei בְּשָׂמַיִם. Jenes hat deshalb den Untertrenner *Rebia mugrasch*, dieses aber konnte keinen Trenner erhalten, weil das ihm folgende *Athnach* nicht bei der dritten Wortsylbe steht, es ist statt des Trenners mit dem Diener *Munach* bezeichnet (Cap. 18, 4). יוֹשֵׁב hat das *Munach* als ursprünglichen (d. h. nicht durch Transformation herbeigeführten) Diener.

5 אִזְ וְדַבֵּר אֶלֵּימוֹ בְּאָפוֹ וּבְחִירוֹ וּבְהִלָּמוֹ:

Der Vers ließ nur 2 Trenner zu: das *Silluk* beim Versschlusse und das *Athnach* als Vershalbierer bei בְּאָפוֹ. Die übrigen Wörter haben Diener, nämlich vor dem *Athnach* die Diener *Mehuppach* und zwei *Munach*, und vor *Silluk* unter ein und demselben Worte zwei Diener: das *Munach* bei der Tonsylbe und *Tarcha* bei der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 4, 4). Eigentlich sollte das Wort אֶלֵּימוֹ vor dem *Athnach* mit dem Trenner *Dechi* und das Wort וּבְחִירוֹ vor dem *Silluk* mit dem Trenner *Rebia mugrasch* besetzt sein, weil da eine kleine Abgrenzung der Redeglieder statt hat (vgl. 78, 45. Spr. 3, 14); die Umsetzung dieser Trenner in Diener wurde von der niedrigen Sylbenzahl der *Athnach*- und *Silluk*-Wörter veranlaßt (Cap. 18, 2. 4.).

6 וְאֲנִי נִסְכָּחִי מִלְכִּי עַל-צִיּוֹן הִר-קִדְשִׁי:

Bei *מִלְכִּי* wird der Vers, dessen zweite Hälfte aus nur zwei Worten besteht, mittelst *Athnach* halbirt; וְאֲנִי hat *Dechi*, den Untertrenner des *Athnach*, und עַל-צִיּוֹן *Rebia mugrasch*, den Untertrenner des *Silluk*. Vor dem *Athnach* steht bei נִסְכָּחִי der Diener *Munach*. Dieser Vers theilt sich also ganz wie V. 1 dieses Psalms.

7 אִסְפָּרָה אֶל-חֵק יְיָ אָמַר אֵלַי בְּנֵי אֲתָה אֲנִי הַיּוֹם וְלִדְחִיד:

Bei אֶל-חֵק theilt das *Olevejored* den Vers in 2 Hälften; das nach אֶל gehörige *Makkef* wird hier durch das *Jethib*zeichen des *Olevejored* ersetzt (Cap. 8, 1). Die 2. Vershälfte ist dann wieder in zwei Glieder getrennt, deren erstes bei אֲתָה endet. Dies Wort erhält deshalb nicht nur *Athnach*, sondern auch, weil dieses hier Vershalbirer ist, pausale Penultimabetonung (vgl. Gen. 3, 19. 22, 12 u. ö.); jedoch bleibt das *Pathach*, ohne in Pausal-Kamez überzugehen (wie auch 25, 7. 40, 18). Kleinere Ruhepunkte werden bei אִסְפָּרָה durch Klein-*Rebia*, den Stellvertreter des *Zinnor* als Untertrenner des *Olevejored*, bei יְיָ durch Groß-*Rebia*, bei אֵלַי durch *Dechi*, den Untertrenner des *Athnach*, und bei אֲנִי durch *Rebia mugrasch*, den Untertrenner des *Silluk*, angezeigt. Vor dem *Dechi* kommt dann zu אָמַר der Diener *Munach*, vor dem *Athnach* zu בְּנֵי ebenfalls der Diener *Munach* und vor dem *Silluk* zu הַיּוֹם der Diener *Mercha*. Diese Accentuation gliedert also den Vers folgender Weise:

אִסְפָּרָה | אֶל-חֵק ||| יְיָ || אָמַר אֵלַי | בְּנֵי אֲתָה ||| אֲנִי | הַיּוֹם יִלְדִּחִיד:

Die 1. Vershälfte schließt trotz ihres geringen Umfanges mit der größtmöglichen Redepause: sie schließt die Aufforderung in sich, wol aufzumerken auf das, was in der zweiten Vershälfte Wichtiges gemeldet wird. In der 2. Vershälfte hat יְיָ den Großtrenner *Rebia*, nicht das minder trennende *Legarmeh*, um Gott als den Sprechenden recht hervorzuheben.

8 שָׂאֵל מִמֶּנִּי וְאַתָּה הַיּוֹם נִחַלְתָּךְ וְאַתָּה אִסְפָּר-אַרְצֶךָ:

Der Vers zerfällt in drei Glieder. Das erste Glied endet bei מִמֶּנִּי mit Groß-*Rebia*, das zweite נִחַלְתָּךְ mit *Athnach*, welches die erste Vershälfte schließt (weshalb נִחַלְתָּךְ mit dem Pausal-Segol, statt נִחַלְתָּךְ), und das Ende des dritten Gliedes grenzt *Silluk* ab. Als Untertrenner stehen vor dem *Silluk* bei וְאַתָּה *Rebia mugrasch* und vor dem *Athnach* bei הַיּוֹם *Dechi* mit seinem vorangehenden Diener *Munach* bei וְאַתָּה. Nach dieser Accentuation, die bei dem 2. Satzgliede eine größere Trennung als bei dem ersten setzt, ist das *Vav* von וְאַתָּהךְ

nicht rein copulativ, sondern begründend und 8^b also ein Nominal-satz¹ (vgl. Gen. 20, 3. 41, 21. Num. 21, 26. Dt. 19, 4 und dagegen Ps. 27, 14. 64, 9. 120, 1. Iob 3, 9).

9 תִּרְעָם בְּשִׁבְטֵי בְּרִזָּל כִּכְלִי יוֹצֵר תִּנְפָצִים :

Der Vers theilt sich bei בְּרִזָּל mittelst *Athnach* in 2 Hälften. Bei תִּרְעָם wird durch den Trenner *Dechi* eine kleinere Redepause angezeigt. Eine ebensolche findet bei יוֹצֵר statt, welches aber nicht einen Trenner bekommen konnte, weil in תִּנְפָצִים keine 2 Sylben dem Silluk vorangehen (Cap. 18, 2), יוֹצֵר hat darum den Diener *Munach* und das vorausgehende כִּכְלִי den Diener *Tarcha*. Bei בְּשִׁבְטֵי steht dem *Athnach* dienendes *Munach*. Das *Metheg* von תִּרְעָם ist orthophonisch.

10 וַעֲתָה מְלָכִים הַשְׁכִּיחוּ הַקֹּסֶרֶת שִׁפְטֵי אֲרָץ

Die Hälfte des Verses endet bei הַשְׁכִּיחוּ mit *Athnach*. Vor dem *Silluk* ist bei הַקֹּסֶרֶת ein Einschnitt durch den Untertrenner *Rebia mugrasch* gemacht. Als Diener steht vor dem Silluk bei שִׁפְטֵי das *Munach*, nicht *Mercha*, weil nämlich der Ton vermöge Tonrückgangs (נסוג אחור) auf der ersten Sylbe ruht (Cap. 4, 1). Vor dem *Athnach* sollte eigentlich bei מְלָכִים eine Redepause durch den Untertrenner *Dechi* (מְלָכִים) bezeichnet sein. Weil aber das *Athnach*-Wort keine zwei Vocale vor der Tonsylbe hat, so wurde das *Dechi* in einen Diener transformirt (Cap. 18, 4), so daß nun die Wörter מְלָכִים וַעֲתָה beide mit dem Diener *Munach* accentuirt sind.²

11 עֲבְדֵי אֲתֵרֵי בִּירְאָה וְגִילֵי בְּרַעְדָּה :

Bei בִּירְאָה ist der Vers mittelst des *Athnach* gespalten. Vor dem *Silluk* steht der Untertrenner *Rebia mugrasch* auf וְגִילֵי. Die unter עֲבְדֵי אֲתֵרֵי stehenden Diener *Munach* folgen nach eben derselben Regel wie jene von מְלָכִים im vorigen Verse.

1) Dafür ließe sich auf den folgenden Vers verweisen, wo das תִּרְעָם sich auf גִּזְרִים bezieht, also 8^b als untergeordnet betrachtet ist.

2) So richtig in Heidenheim's Ausgabe nach correctem Codex. Die gewöhnlichen Ausgaben haben וַעֲתָה מְלָכִים wonach also מְלָכִים getrennt von וַעֲתָה sich zu הַשְׁכִּיחוּ neigt. Solche Accentuation ist aber insofern falsch, als überall wo das erste Wort *Dechi*, das zweite einen Diener und das dritte *Athnach* hat, das erste Wort den Hauptsinn der Rede ausdrückt, zu dem dann die zwei folgenden Wörter in Relation stehen; z. B. Ps. 18, 30. 34, 13. 41, 2. 139, 13. Spr. 1, 1. 31, 1. Iob 36, 25. Hier aber liegt der Rede Nachdruck auf מְלָכִים, dem zweiten Worte, wie z. B. in 6, 10. 30, 5. 89, 4. Spr. 5, 7.

12 נִשְׁקוּ-בָר פֶּן-יֵאָנֶק | וְתֹאבְדוּ דָרָךְ | כִּי-יִבְעַר כִּמְעַט אֲפֹ אֲשֶׁרִי
בְּכָל-חֹסֵי בֹ:

Das Ende der ersten Vershälfte wird bei אֲפֹ durch *Athnach* angezeigt. Diese erste Vershälfte zerfällt dann wiederum in drei Glieder; das erste endet bei בָּר mit *Paser*, das zweite bei דָּרָךְ mit *Groß-Rebia* und das dritte mit *Athnach* bei אֲפֹ. Kleinere Ruhepunkte sind noch vor dem *Silluk* bei אֲשֶׁרִי durch *Rebia mugrasch* und vor dem *Groß-Rebia* bei פֶּן-יֵאָנֶק durch *Asla legarmeh* markirt. Auch dem כִּמְעַט vor dem *Athnach* kam eine kleine Sonderung zu, es hat aber keinen trennenden Accent erhalten, weil dem ihm folgenden *Athnach*-Worte die vor dem Tone gehörige Sylbenzahl fehlt (Cap. 18, 4). Die Diener im Verse sind nun vor dem *Silluk* bei כָּל-חֹסֵי *Mercha*, welches, um das Zusammentreffen zweier Tonsylben zu verhüten, von *ultima* zur *penultima* zurückgesetzt ist (נסוג אחור), vor dem *Athnach* bei כִּמְעַט zwei *Munach* und vor dem *Asla Legarmeh* dessen Diener *Mehuppach* und zwar (nach Cap. 13, 9) beim eigenen Worte des Trenners (פֶּן-יֵאָנֶק).

Vor dem *Groß-Rebia* steht über וְתֹאבְדוּ der Diener *Illui* (Cap. 11, 1 d); der Tonrückgang folgt dem zu כָּל-חֹסֵי angedeuteten Gesetze. Dem kleinen *Paser*-Wörtchen בָּר ist das vorstehende vocalisch auslautende נִשְׁקוּ mittelst *Makkef* angeschlossen. Theilen wir den Vers nach dem gegenseitigen Werthe seiner Trenner ein, so erscheint er in folgender Gestalt:

3 2 1
 ————— ————— —————
 נִשְׁקוּ בָּר || פֶּן יֵאָנֶק | וְתֹאבְדוּ דָרָךְ || כִּי יִבְעַר כִּמְעַט | אֲפֹ || אֲשֶׁרִי | כָּל חֹסֵי בֹ:
 2 1 2 1 2 1
 ————— ————— —————
 II. I.

Die Trennung der 3 Glieder der ersten Vershälfte nimmt in aufsteigender Linie zu, so daß immer das folgende Glied in Beziehung zu dem vorhergegangenen tritt und hienach כִּי eher 'wenn' als 'denn' zu bedeuten scheint.

Psalm III.

1 מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבִרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבֻשָׁלוֹם בְּנֵי:

Bei לְיָ ist der Vers durch *Athnach* in 2 Hälften getheilt: *Olevjored* war hier nach der Regel Cap. 19, 4, c unzulässig. In der zweiten Hälfte finden sich vor *Silluk* zwei Sonderungen, eine minder trennende bei מִפְּנֵי mit *Mehuppach legarmeh* und vor diesem eine mehr trennende bei בְּבִרְחוֹ mit *Rebia mugrasch*. Diener sind vor *Athnach* das *Mercha* bei מִזְמוֹר und vor *Silluk* das *Illui* bei אֲבֻשָׁלוֹם (nach Cap. 4, 3).

2 וְיִהְיֶה מִדֶּרֶבֶב צָרִי רָבִים קָמִים עָלָי :

Bei וְיִהְיֶה ist der Vers durch *Athnach* halbt. Vor diesem bewerkstelligt sich eine kleinere Wortabtheilung bei דֶּרֶבֶב durch den Untertrenner *Dechì* und in der 2. Vershälfte eine gleiche bei רָבִים durch den Untertrenner *Rebia mugrasch*. Vor dem *Athnach* steht bei מִדֶּרֶבֶב der Diener *Munach* und vor dem *Silluk* bei קָמִים der Diener *Mercha* nebst *Zinnorith* (Cap. 4, 2).

3 רָבִים אָמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לֹא בְּאַלְהִים סָלָה :

Das *Olevejored* zeigt bei לְנַפְשִׁי das Ende des ersten Halbverses an. Ein kleineres Satztheilzeichen ist bei רָבִים das *Zinnor*, der Untertrenner des *Olevejored*. Die übrigen Accente des Verses sind sämtlich Diener. Vor dem *Olevejored* steht nämlich bei אָמְרִים das *Galgal* und vor dem *Silluk* haben die 4 vorstehenden Wörter die Diener *Me-huppach*, *Klein-Schalscheleth*, *Tarcha* und *Munach* (Cap. 4, 6). Eigentlich käme dem Worte בְּאַלְהִים der Untertrenner *Rebia mugrasch* zu und erhielten darnach die vorausgehenden 3 Wörter die Diener *Me-huppach*, *Tarcha* und *Mercha* (לֹא בְּאַלְהִים) wie 66, 20. 73, 1. 4). Da aber das *Silluk*-Wort den Ton vorn auf erster Sylbe hat, so mußte statt des *Rebia mugrasch* ein Diener gesetzt werden und zwar hier, zum *Silluk* passend, ein *Munach* (Cap. 4, 4 a). Die Accentfolge wäre sonach: אֵין יְשׁוּעָתָה לֹא בְּאַלְהִים; zwei *Tarcha* nacheinander können aber nicht eintreten, deshalb mußte auch bei יְשׁוּעָתָה das *Tarcha* mit *Schalscheleth* vertauscht werden. Eine weitere hiedurch herbeigeführte Ausnahme bildet das *Olevejored* der ersten Vershälfte. Denn nach der allgemeinen Regel sollte, wegen des aus lauter Dienern bestehenden Nachsatzes, der einführende Satz רָבִים אָמְרִים לְנַפְשִׁי mit *Dechì* und *Athnach* accentuirt sein (Cap. 19 § 4 a).

Die Accentuation will hervorheben, daß was 3^b folgt als Aeußerung der Gegner aufzufassen ist; die Besetzung der ersten Vershälfte mit den höheren Accenten *Olevejored* und *Zinnor* gibt dieser die höchste Emphase¹, indem sie der Einführung der David alles Heil absprechenden Worte den Stempel tiefer Erregtheit aufdrückt. Ueber סָלָה s. zu v. 9.

1) So ist überall, wo statt der gewöhnlichen Trenner ausnahmsweise höhere gesetzt sind, ein besonderer Nachdruck beabsichtigt, z. B. אֱלֹהִים statt אֱלֹהִים (66, 2), יְיָ statt יְיָ (97, 9), בְּנֵי-אֱפֹרִים statt בְּנֵי-אֱפֹרִים (78, 9), מַלְכוּתָךְ statt מַלְכוּתְךָ (145, 13).

4 וְאַתָּה יְיָ מִנֵּנוּ בְּעֶדְרִי כְבוֹדִי וַיִּמְרִים רֹאשִׁי :

Als Vershalbirer steht bei בְּעֶדְרִי der Großtrenner *Athnach*. Vor diesem gibt der Untertrenner *Dechi* bei יְיָ und vor dem Silluk der Untertrenner *Rebia mugrasch* bei כְּבוֹדִי eine kleinere Redepause an. Die Diener sind vor dem *Dechi* das *Munach* bei וְאַתָּה, vor dem *Athnach* das *Munach* bei מִנֵּנוּ und vor dem Silluk bei וַיִּמְרִים das *Mercha* mit davor gezeichnetem *Zinnorith* (Cap. 4, 2).

5 קוֹלִי אֶל-יְיָ אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מִיָּהָר קוֹדֶשׁוֹ כִּלְהֵ :

Das Ende der ersten Vershälfte markirt bei אֶקְרָא das *Athnach*, nicht *Olevejored* aus dem in Cap. 19, 3e angegebenen Grunde. Bei קוֹלִי zeigt *Dechi*, der Untertrenner des *Athnach*, eine kleine Sonderung an. Auch bei קוֹדֶשׁוֹ findet eine solche statt, obgleich das Wort einen dienenden Accent hat, der ihm nur wegen des folgenden bei der ersten Sylbe stehenden Silluk-Tones gegeben werden mußte (Cap. 18, 2). Die Diener im Verse sind darum vor dem *Athnach* bei אֶל-יְיָ ein *Munach* und vor dem Silluk bei קוֹדֶשׁוֹ desgleichen *Munach*, bei מִיָּהָר *Tarcha* und bei וַיַּעֲנֵנִי *Mehuppach* mit voraufgehendem *Zinnorith* auf der offenen Sylbe (Cap. 4, 5c).¹ Das *Metheg* von קוֹלִי ist orthophonisch.

6 אֲנִי שֹׁכְבָתִי וְאִישָׁנָה הִקְיָצוּתִי כִי יְיָ יִסְמְכֵנִי :

Das *Olevejored* theilt bei וְאִישָׁנָה den Vers in zwei Hälften. Die zweite zerfällt wieder in zwei Glieder, deren erstes bei הִקְיָצוּתִי das *Athnach* anzeigt. Ein kleineres Satzglied ist bei שֹׁכְבָתִי angezeigt durch das Klein-*Rebia*, den Untertrenner des *Olevejored*. Ein gleicher Ruhepunkt ist bei יְיָ, welches aber wegen Mangels der gehörigen Sylbenzahl vor dem Silluk-Ton des folgenden Wortes keinen Trenner erhalten konnte. Die Diener des Verses sind darum vor dem Klein-*Rebia* bei אֲנִי das *Mercha* und vor dem Silluk bei den Wörtern יְיָ כִי *Tarcha* und *Munach* (transformirt aus יְיָ כִי). Die Eintheilung des Verses ist demzufolge:

אֲנִי שֹׁכְבָתִי | וְאִישָׁנָה ||| הִקְיָצוּתִי || כִי יְיָ | יִסְמְכֵנִי :

so daß das letzte Satzglied vorzugsweise mit dem vorletzten, dem *Athnach*-Worte, nicht mit der ersten Vershälfte in Verbindung steht. Der Dichter sagt nach vorliegender Interpunktion, daß er, wenn er sich zum Schlafen hinlegt, der Hoffnung gewiß ist, wieder zu erwachen, dieweil Gott ihm dazu verhelfen wird.

1) Athias und andere Ausg. haben daher falsch וַיַּעֲנֵנִי mit *Rebia mugrasch*, welche Accentuation sich auch schon dadurch als Irrtum erweist, daß nach *Rebia mugrasch* keine zwei Diener vor Silluk stehen können.

7 לֹא-אִירָא מִרְבָּבוֹת עִם אֲנֹכִי כְּבִיב שְׁתִּי עָלַי :

Bei *אֲנֹכִי* halbirdt sich der Vers durch *Athnach*. Vor diesem bezeichnet der Untertrenner *Dechi* bei *אִירָא* und vor dem Silluk der Untertrenner *Rebia mugrasch* bei *כְּבִיב* kleinere Satztheile. Die Diener sind vor dem Athnach bei *מִרְבָּבוֹת* das *Munach*, vor dem *Rebia mugrasch* bei *אֲנֹכִי* das *Mercha* und vor dem Silluk bei *שְׁתִּי*, weil dieses auf erster Sylbe betont, das *Munach* (Cap. 4, 1). *לֹא* vor dem *Dechî*-Worte erhielt *Makkef*, keinen Diener, weil das *Dechî*-Wort den Ton auf zweiter Sylbe hat (Cap. 20, 1).

8 קוֹמָה יְהוָה הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי כִי-הַכִּיתָ אֶת-כָּל-אֹיְבֵי לְחֵי נִשְׁנִי רְשָׁעִים שִׁבְרָתָ :

Hier hat *לְחֵי* halbirendes *Athnach*. In 8^a kommen zwei Glieder vor, von denen das erste bei *אֱלֹהֵי* mit Groß-*Rebia* endigt. Einen kleineren Ruhepunkt zeigt das *Asla legarmeh* bei *יְהוָה* an. Fernere kleinere Sonderungen wären bei *אֹיְבֵי* und bei *רְשָׁעִים* zu bezeichnen gewesen; diese Wörter konnten aber, weil nach ihnen das Athnach und das Silluk nicht bei der dritten Sylbe des Wortes stehen, keine Trenner erhalten. So sind denn die Diener im Verse: vor dem *Legarmeh* bei *קוֹמָה* *Mehuppach* unter der Tonsylbe und *Zinnorith* auf der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 13, 8 d)¹, vor dem Groß-*Rebia* bei *הוֹשִׁיעֵנִי* das *Mehuppach* unter der Tonsylbe nebst *Zinnorith* auf der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 11, 1 f), vor dem Athnach bei den 2 Wörtern *כִּי-הַכִּיתָ אֶת-כָּל-אֹיְבֵי* zwei *Munach* und vor dem Silluk bei den 2 Wörtern *נִשְׁנִי רְשָׁעִים* *Tarcha* und *Munach*. Der Vers gliedert sich wie folgt:

קוֹמָה יְהוָה | הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי || כִּי הַכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבֵי | לְחֵי || שְׁנֵי רְשָׁעִים | שִׁבְרָתָ :

9 לֵךְ הַיְשׁוּעָה עַל-עַמְּךָ בְּרִבְכָּה סִלָּה :

Das *Athnach* bei *הַיְשׁוּעָה* theilt den Vers. Bei *בְּרִבְכָּה* ist ein Ruhepunkt, der aber nicht mit einem Trenner bezeichnet werden konnte, weil bei dem folgenden Sillukworte der Ton auf die erste Sylbe fällt. So sind denn die Diener im Verse folgende: vor dem Athnach bei *לֵךְ*

1) Das Wort ist gegen die allgemeine Regel auf letzter Sylbe betont, um dieser dadurch mehr Ausdruck und Halt zu geben, weil sie auf einen Kehlhauch auslautet und die erste Sylbe des nachfolgenden Wortes (des statt *יְהוָה* zu lesenden *אֱלֹהֵי*) wiederum mit einem Kehllaut beginnt. Auslaut und Anlaut würden bei schnellem Sprechen sonst leicht zusammentönen (*קוֹמָה יְהוָה*).

Excuse von J. G. Wetzstein.

I. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhs.¹

Zu Ps. 60, 10 (S. 432).

Die Worte „Moab ist mein Waschbecken und auf Edom werfe ich meinen Schuh“ scheinen mir nach heutiger Anschauung in Syrien zu bedeuten: Moab ist das Gefäß, in welchem ich mir Gesicht und Hände weiß wasche d. h. das Land und Volk, in welchem ich mir (durch seine Besiegung) Glanz und Ruhm erwerbe, und Edom verurtheile ich zu einer schimpflichen Knechtschaft.

Der prägnanten Dichtersprache genügt die Erwähnung des Waschbeckens zur Vergegenwärtigung des dem Semiten so geläufigen Bildes „sich weiß waschen“ d. h. sich Ansehn verschaffen. Bei arabischen Dichtern ist die Metapher, sich im Blute der Feinde weiß waschen

(بَيَّضَ وَجْهَهُ بَدَمِ الْعَدَا), nicht selten, und die Redensart „die Schmach mit dem Schwerte von sich abwaschen“ (غَسَلَ عَنْهُ الْعَارَ)

(بِالسَّيْفِ) ist sprichwörtlich, s. Scaliger, *Prov. arab. cent.* II p. 38.

Ein Diener macht sein Gesicht weiß durch Pflichttreue, ein Krieger durch Heldenmut, ein König durch Siege. Wo wir Jemandem ein Lebehoch bringen, da bringt ihm der Araber das weiße Banner (*râja bêdâ*) d. h. er ruft: Gott mache sein Gesicht weiß! vgl. DMZ XXII S. 111. Daß auch den Hebräern die bildliche Redeweise des sich Weiß waschens eine geläufige war, sieht man aus Ps. 51, 9. Jes. 1, 16—18. Iob 9, 30. Spr. 30, 12, und eine Besiegung der Moabiter mußte wol einem israe-

litischen Könige vor seinem Volke den *candor faciei* (بَيَّاضُ الْوَجْهِ)

verleihen. Entgegengesetzt ist der *nigror faciei* (سَوَادُ الْوَجْهِ), welcher durch alles Böse und Häßliche, was man thut oder leidet, bemerkt wird. Von Muhammed hat man den Ausspruch, die Armut habe ein schwarzes Gesicht in dieser und jener Welt, und Burckhardt bemerkt

¹ Die folg. drei Excuse sind von dem Verf. derselben durchaus revidirt und um vieles erweitert. Del.

zu Nr. 127 seiner Sprichwörter, ein Vater scheide von seinem Sohne mit den Worten: Schwärze mein Gesicht nicht d. h. mache mir keine Schande! Da schon das Abschlagen einer Bitte, eine mislungene Vermittelung, die Nichtannahme eines Geschenks, ja die Nichterwiederung des Grußes das Gesicht des Bittenden, Vermittlers, Gebers und Grüßenden schwärzt, so kommt es, daß man dem Ausdruck, wie dem Geschwärtzen selber in einer syropaläst. Ortschaft unaufhörlich begegnet; vgl. auch Freytag, *Prov. arab.* Vol. III. p. 239 (Nr. 1435 u. 1436) u. p. 534¹; Rostgaard, *Philos. pop. arab. ed. Kallius* p. 48; Bastian's Zeitschr. f. Ethnologie 1873. S. 293.

Das zweite Hemistich anlangend, so mag der Dichter durch das Bild des Waschbeckens auf das des Schuhes geleitet worden sein, da in einem städtischen und bäuerlichen *menzûl* (Empfang-, Gast- und Speisezimmer) wie heutigentags so auch im Altertume der Standort beider derselbe sein mochte, nämlich die *'ataba*².

Der Schuh ist dort zu Lande das Symbol der Gemeinheit, Verächtlichkeit und des schimpflichen Unterworfenenseins und ebensowenig wie das obscöne *charâ* „Koth“ erwähnt man den Schuh, ohne sich durch Hinzufügung der Worte: *agellak Allâh* „verherrliche dich Gott!“ dem

1) In Nr. 1436 hat Freytag das Wort *sawâd* irrig durch *opes* übersetzt. Das Sprichwort heißt: Schwärze über Schwärze d. h. Unglück über Unglück macht das Herz blind d. h. bricht den Lebensmut und die Thatkraft. In Damask sagt man in diesem Sinne: *et-tasfar jô ammî el-kalb* „die Armut macht das Herz blind.“

2) Das *menzûl* ist, wie man aus der zu Nr. 764 der Burckhardt'schen Sprichwörter gegebenen Zeichnung sieht, zweitheilig; die ungleich größere Hälfte (bei Burckh. a) heißt der *diwân* und hier sitzen die Gäste auf Sophas oder Teppichen; die kleinere Hälfte (b) ist um eine bis drei Stufen niedriger und heißt die *'ataba*, in Aegypten *derkâh* „die Thürpartie“, weil man beim Eintritt ins *menzûl* zunächst in die *'ataba* kommt. Hier stehen die Sklaven, Diener und alle geringgeschätzten Leute, die sich nicht unterstehen zum Diwan selber hinaufzusteigen; hier stehen auch die Schuhe der Obensitzenden. Die *'ataba* hat in der der Thüre entgegengesetzten Wand eine mit zwei Fächern versehene Nische, welche *maşabb* „Gießort“ (*fusorium*) heißt; in seinem unteren Fache steht das vor und nach jeder Mahl-

zeit nöthige Waschbecken, *leken* (لكن), in Aegypten *tîst* (طشت) genannt. Es

besteht immer aus Messing oder verzinnem Kupfer und ist oft mit getriebener Arbeit geschmackvoll verziert. In den Städten hat es gewöhnlich einen doppelten Boden; der obere ist herausnehmbar, siebartig durchlöchert, um das gebrauchte Wasser verschwinden zu lassen und hat in der Mitte eine tassenförmige Erhöhung zum Einlegen der Seife. Im oberen Fache des *maşabb* stehen die Wasserkrüge und Trinkschalen, nach Form, Stoff und Benennung sehr verschieden. Auf dem Lande sieht man statt des *maşabb* häufig einen hölzernen vierbeinigen Ständer, *kursî* genannt, auf der *'ataba* stehen, welcher unten das Waschbecken und oben den großen ovalen Wasserkrug (*hokk* oder *gubb* oder, wenn kleiner, *garra*) trägt. Da das Waschbecken immer ein Luxusartikel ist, den sich Manche versagen müssen, so fehlt dasselbe in den kleineren ländlichen Haushaltungen. Diese haben in der dem *diwân* gegenüberstehenden Wand der *'ataba*, ca. 2 Fuß über dem Estrich, eine runde Nische, in welcher der *hokk* mit dem Trinkgefäße, der etwa 1 Liter fassenden *kêla*, steht. Wo das Waschbecken fehlt, wird den Gästen das Wasser entweder auf der *'ataba* oder vor der Thüre des *menzûl* mit der *kêla* unmittelbar auf die Hände (bei Wassermangel nur auf die rechte, mit welcher gegessen wird) gegossen.

Hörer gegenüber zu salviren.¹ Das Sprichwort *adall min en-na'al* „verächtlicher als der Schuh“ findet sich bei Freytag, *Prov.* I p. 514 und das gleichbedeutende *adall min el-hidâ* ebendas. p. 516. Zum ersten citirt Meidânî zwei Dichterverse; der eine heißt: „die Wange der Kuleibiten unterzieht sich leichter der beschimpfenden Berührung als der (niedergetretene) Schuh“, der andere ist: „Gewöhnt an langjährige Schmach fügen sie sich leichter den Fußtritten, als der Schuh“ Hierher gehört auch (Freyt. *Prov.* III p. 513): *jâ habbadâ el-muntâ ilûna kiâmâ* „o wie schön ist es, sich die Schuhe stehend anzuziehen!“ d. h. mit dem Pöbel zu verkehren, ohne sich selbst gemein zu machen. Ein damasc. Sprichwort heißt *el-gehennam bèn el-bawâbig* „die Hölle ist unter (inter) den Schuhen“, d. h. das Gefühl, ungeehrt und verurtheilt zu sein, an dem Orte stehen zu müssen (nämlich auf der *ataba*, s. S. 381 Anmerk. 2) wohin die Andern ihre ausgezogenen Schuhe werfen, kommt der Höllenpein gleich. Wenn es schon ein Schimpf ist, mit dem Schuhe zusammengestellt zu werden, so ist es ein noch größerer, mit ihm geschlagen zu werden. Vor einem Feinde gewarnt ruft der Araber, um die größtmögliche Geringschätzung dieses Feindes auszudrücken: *bâbûgî 'alâ râsuh*² „meinen Schuh auf seinen Kopf!“ Ein entlassener Diener läßt seinen Herrn um Wiederaufnahme bitten und dieser antwortet dem Vermittler: *jegî wa-ja'chođ surmeiati 'alâ kafâh* „er komme, wenn er meinen Schuh auf seinen Kopf haben will“ d. h. ich würde ihn auf die schimpflichste Weise wieder fortjagen. Von einem durchtriebenen Menschen sagt man in Damask sprichwörtlich: *darab es-'Sêtân elf bâbûga* „er schlug den Satan tausendmal mit dem Schuh“

1) Im Altarabischen ist *نَعْل* sowohl Singular als Collectiv; so wird es auch im Hebräischen sein und das Vorkommen des Duals spricht nicht dagegen. Die neuere Sprache hat noch das *nomen unitatis* *نَعْلَان*, aber die Beduinen vermeiden gerne beide Worte wegen des Anklanges an das ihnen schreckliche *لَعْنَان* „Fluch“, doch brauchen sie jenes, wo sie dieses meinen und sagen *'alêh en-nâ'âla* „über ihn der Schuh!“ (oder das Hufeisen, denn auch dieses bedeutet *na'âl*) im Sinne „über ihn der Fluch!“ Darauf basirt sich auch das Sprichwort: *el-weled el-charâ jegîb li-ah'sluh en-nâ'âla* „das schmutzige Kind bringt den Seinigen den Schuh“ d. h. das schlechte Kind bringt über die Seinigen den Fluch (vgl. Tantawi's *Traité* p. 119). Den *Nâ'âl* findet man fast nur noch bei den Nomaden und den *Karâwina* (Bewohnern der Wüstendörfer); er wird nebst den Riemen (*širâk*) aus der frischen Haut eines geschlachteten oder gefallenen Kameels geschnitten, und noch feucht an den Füßen befestigt, damit er im Trocknen die Form derselben annimmt. Die syrischen Bauern tragen jetzt die eine Spanne hohe rothe oder gelbe *gezma*, eine Art Stiefel, und die ärmeren Städter die bis zum Knöchel reichende rothe *surmeia*, einen wirklichen Schuh, während die wohlhabenderen den gelben Untersuh (*kašsin*) und den rothen Ueberschuh (*bâbûga* coll. *bâbûg* und *bawâbig*) tragen. Diese 4 Fremdworte lassen auf einen ausländischen Ursprung der Sache schließen; doch mag die einfache *Surmeia*, welche auch *merkûb* (מרכוב) heißt, in den syr. und paläst. Städten uralte sein. Daß man bei den Hebräern unter *נעל* auch den wirklichen Lederschuh begriff, ist nach Amos 2, 6. 8, 6 kaum zweifelhaft.

2) Statt *bâbûgî* sagt man auch *surmeiati* und auf dem Lande *gezmati*. Diese prahlerische Phrase ist dem gemeinen Volke sehr geläufig, doch habe ich sie Niemanden verwirklichen sehen.

d. h. der Satan war sein Schüler, blieb aber seinem Meister gegenüber ein solcher Stümper, daß ihn dieser auf die verächtlichste Weise behandelte, durch die gemeinste Strafe heranzubilden suchte. Nach *Baganî's* Commentar zur Koranstelle Sur. 4, 20 besteht die traditionelle Strafe des Ehebruchs für den ersten Fall in Scheltworten und Schlägen mit dem Schuh (بالتعشير والضرب بنعال).

Hieße es nun in der Psalmstelle „Edom ist mein Schuh“, so würde dies nach dem Gesagten bedeuten „ich trete es nieder“, und dasselbe scheint mir das dramatische Schuhwerfen, nur ungleich effectvoller und stärker, auszudrücken. Im Schuh wirft der Dichter dem Todfeinde das ihm decretirte Loos, die staatliche und nationale Vernichtung, das Heilantum zu. Die Erfüllung dieser Androhung lesen wir 1 Kön. 11, 15 u. 16; denn daß der Psalm von David sein will, ist nicht zweifelhaft. Man würde sich irren, wollte man der gewählten Formel einen schwächeren Sinn unterstellen. Zur Bezeichnung der bloßen Unterwerfung würde ein Ausdruck wie „auf Edom setze ich meinen Fuß“ oder „über E. werfe ich das Joch“ gebraucht worden sein. Die neuere Exegese nimmt an, das Schuhwerfen symbolisire die einfache Besitzergreifung. Von gewissen in Abessinien und Indien geltenden Gebräuchen, auf welche man sich bei dieser Annahme beruft (s. oben I, 432. Anmerk. 2), wird man füglicher absehen, da sich die Anschauungen der alten Hebräer schwerlich durch die der Schwarzen und der Hindu's illustriren lassen; wichtig nur erscheint, was Hitzig (Psalmen II, S. 33) in folgender Bemerkung zusammenfaßt: der Schuh gelte als Symbol der Sache, die einen Herrn hat, denn man sage von einer Geschiedenen: sie war mein Schuh und ich zog ihn aus“ (Burekhardt, Beduin. p. 91), ihn ausziehen bedeute also sich eines Eigentums begeben, laut Dt. 25, 9. Ruth 4, 7 f., und ihn auf Etwas werfen besage: davon Besitz ergreifen. Indessen muß zu dem Citate aus Burekhardt constatirt werden, daß es eine Redensart ist, von welcher Variationen vorkommen. Das wegwerfende Bild des Schuhs braucht nur der Pöbel, und auch der nur dann, wenn er durch beleidigende Vorwürfe gereizt, oder von Haß gegen die Geschiedene oder deren Familie erfüllt ist. Der Hauranier sagt in diesem Falle Vorwürfen gegenüber: *rôbî wa-salahtuh* „mein Hemde wars, und dieses habe ich ausgezogen.“ Ein Vater oder Bruder, der seine als Jungfrau verführte Tochter oder Schwester getödtet hat (was Landessitte ist), weist fremde Vorwürfe mit der stehenden Phrase zurück: *isbâî wa-katâ tuh* „mein Finger wars, und den habe ich abgeschnitten“, oder: *isbâî wa-âb, katâ tuh* „mein Finger wars, und dieser wurde schadhaf; ich schnitt ihn ab“, d. h. es war mein Fleisch und Blut, kein fremdes, wozu also mich zur Rede setzen? Aber auch die beiden Bibelstellen scheinen jener Erklärung wenig günstig zu sein. In Dt. 25, 9., wo die verschmähte Wittwe ihrem Schwager den Schuh auszieht und ihm ins Gesicht speit, will sie ihn einfach beschimpfen. Ginge mit dem Schuh das Selbstbestimmungsrecht auf sie über, so mußte, da sie sich dasselbe nicht selber nehmen kann, der Akt des Schuhausziehens nicht von ihr, sondern von ihm geübt werden, und wenn der

Mann von da ab der Barfüßler hieß, so würde dieser Beiname keine Brandmarkung mehr sein, was er doch augenscheinlich sein soll, sondern bedeutete weiter nichts als den Besitzlosen, was keinen Sinn hätte. Das Schuhausziehen will hier also gewiß sagen: Wie du den verstorbenen Bruder und seine Wittve verachtest, so müssest du jenen Verachteten und Elenden gleichen, denen das schlechteste Kleidungsstück, der Schuh, fehlt und die auf dem scharfen und erhitzten Gestein, in Schnee, Regen und Koth barfuß gehen müssen. Sehr verschieden von dieser Stelle ist Ruth 4, 7. 8. Hier überreicht ein Mann seinen Schuh einem andern Manne allerdings zum Zeichen der Uebertragung einer Berechtigung, ohne daß jedoch der Schuh als solcher das Symbol des Eigentums überhaupt wäre. Das Eigentum (ar. *el-ḥalāl*) ist dem Semiten etwas Heiliges, mit dem der wie heute so im Altertum unreine Schuh (Moses mußte ihn auf Hōreb ausziehen) nichts gemein hat.¹ Vielmehr ist seine Ueberreichung nur das sichtbare Zeichen des Aktes der Uebergabe und Uebernahme (des *teslīm* und *tesēlum*), durch welche Verkauf, Verzicht oder Schenkung eine zu Recht bestehende Thatsache wird. Wählte man dazu ein Kleidungsstück, weil man sich damit eines wirklichen Besitzes scheinbar entäußerte, so konnte dies auch ein anderes Stück sein; darf man aber von dem einfachen Anzuge der heutigen Bewohner Palästina's und Syriens auf den des bibl. Altertums schließen, so würde häufig, besonders auf dem Lande, außer dem Schuh nur noch die Kopfbinde und der Mantel disponibel geblieben sein, aber die erstere (ar. *'amāma*) ist das Symbol der persönlichen Ehre, die sich nicht veräußern läßt, und den Mantel (ar. *maṣlah* v. שֵׁלַח ausziehen) wird man in der heißen Jahreszeit nicht immer bei sich gehabt haben, abgesehen davon, daß für die Wahl des Schuhes noch seine Verächtlichkeit sprach, welche besagte, daß man sich von dem entäußerten Objekte leicht trenne und es dem Andern von Herzen gönne.²

1) Will sich der Nomade ein „Haus“ بیت kaufen, so läßt er das Zelttuch nicht mit der Elle messen, sondern er legt es sich um den Oberkopf und zählt nach Kopfperipherien, womit er sagen will, daß ihn sein Eigentum über Kopf und Auge gehe (*'al-er-rās wal-'ain*). Wird bei einem größeren Feste der Schwerttanz aufgeführt, so haben die einzelnen Verse der dabei gesungenen Kaṣīde nur den einen unveränderlichen Refrain *jā ḥalālī jā māli* „o mein Eigentum, o mein Besitz!“ Der arab. Stadt- und Dorfbewohner schwört bei seinem Eigentum, wie er bei seinem und seiner Kinder Leben schwört.

2) Bei den Nomaden wird zum Zeichen, daß der Handel um eine zu verkaufende Herde abgeschlossen ist, von dem Verkäufer in Gegenwart von Zeugen dem Käufer ein Stab (*'aṣāh*) überreicht, welcher das Symbol nicht des Besitzes, sondern der Herde ist. Bei allen Stämmen des Ostjordanlandes und der Trachonitis heißt eine Abtheilung von 200—500 Schafen oder Ziegen, wenn sie ihren besonderen Hirten hat, ein Stab (عصاة); der und der besitzt vier, sechs, acht

Stäbe (عصى).

II. Ueber den Vogelnamen דָּרוֹר.

Zu Ps. 84, 4 (II S. 75).

Saadia erklärt דָּרוֹר durch das arabische دُرِّيَّة, ein Wort, an dessen Richtigkeit man gezweifelt hat. Es ist jedoch vollkommen richtig, denn in Syrien und Palästina heißt der gemeine Sperling دُرِّي dūrī, wovon das *N. unit.* دُرِّيَّة. Das Wort ist ein *Nom. relat.* von دُور, dem Plural von دَار „das Gehöfte“ und bedeutet eigentlich „in Gehöften wohnhaft“; so bringt der *Kāmūs* (unter دَار) die Redensart مَا يَه دُرِّي (von einer verödeten Ortschaft gebraucht) „es ist kein Gehöfte bewohnendes Wesen drin“, wo wir sagen würden „keine lebende Seele“. In dieser Redensart wechselt es beliebig mit دَيَّور und دَيَّار دَارِي, die gleichfalls Denominativa von دَار und Synonyma von dūrī sind. In der Sure *Nūḥ* erklären die Korancommentare übereinstimmend das W. دَيَّار mit نَازِل دَار „Gehöftbewohner.“ Als *nomen relationis* ist dūrī eigentlich Adjectiv, welches erst in Verbindung mit dem W. ‘asfūr (syr. Ausspr. v. عصفور), dem Collectivnamen für die ganze Masse der kleinen zwitschernden und singenden Vögel, zur speciellen Bezeichnung der *avicula domestica* d. h. des Haussperlings wird. Doch läßt man das W. ‘asfūr weg, so daß dūrī zum Substantiv wird; ebenso sagt man šifri der Emmerling, ḥimri der Rothschwanz, siagi der Heckensperling, zurāi (eig. *arvensis*) die Feldlerche, anstatt ‘asfūr šifri „der gelbe Vogel“ u. s. w.

Das Wort *Dūrī* ist eine recht charakteristische Benennung des Sperlings, welcher in großen Völkern die Dörfer bewohnt, wo ihn das anstehende und auf den Tennen im Freien liegende Getreide die eine Hälfte des Jahres mästet, während er in der andern in den Höfen der Häuser Nahrung findet. Er nistet in den Wänden, indem er zwischen den Luftziegeln den Lehm herausgräbt. Weil diese Löcher den Mauern schaden, so werden sie alljährlich einmal verstopft, wobei die ausgekommenen Vögel immer eine reiche Mahlzeit geben, die einzige übrigens im Jahre, denn mit dem Sperlingsfange gibt sich auf dem Lande nicht leicht Jemand ab. Nur in den Hafenstädten ermöglichen die vielen Getreideböden der Kaufleute eine eben so leichte wie ergiebige Sperlingsjagd. Sie werden auf eine sehr geschickte Weise in Bindfadennetzen gefangen und lebendig zu Markt gebracht; wie ehemals (vgl. Matth. 10, 29. Luc. 12, 6) sind sie noch heute billig, mit Ausnahme einiger Monate, in denen sie fett und als Leckerbissen gesucht sind.

Eine andere Frage ist, ob der *Derôr* auch wirklich dem *Dūrī* entspricht? Unmöglich wäre dies, wenn das in Ps. 84, 4 u. Spr. 26, 2 mit

Derôr verbundene *Sippôr*, wie man annimmt, den Sperling bedeutet. Aber ist denn צפיר der Sperling? Kann ein Wort, womit die Bibel so verschiedene Arten von Vögeln bezeichnet, der Name einer besondern Species sein? Gewiß nicht! Aber es verhält sich mit ihm, wie mit dem arab. 'asfûr, welches auch, wie erwähnt, der kleine Vogel überhaupt, in der Umgangssprache aber der Sperling ist, weil dieser in dem baumarmen und mit Raubvögeln angefüllten, folglich an Singvögeln Mangel leidenden Lande der gewöhnliche, überall sicht- und hörbare und an vielen Orten (besonders in den Gebirgsdörfern) neben der Schwalbe ausschließliche Repräsentant der kleinen Vögel, also der 'asfûr κατ' ἐξοχήν ist. Man sagt nicht: *ki'ss ed-dûri* (كش الدورى) „jage die Sperlinge weg“, sondern *ki'ss el-'asafîr*; doch — und das ist wohl zu beachten — drückt man sich auch nicht anders aus, wenn die zu verjagenden Vögel etwa Schwalben, Staare, Lerchen und keine Sperlinge sind. Nur da, wo man den Sperling von andern kleinen Vögeln unterscheiden will, kann man ihn nicht 'asfûr sondern nur *dûri* nennen; ja man würde ihn in diesem Falle sogar dem 'asfûr gegenüberstellen, z. B. in der Redensart *mâ nistâd el-'asfûr sinâ ed-dûri* „wir fangen mit Ausnahme des Sperlings keinen 'asfûr (keine kleinen Vögel).“ So wird man auch *sippôr*, wo eine Unterscheidung der Species unnöthig war, immer vom Sperlinge gebraucht haben. Wenn man nach Hiob 40, 29 den *Sippôr* zum Spiele der Kinder an einen Faden band, so konnte das nur der Spatz sein, gegen den man seiner Zudringlichkeit und seines zäheren Lebens wegen auch dort weniger zart ist; auf den Wochenmärkten in Beirût bieten die Gassenjungen Sperlinge feil, die 4 oder 6 zusammen mit den Beinen an einen Bindfaden gebunden über den Köpfen der Verkäufer flattern. Müßten wir aber mit Saadia *derôr* für den Specialnamen des Sperlings halten, so könnte *sippôr* in beiden Bibelstellen selbstverständlich nur die weitere Bedeutung haben. Der Sinn würde die Deutung Saadia's wohl zulassen; die Erwähnung des Sperlings hinter dem denkbar größeren *Sippôr* würde an beiden Stellen den Gedanken verstärken. Worauf stützt sich nun Saadia's Deutung? Gewiß ist sie nicht ein bloßer Einfall, veranlaßt durch die Aehnlichkeit von *derôr* und *dûri*; wahrscheinlich beruht sie auch nicht auf der Annahme, *derôr* sei eine defectiv (wie פֶּרִיר von פִּיר) geschriebene und darum falsch punktirte oder durch den Gebrauch abgegriffene פֶּצִיל-Form von הֵיר „wohnen“, obschon neben den oben erwähnten Intensivis הֵיר und הֵיר auch ein הֵירִיר als Denominativ v. הֵיר (= הֵיר Wohnhaus) „der immer an den Häusern haftende“ d. h. der Haussperling an sich wol möglich sein würde. So heißt im Arab. die Amsel *'aharûr* (= צפיר) „der ganz schwarze Vogel“, und in Damask sind die *bêtâtijâl* (בֵּיתֵיתִיּוֹת) diejenigen öffentlichen Buhldirnen, welche im Gegensatze zur Vulgivaga nur in ihren Häusern anzutreffen sind. Für diese Ableitung könnte man eine Talmudstelle (Trakt. *Bêza* III, 1) verwerthen; sie heißt: למה נקרא שמה צפיר דלור מפני שדרה בבית כבשרה „warum nennen wir den Vogel *Sippôr derôr*? Weil er im Hause wie auf dem Felde wohnt;“

denn das Part. דָּרָה (von דָּרַר) gibt sich ganz den Anschein, als beabsichtige es die Etymologie von *derôr* zu geben. Unzweifelhaft wäre dies, wenn כבשדה fehlte; man müßte dann wirklich übersetzen: „er heißt die *avicula domestica*, weil er im Hause wohnt“. Aber der Zusatz כבשדה entkleidet das W. דָּרָה jener Absichtlichkeit, so daß die Stelle gerade das Entgegengesetzte aussagt, nämlich: er heiße der Vogel der Freiheit (vgl. die Redensart לָ דָּרֹר לְ (קָרָא דָּרֹר לְ) d. h. der freie Vogel, weil er im Hause wie im Freien wohnt (nistet). Ungeachtet dieses Quidproquo werden wir uns nicht irren, wenn wir diese Talmudstelle und Saadia's Deutung in eine historische Beziehung zu einander setzen und annehmen, daß ihn die Worte שִׁדְרָה בְּבֵית כְּבִשְׁדָּה direkt auf den *dûri* geführt haben. Zwar gestattet die talmudische Definition, neben dem Sperling noch an die Taube und Schwalbe zu denken; die erstere (ar. *hamâm*) nistet ebensowohl in den Wohnungen, wie in Höhlen, Felsen- und Brunnenwänden, aber sie wird durch Spr. 26, 2, wo der *derôr* nur ein verächtliches, unbeachtetes Vögelchen sein kann, unmöglich gemacht. Die Schwalbe (ar. *senûnû*) baut ihre Nester mit Vorliebe weniger an die Außenseite der Häuser, wie bei uns, als vielmehr im Innern der Wohnzimmer an das Gebälk der Decke, durch die offenen Fenster oder Thüren aus- und einfliegend. Auf den Dörfern sieht man oft mehr als ein halbes Dutzend Nester in einer einzigen Stube. Bei der allgemeinen Pietät gegen diesen Vogel sieht man von seiner Verunreinigung der ohnehin nur dürtig (häufig nur mit einer Binsenmatte) möblirten Zimmer ab. Aber an die Schwalbe zu denken mochte Saadia durch Stellen wie *Nega'im* XIV, 1 verhindert werden, wo die bei der Reinigung des Aussätzigen verwendeten beiden reinen Vögel (Lev. 14, 4) שְׁתֵּי צְפִירִים genannt werden; die Schwalbe (סְנִינִיָּה) war nach Sifra zu Lev. 14 ebenso wie der עֶרֶב und יָקָרִיר unrein. So blieb nur der Sperling übrig, welcher nach Luc. 12, 6 rein war. Auch heißt es vom *derôr* (Jalkût zu Lev. 14), daß er vom Brode des Menschen esse, was keineswegs auf die Schwalbe, welche sich nur von Insekten nährt, wohl aber sehr gut auf den der Erndte so schädlichen Sperling paßt. So wenig es nun auch zweifelhaft sein kann, daß sich Saadia's *dûri* auf die ältere Auctorität der Mischna stützt, so wenig läßt sich doch behaupten, daß diese Deutung im Talmud die gewöhnliche ist. Nach einigen Stellen, die mir vorliegen, dachte man sich unter dem *derôr* nicht eine bestimmte, sondern mehrere Gattungen kleiner und, wenn auch in den Häusern nistend, doch menschenscheuer Vögel; nach andern Stellen war er die Schwalbe und für Lev. 14, 4, wo man einen reinen Vogel brauchte, statuirte man eine besondere, קִיפְלִי genannte Schwalbenart, welche essbar war, also wohl mit dem *κύπελος* einerlei sein wird; auch in Frankreich gilt die Höhlenschwalbe besondes im Herbste, wo sie sehr fett ist, für einen Leckerbissen.

Aber auch abgesehen vom Talmud, dessen naturhistorische Bestimmungen dem Nichteingeweihten oft wunderlich vorkommen, ist man sehr geneigt, der Ansicht von Gesenius (Thes. p. 355) beizupflichten, welcher den *derôr* in beiden Bibelstellen für die Schwalbe nimmt. Beidemale

paßt die Verbindung der Schwalbe mit dem Sperling — was in diesem Falle *sippôr* sein würde — vorzüglich: Spr. 26, 2 sind beide die sprichwörtlich kleinen und, weil überall gegenwärtig, die gleichgiltigsten Vögel; für Ps. 84, 4 sind sie die eigens in Häusern und Tempeln nistenden; so sagt ein Damascener Sprichwort vom Heuchler, er gleiche der Schwalbe, welche Gott preist und die Moscheen beschmutzt

(مثل السنونو يسبح الله وينجس الجوامع). Der Name *derôr* —

von der Wurzel *דרר*, welche im Arabischen frei, leicht und schnell fließen, laufen, fliegen bedeutet — würde, wenn auch für den Sperling nicht unpassend, doch für die pfeilschnell hinschießende Schwalbe besonders bezeichnend sein. Und hätte auch die Schwalbe in dem zweimal vorkommenden, aber beidemal nach Form und Bedeutung unsichern *סוס* oder *סירס* schon ihren Namen, so konnten die beiden Wörter ursprünglich zwei verschiedenen palästin. Völkerschichten angehören, wie man ja auch heutigentags das arabische *chattâf* (beduin. *ch"vêtif*) und syrische *senînû* (bed. *snênû* und *snênûwa* st. *s"nêjinûwa*) gleichberechtigt und häufig nebeneinander gebraucht. Und sollte der *sippôr derôr* wirklich, wie es der Talmud thut, mit *דרר* *manumissio* in Verbindung gebracht werden müssen, was weder unmöglich sein, noch der Analogie entbehren würde¹, so kann er recht gut die Schwalbe sein, welche von den Menschen keine, von den Thieren wenig Nachstellungen zu fürchten

hat. Selbst der Raubvogel *naşas* (نَصَّاص), der unermüdlichste Sperlingsjäger, greift, wie man mir in dem 5 Stunden OSO von Damask gelegenen Städtchen *Guzlânija* (wo dieser kleine Räuber seiner prächtigen Farben und seiner Munterkeit wegen gehegt wird, so daß er die ganze Ortschaft anfüllt) versichert hat, niemals eine Schwalbe an.

Die Turtel (ar. *turğul* = τρυγών), welche man auch in *derôr* vermutet hat, ist bekanntlich im Syr. und Pal. heimisch und in größeren wasserreichen Laubholzgärten (z. B. in der *Gûta* von Damask) nicht selten, wo sie in den Gipfeln hoher Bäume nistet und ihr melancholisches Gurren hören läßt. Sie ist sehr scheu und schwer zu schießen. Sprichwörtlich würde sie das Symbol der einsamen Klage sein, aber nimmermehr paßt sie zu Spr. 26, 2. Da sie beim hebräischen Opferdienst starke Verwendung fand, so werden die Leviten, um dem Bedarfe zu genügen, viel Turtelzucht getrieben, auch wol ganze Häuser voll künstlicher Hecken in der Nähe des Tempels gehabt haben; daß aber die Turteln im Tempel selbst genistet haben sollten, so daß sie gleich den in den heutigen Moscheen hin und wieder gehegten Haustauben frei aus- und eingeflogen wären, eine solche Vermutung kann nur Jemand haben, der die Naturgeschichte dieses Vogels nicht kennt. Der *derôr* in Ps. 84, 4 kann nicht die Turtel sein.

1) Die Araber lassen dann vor dem Namen ein *abû*, *dû*, *dî* (أبي, دى, دى) „Besitzer“ weggefallen sein. Die Haubenlerche heißt *ʿaṣfûr abû kumbara* „der mit der *kumbara* d. h. *crista* versehene *ʿaṣfûr*“, aber gewöhnlich nennt man sie nur *kumbara*, collect. *kumbar* (beduin. *kunêbir*); vgl. Burekh. Sprichw. Nr. 662 u. 767.

III. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מענה.

Zu Ps. 129, 3 (II, S. 279) vgl. zu Ps. 65, 11 (I, 453 f.).

Das Wort מענה, arabisch مَعْنَاة, bedeutet einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche beginnt. Die Länge der *mānāh* ist mithin gleich der Länge der Furchen. Da der gewöhnliche palästinische Stier kleiner und schwächer als der unsrige ist, und unter dem Joche, das seinen Nacken beschwert und seinen Hals beengt, leicht ermüdet, so muß man ihn durch häufiges Ruhen wieder zu Kräften kommen lassen. Dies geschieht immer bei Beendigung einer Furche, wo der Bauer den ungefügten Pflug aus der Erde heben und umwenden, wo er mit dem *jābūt* (يَابُوت, einem eisernen Schäufelchen am untern Ende des Ochsensteckens) die feuchte Erde abstreifen und die gelockerten Keile und Ringe wieder festklopfen muß, während dessen das Gespann ausruhen kann. Daher macht man auch die Furchen nicht lang. Ist der Acker unter 200 Schritte lang, so bildet er gewöhnlich nur Eine *mānāh*; wenn sich aber in ebenen Gegenden die langen Parzellen (*sihām* vom Sing. שִׁהָם) der einzelnen Ackerbauern eines Dorfs oft überaus weit hinziehen, so ist der Pflüger genöthigt, seine Parzelle in mehrere

מענות (מענות) abzutheilen, deren jede für sich gepflügt wird. In die Breite lassen sich nämlich die Furchen nicht ziehen; weil die Parzellen meist zu schmal sind und weil die schon bestellten Aecker der beiden Feldnachbarn dadurch geschädigt würden, denn die Feldgrenzen (*hudūd* vom Sing. הֻדַּד) werden nicht, wie bei uns, durch Ränge, d. h. durch breite Rasenstreifen gebildet, sondern nur durch vereinzelte Steinhäufen, von denen zwischen je 2 Feldern 2 größere liegen, welche *amāmī* (vom Sing. אֲמָמִי „Mutter- d. h. Hauptrain“) heißen, und eine Anzahl kleinere, *kā'ākīr* (vom Sing. קֵאֲקִיר) genannt; sie entsprechen wahrscheinlich den גְּזִיזִים in Hos. 12, 12. Auch würde durch diese Rainsteine eine Querpflügung erschwert und der Pflug häufig beschädigt werden. In meiner Sammlung hauranischer Bauernregeln findet sich folgende: „Ein Stier nützt dir so viel wie zweie und die

كُورِيكَ عَنْ ثَوْرَيْنِ ثَوْر“ Kürze der *mānāh* so viel wie ihre Länge“ (ويغنيك عن طول البعاني قصرها), wozu ich folgende Originalerklärung eingetragen habe: Wenn die größere oder geringere Länge der *mānāh* am Ertrage des Feldes nichts ändert, bei der erstern aber die Pflugstiere schon nach halbem Tagewerke erschöpft sind, während sie bei der letztern den ganzen Tag arbeitsfähig bleiben, so ist es für den Bauer vortheilhafter, die *mānāh* recht kurz zu machen.

Das Wort *מענה* kommt nur noch 1 S. 14, 14 vor, wo es heißt, Jonathan habe mit seinem Waffenträger bei einem Angriff auf einen feindlichen Posten an 20 Mann getödtet und zwar auf der kurzen Strecke von etwa einer halben *מענה*, d. h. nicht auf einer längeren Verfolgung und allmählich, sondern in einem kurzen heißen Kampfe auf einem Walplatz von etwa 100 Schritten. In der Psalmstelle wird der Rücken als ein Acker gedacht, welcher in mehrere lange *מענות* getheilt ist. Für unsern Geschmack ist der Plural *מענות* unstreitig störend; der Vergleich des Rückens mit einer langgestreckten *מענה*, die ja eine Menge Furchen haben kann, ist einfacher und sein Eindruck mächtiger, und deßhalb wird auch das *Keri* den Sing. *מְעֵנָה* unterstellt haben; ja das *Kethib* selber ließe sich möglicherweise als Sing. *מְעֵנָה* (nach der Form *מְמַלְכָּהּ*) vocalisiren. Beides würden aramaisirende Nebenformen von *מענה* sein. Die Annahme einer Contraction aus *mānāwāt* würde selbst einen Sing. *מְעֵנָה* geben.

Seiner Ableitung nach ist *מענה* (mit *מ* locale) entweder die vom Pflüger in Arbeit genommene Feldabtheilung v. *עֲנֵה* arbeiten, oder die Zugstrecke v. *ענה* anstreben, zu erreichen suchen, wovon das arab. Masc.

مَعْنَى (= *מְעֵנָה* Spr. 16, 4) Synonym mit *مَقْصَد* das Angestrebte, gewollte Objekt, dann speciell das durch die Rede Erzielte, die Tendenz, der Sinn. Auch das Fem. *معنَا* selber kommt als mit *مَعْنَى* gleichbedeutend vor. Eine zweite im Freytag'schen Lexicon aufgeführte Femininalform *مَعْنِيَّة* (= *מְעֵנִיָּה*) beruht wahrscheinlich auf einem Irrthume.

Das Wort ist nach dem *Kitāb el-ʿAin*, einer größeren Auctorität als der *Kāmūs*, *مَعْنِيَّة* zu schreiben, was nicht auf *مَعْنَى*, sondern auf das part. pass. *مَعْنَى* „das Intendirte“ zurückzuführen ist.

Das Wort *معنَا* gehört der agrarischen Terminologie von *Haurān* noch heutigentags an, während es mit der ganzen Masse von Wörtern, welche sich auf das Leben und die Beschäftigungen des Festgesessenen (*ḥadārī*) beziehen, in den arabischen Originalwörterbüchern fehlt. Arabisch ist den alten Philologen nur die Sprache des *ʿarabī* d. h. des Wüstenbewohners, wogegen sie ein nur dem Städter (*sūḳī*) oder dem Landbauer (*nabātī*) eigenes Wort beinahe auf gleiche Stufe mit einem ausländischen (*aʿgemi*) stellen. Man darf daher wol annehmen, daß in den arabischen Wörterbüchern zwei Drittheile des nationalen Wortschatzes fehlen. Ein ziemliche Anzahl anderer in die Kategorie von *mānāh* fallender Bezeichnungen findet sich in meiner Abhandlung über die syrische Dreschtafel in Bastian's Zeitschr. für Ethnologie, Jahrgang 1873 S. 270—302; vgl. auch F. Delitzsch' Commentar zu Jesaja, II. Aufl. 1869. S. 705—711.

IV. Ueber אנושה Ps. 69, 21.¹

Die Formen אנוש und אנושה haben die ihnen thatsächlich zukommende Bedeutung nur *per antiphrasin*; eine rationelle Lexikographie hat also für sie nicht einen oder zwei besondere Verbalstämme (אנש und נוש), und für eine ihnen verwandte Wortgruppe (אש Feuer, איש Mann und Frau, אנוש Mensch und אנושה Opfer) wiederum einen oder mehrere andere, sondern sie hat für beide Gruppen zusammen einen einzigen Verbalstamm mit einheitlicher Grundbedeutung zu statuiren. Zwar bricht Prof. A. Merx in der geistreichen Einleitung zu seinem „Gedichte von Hiob“ S. XLVIII ff. bezüglich des vielbesprochenen ברה (Hi. 1, 5. 2, 9) den Stab über den antiphrastischen Euphemismus, indem er annimmt, es habe in jenen Stellen ursprünglich ein Wort wie בל gestanden, dasselbe sei aber später von vorsichtigen Textredactoren als anstößig in ברה corrigirt worden; „es ist eine innere Unmöglichkeit — sagt er — daß ein Dichter, der Probleme von der Tiefe des Hiobproblems zu behandeln versucht, an einem Worte so läppischen Anstoß sollte genommen haben, daß er das Gegentheil von dem schrieb, was er meinte.“ Aber diese Voraussetzung hält nicht Stich. Sie erweist sich als falsch dem Semiten gegenüber, dessen Denk- und Ausdrucksweise, auf welcher Bildungsstufe er auch stehen mag, durch Zweierlei mächtig beeinflußt wird: 1) durch die Formen der guten Sitte (*el-edeb*), und 2) ganz besonders durch den Glauben, daß die Nennung des Bösen für den Sprecher, Hörer oder Leser das Anzeichen (*fa'l*) eines ihm nahe bevorstehenden Unheils sei.

1) Ich setze diesen Excurs an die Stelle des Excurses über die *vioi Baïar* (zu Ps. 83 vgl. II S. 70) in der vorigen Auflage dieses Commentars, in welchem die Annahme ausgeführt war, daß die *vioi Baïar* 1 Macc. 5, 4 auf dem *Bêjân*-Gebirge an der Westseite des *Araba*-Thales heimisch gewesen sein mochten. Diesen Excurs habe ich zurückgezogen, nachdem ich die von Luther mit *Arabath* wiedergegebene Lesart *Arabathine* als eine irrige, und das *Ἀραβαττινὴ* des griechischen Makkabäertextes für das allein Richtige erkannt habe. Dadurch wird der Schauplatz aus dem SO. in den NO. des jüdischen Gebirgs verlegt, so daß jenes *Bêjân*-Gebirg nicht mehr in Betracht kommen konnte. Zwar stellt Reland (*Pal.* p. 192) die Vermuthung auf, daß es neben der bekannten *Toparchia Acrabattine* (zwischen dem heutigen *Nâbulus* und dem todten Meere) noch eine südlichere von der *מעלה עקרבים* (Jos. 15, 3) benannte Landschaft *Akrabattine* gegeben habe, auch bringt er aus Josephus eine diese Vermuthung scheinbar begünstigende Stelle bei; indessen legt er selber seiner Entdeckung keinen Werth bei, denn er fügt hinzu: *sed quis hoc pro certo affirmare ausit?* Winer (RW. unter *Akrabattine*) greift diese Vermuthung wieder auf und nimmt sie ohne Weiteres *pro certo*. Leider mit Unrecht. Diese südliche *Akrabattine* hat nicht existirt. Damit wird auch eine Annahme Blau's in Merx' Archiv I, 359 f. hinfällig, nach welcher die *vioi B.* in der von Robinson (*Pal.* III, 863) entdeckten Ortschaft *Beijân* südöstlich von Hebron heimisch gewesen wären. Als Judas Maccabaeus die *vioi B.* züchtigte, war noch der größere Theil des jüdischen Gebirgs einschließlich Hebrons (1 Macc. 5, 65) in den Händen seiner Feinde, der Idumäer, und es würde ihm damals ganz unmöglich gewesen sein, im Süden der letztgenannten Stadt eine militärische Operation auszuführen. W.

Erkundigt man sich nach einem Kranken und erhält die Antwort: *taijib, jislam ra'sak* „er ist wohl; dein Haupt sei unversehrt“, so heißt das, er ist todt. Nur ein Grobian sagt *mât* „er ist gestorben“. In Damask nennt man die lebensgefährliche Krankheit *lutfa* „Huldbe-
weis, Gnadenakt (Gottes)“. Derselbe Ausdruck ist mir auch aus Ibn 'Olwân's kleiner Reisebeschreibung (HSS. der kön. Bibl. in Berlin, W. II No. 1860) erinnerlich, wo der Reisende erzählt, in der Stadt

Hasâ sei ihm eine *lutfa* zugestoßen (حَدَّثَ لِي لُطْفَةً), an welcher er lange schwer daniedergelegen. In Jâkût's geogr. Lexikon Bd. III p. 129

heißt es: سَمَوِ الدَّبِيعِ سَلِيمًا تَفَاوُلًا لَهُ بِالسَّلَامَةِ „ein von der Schlange Gebissener heiße *selim* (*incolumis*), damit ihm der Name zur guten Vorbedeutung werde.“ In demselben Sinne wird eine kinderlose Ehefrau von ihrer Bekanntschaft mit *jâ umm el-fawâris* „Mutter der Cavaliere!“ angeredet. Uns mag dergleichen freilich läppisch vorkommen, aber für den Semiten ist es der Ausdruck feiner Sitte.¹ Auch läßt sich an Bezeichnungen erinnern wie *meimân* und *sa'dân* „Glücksbringer“ d. h. Affe, weil der Anblick des häßlichen Thieres Unglück und Vereitelung bringt; er heißt deshalb (s. Freyt. Lex. I, 7^b) auch

أَبُو الْحَيَبَةِ = أَبُو الْجَلْفِ d. h. der Vereitelnde. Der allgemeine Name

der, wie man glaubt, dem nächtlichen Wanderer gefährlichen Hyäne ist *um'm amir* d. h. *mater cultoris*, weil ihre Kinder Bodencultur treiben, d. h. Leichen ausgraben. Heutigentags ist *Mube'ssir* und *Be'sir* „Glücksbote und Freudenkunder“ — analog der Bezeichnung Eumeniden — der Name der beiden Quälgeister *Munker* und *Nekir*. Hierher gehört

1) Zanken oder schlagen sich zwei Syrer, und ein unberufener Vermittler

(man nennt ihn فَضُولِي, weil er ohne Noth ein Uebrigcs *superfluum* thut) will sich einmischen, so könnte einer von beiden sagen: Scheeren Sie Sich zum Kukuk;

aber nein! er sagt يَا سَيِّدِي مَا نَسْتَغْنِي عَنْ فَضْلِكَ „mein Herr, wir können Ihre Güte nicht entbehren“ d. h. immer werden wir im Leben in den Fall kommen, Ihre Gefälligkeit in Anspruch nehmen zu müssen; es würde also von uns Unrecht sein, es da zu thun, wo es nicht nöthig ist. Diese Antiphrasis ist immer von solcher Wirkung, daß sich der Vermittler wie ein begossener Hund entfernt — aber sie bewegt sich innerhalb der Formen der guten Sitte. Aehnlich ist Folgendes: Beleidigt Einer einen Andern vor Leuten, so geschieht es meistens, daß der Be-

leidigte in der höchsten Wuth schreit: أَكْرَمَكَ اللَّهُ „Gott müsse dich ehren!“

d. h. = تَبَيَّكَ اللَّهُ „Gott müsse dich schänden in dieser und jener Welt.“ Jedermann versteht den Sinn der Worte, aber die gute Sitte ist durch sie nicht verletzt worden. Eine andere Art Euphemismus: Glaubt Jemand, ich habe ihn gerufen oder angeredet, und er wendet sich zu mir mit der Frage, was ich wolle?

so muß ich antworten: سَلَامَتَكَ *selâmetak* „dein Wohlbefinden (will ich)“ d. h. ich will von dir nichts, oder ich habe dich nicht angeredet, oder du hast dich geirrt; eine dieser Redensarten zu gebrauchen würde grob sein.

auch ein Theil der sogenannten *addād* d. h. der Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen; vgl. Th. M. Redslob, Die arab. Wörter mit entgegengesetzten Bed. Göttingen 1873 S. 15 f. und DMZ. 1869 S. 312. Daß das Hiob'sche ברך ursprünglich ist und (wie auch 1 Kön. 21, 10) nichts als ein antiphrastisches *maledicere*, gilt mir als unzweifelhaft.

Dennoch hält sich der Gebrauch der antiphrastischen Redeweise selbstverständlich innerhalb enger Grenzen, da sie leicht mißverstanden wird, und der beabsichtigte Zweck auch durch andere Euphemismen sich erreichen läßt. Einen solchen haben wir z. B. in קלל, welches etymologisch nichts mit „fluchen“ zu schaffen hat, ferner in dem arabischen *kahhal* „blenden durch glühendes Eisen“, eigentlich die Augenlider mit der Stibium-Salbe schwärzen, und in dem beliebten

tenaijah „sterben“, eig. zur Ruhe (نیاح) kommen. Ueberhaupt

darf man bei jeder semitischen Bezeichnung des physischen und moralischen Bösen *a priori* annehmen, dass sie ein Euphemismus ist; die Bestätigung wird in sehr wenigen Fällen vermißt werden. Oft verdrängte auch wohl der euphemistische Gebrauch eines Wortes seine ursprüngliche Bedeutung, so daß letztere in Vergessenheit gerieth und alsdann durch ein anderes Wort ausgedrückt werden mußte. So wurde das ZW. הָלַךְ „weggehen“ später zum Euphemismus für „sterben“, und heutigentags, wo es nur noch in Bezug auf Ungläubige (Christen oder Juden) gebraucht wird, ist es gleichbedeutend mit

راح للقرد „zum Affen“ d. h. zum Teufel gehen, krepiren.

Ebenso wurde das altsemitische לָעֵדָה im Arabischen zur euphemistischen Bezeichnung des Fluches und verlor seine ursprüngliche Bedeutung „Wermuth“ so vollständig, daß für diesen Begriff ein neues

Wort صبر nöthig wurde. In solchen Fällen ignorirt man besser die obsolet gewordene ursprüngliche Bedeutung, um der Conjekture nicht Thür und Thor zu öffnen.

Auch bei אָנַשׁ würde man sich mit der Bedeutung, welche sich aus einer Zusammenstellung der betreffenden Stellen ergibt, begnügen können, ohne auf die Grundbedeutung der Wurzel אָנַש zurückzugehen, läge diese nicht in mehreren hebräischen Wortformen deutlich zu Tage. Das ZW. אָנַש (arab. أُنَش) bedeutet: zugewendet, zugeneigt sein, sich sympathisch anschließen, freundlich, sanft sein; sein Gegensatz ist im Arab. das ZW. نَاش abgewendet, abgeneigt sein, sich ungesellig absondern, scheu, wild sein. Die sinnliche Bedeutung wird durch das Wort *el-insî* veranschaulicht, welches die dem Auge zugekehrte Oberfläche des Fußes, desgleichen die innere, dem Schützen zugekehrte Biegung des Bogens bezeichnet, während *el-wah'sî* die dem Auge abgekehrte Fußsohle, desgleichen die äußere, dem Schützen abgekehrte Biegung des Bogens ist. Das Nomen אָנַש bedeutet 1) als Abstractum im Arab. die trauliche Anschließung, wie *wah's* die ungesellige Absonderung, und *ibn el-ins* ist = אָנַשׁ der Vertraute (vgl. בֶּן-יִתְרִי der

Tapfere, Wackere). 2) als Concretum: a) im Arab. und Hebr. „der Mensch“ als das sich gesellig anschließende Geschöpf, wie *wahs* das menschenscheue Wild (*fera*): die Form אִישׁ ist aus $\text{אֵשׁ} = \text{אֶנֶשׂ}$ erweicht und vielleicht absichtlich zur Unterscheidung des Begriffs „Mann“ von אֵשׁ Feuer dissimilirt. Das Femin. אִשָּׁה (= אֶנְשָׁה , dessen Plural zum Unterschiede von אֶנְשִׁים „Männer“ in נָשִׁים verkürzt ist) bedeutet „das Weib“ als die mit dem Manne sympathisch Verbundene Gen. 2, 23 — 25; die in dieser Stelle enthaltene Anspielung an die Wurzelbedeutung von אִשָּׁה würde eine deutlichere Fassung gewonnen haben, hätte der Erzähler nicht der veränderten Form אִשָּׁה Rechnung getragen. b) im Hebr. „das Feuer“ ($\text{אֵשׁ} = \text{אֶנֶשׂ}$) als das freundliche Element, die gastliche, trauliche Flamme des Heerdes. Entsprechend sind אֶנְשָׁה und מֶאֱנִישָׁה , zwei der arab. Poesie angehörige Bezeichnungen des Feuers. Auch אֵשׁ mochte aus einem ursprünglich nur poetischen Worte durch Ignoriren der Etymologie allmählich zum gewöhnlichen Ausdruck für Feuer geworden sein, indem es einen älteren Namen desselben verdrängte. Mit dem arab. *nâr* und dem aram. *nûrâ* (Beides ursprünglich „Licht“) mag es sich ebenso verhalten; das erstere steht (wahrscheinlich weil es durch den Islam zur Bezeichnung des Höllenfeuers geworden) in Begriff, aus der Umgangssprache wieder zu verschwinden; an seine Stelle ist *dau* (ضوء) getreten, was gleichfalls „Licht“ bedeutet. Der Thesaurus, welcher sich אֵשׁ weder unter אֵשׁ noch unter אֶנֶשׂ zu stellen getraut, sagt p. 157^b: *In radice vocis indaganda frustra allaborant Etymologi. Fac enim, comparandum esse arabicum anisa „ignis“, et אֵשׁ pro אֶנֶשׂ positum esse, hujus tamen ipsius verum etymon latet; nos vocem אֵשׁ primitivis annumerare non dubitamus.* Gesenius irrt — die Abstammung des Words ist vollkommen durchsichtig.

Hier möge sich das Wort אֶנְשָׁה „Opfer“ anschließen. Im Thesaurus heißt es p. 157^b: אֶנְשָׁה *sacrificium dictum ab igne, quo crematur, cum paragoge אֶנְשָׁה ut אֶנְשָׁה, אֶנְשָׁה. Aber das Wort אֶנְשָׁה = אֶנְשָׁה (nach der F. לְבָנָה und ذِكْرِي)* hat mit dem Feuer nichts zu schaffen, sondern

bezeichnet das Opfer als das Medium zur Beseitigung des *wahs* „der Entfremdung“ zwischen Gott und Menschen und zur Herstellung des *uns* (אֶנֶשׂ) „des freundlichen Verhältnisses“ zwischen Beiden; vgl. die häufige Ritualformel $\text{אֶנְשָׁה רִיחַ נִרְחַח לִיהוָה}$ Opfer des Dufts der Befriedigung für Jahve. Ebenso ist nach muselmännischer Definition auch *korbân* das Opfer als Annäherungsmittel an Gott. Besonders instructiv aber ist der Name des Todtenopfers der Nomaden, welches aus einer Kameelin und einer Ziege besteht, am Grabe geschlachtet, zugerichtet und an die Armen vertheilt wird; es heißt *el-mu'annisa* (= מֶאֱנִישָׁה). Bei denjenigen Stämmen, welche nur einen Scheol kennen, wie die Trachoniten, erheitert die mit dem Verstorbenen ins Jenseits eingehende *Mu'annisa* die freudlose, schreckliche Einsamkeit (*wahsa*) desselben; bei anderen, welche der Lehre des Islam zugänglich wären, gibt die *Mu'annisa*

im Jenseits Zeugnis für die werkthätige Nächstenliebe des Verstorbenen, bereitet ihm also einen freundlichen Empfang.¹ Beim Hadarî, welcher als Muselman das Todtenopfer nicht mehr hat, ist die *Mu'annisa* noch eine großblättrige, schattenreiche Pflanze, welche auf das Grab gepflanzt wird, um die Sonnenglut abzuhalten und die Ruhestätte dem Todten heimischer zu machen; denn das gemeine Volk denkt sich die Seele des Verstorbenen bis zum jüngsten Tag in und auf dem Grabe sitzend und um dasselbe schwebend.

Nach dem Gesagten wäre die Annahme, daß das collectivische אָנִישׁ (arab. أَنَسٌ und mit dem Artikel *nās*, wie *ilāh* und *al-lāh* Gott) schon vermöge seines Etymons den Menschen als ohnmächtiges, hinfälliges Wesen bezeichne, ungenau, da der Begriff der Ohnmacht und Hinfälligkeit nicht in der Wurzel אָנִישׁ liegt. Hat also אָנִישׁ hin und wieder (Ps. 8, 5. 103, 15) diese Nebenbedeutung, so haftet sie nicht der Wortform, sondern dem Menschenbegriffe an; auch uns ist ein Menschenwerk ein ohnmächtiges oder hinfälliges. Beachtenswerther dagegen erscheint das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem sich das A. T. durchgängig den אָנִישׁ zur Gottheit denkt, und wenn der erste Mensch, welcher dem Bedürfnisse einer مُوَأْنَسَة zwischen Gott und Menschen auf Erden Ausdruck und religiöse Form verliehen hat, אָנִישׁ genannt wird (Gen. 4, 26), so ist man versucht, diesen Namen symbolisch zu nehmen, eine Anschauung, für welche sich auch die zahlreichen Enos-Legenden verwerthen lassen würden.

Das arab. Verbalnomen אָנִישׁ bedeutet „befreundet, sanft“ und, vom Hunde gesagt, das Gegentheil von עָקִיר „bissig“; das hebr. אָנִישׁ ist antiphrastisch „bösaartig, schlimm, unheilvoll“ von der Gesinnung (Jer. 17, 9 parall. von עָקִיר „tückisch“), vom Schicksale des Menschen (Hi. 34, 6), vom Unglückstage (Jer. 17, 16), von Niederlagen und dem Zusammenbruche des israel. Staates (Jes. 17, 11. Jer. 30, 12. 15). Es hat ganz den Anschein, als solle mit dem Worte אָנִישׁ etwas unaussprechlich oder namenlos Schlimmes bezeichnet werden; ist das, wie ich glaube, richtig, so würden die letzten Bedenken gegen die statuirte *antiphrasis* fallen. Das Fem. אָנִישָׁה wird auch substantivisch gebraucht Mich. 1, 9. Ps. 69, 21. Die Punktation אָנִישָׁה in der Psalmenstelle ist als irrig anzusehen: אָנִישָׁה ist zweites Subj.: „Schmach hat mir das Herz gebrochen und tödtlich Leid.“ Das *Ni.* נִאֲנִישׁ 2 S. 12, 15 ist denominativ: „von einer אָנִישָׁה (welche im concreten Falle eine bösaartige Krankheit, also eine *lutfa* ist) befallen werden.“

1) Entfernt sich ein angenehmer Besuch, so sagt der Damascener zu ihm beim Abschiede: *annastani* (אָנִישְׁתָּנִי) d. h. du hast mir Behagen und Freude ins Haus gebracht. Kommt ein lang erwarteter Besuch, so empfängt man ihn mit dem Worte: *auħastani* (אָוִחְשְׁתָּנִי) d. h. du hast mir durch dein langes Wegbleiben das Haus unheimlich (*wahsân*) und freudlos gemacht.

WORTREGISTER

von

Johannes Dittrich.

I. Etymologische Worterklärungen.

(I bedeutet Band I, II Band II; die arabischen Ziffern bezeichnen die Seitenzahl;
A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.)

א

אב I, 409.
 אבר I, 90. 270.
 אבריון I, 65 E. 66 N.
 אבוב I, 25 N.
 אביון I, 125 A. vgl. 286 A.
 אביר I, 221 E.
 אבל I, 294.
 אבר I, 404.
 אביון II, 267 E.
 אביר I, 110 A.
 אבמה II, 72.
 אהל I, 201 E. 250.
 או II, 92.
 אוד wuchtig s. I, 270 A.
 אול Wanst II, 6.
 און I, 90.
 אות I, 452.
 אוקרה I, 207 E.
 און I, 323 N.
 אחלי II, 242.
 אי I, 446 N.
 איש I, 112.
 אישון I, 170.
 אל II, 92.
 אלה I, 130.
 אלוה I, 98 N. II, 87.
 אלוה I, 406 A.
 אליל II, 136 A.
 אלה I, 114.
 אמה II, 224.
 אמה II, 225 A.

אמון, אמון I, 141 A.
 אמיר II, 127.
 אמל I, 97. II, 110.
 אמץ II, 58.
 אמר II, 127.
 אמר II, 187.
 או I, 117.
 אנוש I, 112.
 אניה II, 166.
 אנש (אנוש, איש, אשה) II, 391.
 אפונה II, 92.
 אפיק I, 185.
 אפה I, 182. 325.
 אפרת II, 288.
 ארבע I, 232 A.
 ארה II, 157.
 ארה I, 233 E.
 ארר II, 243.
 ארשת I, 211 A. vgl. 286 A.
 אשפר I, 504.
 אשם I, 93 E.
 אשם I, 93 E.
 אשפה II, 214.
 אשרים I, 62 E.

ב

בהל I, 69 E. 97.
 בהמות II, 12 A.
 בוש I, 99. 292.
 בונר Jüngling II, 100 A.
 בתן I, 105. 137. 245 E.
 בשה I, 85 E.

בָּטֵן I, 147. 269.
 בִּית I, 91, II, 384 N.
 בָּכָא II, 77 A.
 בָּכוּר II, 100.
 בָּלַג I, 319.
 בָּלָה I, 69 E. II, 11 A.
 בָּלָחָה II, 11 A.
 בָּלִיעַל I, 182.
 בֵּן I, 473 N.
 בָּע I, 200 A.
 בָּעַר I, 78 A.
 בָּעָה I, 469 N.
 בָּעַת I, 182.
 בָּצַע II, 244.
 בָּצָרָה I, 121.
 בָּקָר I, 250.
 בָּקִשָּׁה I, 121.
 בָּר rein I, 72 E. 219.
 בָּר Getreide I, 454. 505.
 בָּרַד II, 355 A.
 בָּרוּשׁ II, 164.
 בָּרוּחַ I, 491.
 בָּרָזַל II, 172 E. 187.
 בָּרִיא II, 6.
 בָּרָךְ II, 132 E.
 בָּרָכָה II, 132 N.
 בָּשָׂר II, 151 vgl. I, 163 A.
 בָּשָׂר I, 324.
 בָּשָׂן I, 221 E.
 בָּתָה I, 270.

ב

בָּאִיוֹן II, 266.
 בָּאַל erlösen I, 206 A.
 בָּבִיָּה II, 157.
 בָּבֵל II, 70. 71.
 בָּדוּד I, 453.
 גָּרָה I, 344 E.
 גָּרַד, גָּרַד II, 130.
 גָּזוּ II, 112.
 גָּזַח II, 221 A.
 גָּזַע II, 92 A.
 גָּזַח I, 174 N.
 גָּזַר *declinare* I, 227. 411 E. 434 E.
 גָּזַר I, 503.
 גָּזַח I, 497 A.

בָּחַל I, 183.
 בָּחַל Verbum I, 260 N. II, 136.
 בָּחַל II, 72.
 בָּחַל II, 314.
 בָּחַל II, 156 A.
 בָּחַל I, 102 E. II, 284.
 בָּחַר I, 119 A.
 בָּר I, 434 E.
 בָּרַד I, 272.
 בָּרַס II, 243.

ד

דָּאָב II, 91.
 דָּבָר I, 254.
 דָּגַל I, 208.
 דָּהָה I, 335.
 דָּוָג I, 222. 465.
 דָּוַר Verbum I, 261 E. II, 78 A.
 דָּוַר I, 236.
 דָּהָה I, 121 A.
 דָּהָה I, 131 E.
 דָּהָה I, 262.
 דָּלָק I, 106 E.
 דָּמָה II, 151.
 דָּמָם I, 85.
 דָּמָן II, 72.
 דָּהָה I, 385.
 דָּהָה I, 197 A.
 דָּהָה II, 75. 385.
 דָּרַשׁ II, 209.
 דָּשָׁן I, 208 A.

ה

הָאָה I, 297 A.
 הָבֵל I, 317.
 הָבָה reden I, 63.
 הָגִיג I, 89 A.
 הָגִיוֹן II, 119.
 הָרָה I, 385.
 הָדַר I, 113 E.
 הָהָה I, 93 A.
 הָהָם, הָהָם I, 403.
 הָהָה I, 247 N. 344.
 הָהָה I, 437.
 הָהָה I, 91.

ז

זָאָב II, 91 N.

יֹד I, 205.
 זֹרֶה II, 337 E.
 זֹרֶה I, 420.
 זֶרֶן I, 384.
 זֵרֶלֶה I, 144 A.
 זֶכֶּךָ II, 7 N.

זֶה II, 242.
 זָכָה I, 390 A.
 זָכָר II, 209.
 זָלָה I, 144 A.
 זָמַם I, 168.
 זָמַר I, 75 vgl. 261 E.
 זֶן II, 337.
 זָעַם I, 106.
 זָק I, 106.
 זָקַם I, 143.
 זֶר II, 311.
 זָרָה II, 311.
 זָרִיקָה I, 503.
 זָרַם II, 35.

ה

הַבִּינָה I, 311 E.
 הָבֵר II, 130.
 הָבֵר I, 420 E.
 הִגָּג I, 335 N.
 הָדָל I, 173.
 חֹרֶי I, 259.
 חֹס I, 504 E.
 חֹסֶן II, 20.
 חֹשֶׁ I, 226.
 חָזָה I, 137.
 חֲזִיר II, 57 A.
 חָטַב II, 338.
 חִידָה I, 371 E. II, 40.
 חִיָּה I, 468.
 חִיל Verbum II, 136.
 חִיל I, 129. 188. 440.
 חִיל II, 265.
 חִילָה I, 369 A.
 חִישׁ II, 112.
 חָכָה I, 282 A. II, 179.
 חִכְלִילִי I, 131.
 חָכַם I, 373.
 חֹל II, 156. 246.
 חָלָב I, 172 A.

חָלָד I, 173.
 חָלָה I, 356.
 חָלָה I, 131. 426.
 חָלָה I, 131 A.
 חָלָל II, 197.
 חָלָל flöten II, 87.
 חָלָמִישׁ II, 216 N.
 חָלָה II, 109 E.
 חָלָקְלָקוֹת I, 292.
 חָלֵץ I, 98.
 חָם Aegypten II, 47.
 חָמַר II, 26 A.
 חָנָה I, 83 E.
 חָנָן I, 83 E.
 חָסַר I, 84.
 חָסָה I, 74 A.
 חָסִיד I, 84.
 חָסִין II, 97 E.
 חָפָה I, 470.
 חָפָה I, 202 A.
 חָפֵץ I, 89 E.
 חָפֵץ I, 63.
 חָפַר (חָפֵר) erröthen I, 284 E. 292.
 חָפְשִׁי II, 90.
 חָץ I, 352.
 חָצֵן II, 279 E.
 חָצַר I, 130.
 חָרַג I, 191 A.
 חָרוּץ I, 471 A.
 חָרָה II, 245.
 חָרָצַב II, 5 E.
 חָרַק I, 296 A.
 חָשָׁה I, 172 E.
 חָשַׁב I, 274 E.
 חָשְׁמוֹן I, 482.
 חָשְׁמֹנִים I, 482.
 חָשְׁרָה I, 193.
 חָתַם II, 87 N.

ט

טָבַע, טָבֵב I, 123.
 טָהַר II, 103 A.
 טוֹב I, 285.
 טִיט I, 384.
 טִירָה I, 492 A.
 טָפַל II, 247.
 טָרַה I, 102.

יָאֵב II, 252.
 יָדָה I, 107 E.
 יָדוּחָן I, 315 E.
 יָהֵב I, 409.
 יָלַד I, 71.
 יָלַק I, 220.
 יָעַל I, 182.
 יָעַל II, 165 A.
 יָעַן II, 165 A.
 יָעָה II, 132.
 יָעַר II, 57 N.
 יָפָה I, 366.
 יָפַחְפִּי I, 350.
 יָפַח, יָפִיחַ I, 252.
 יָפַע I, 382. II, 54. 132.
 יָרָה I, 112.
 יָרַשׁ I, 211 A. 493.
 יָשׁוּעָה I, 80.
 יָתַר I, 136 E. 174.

כ

כָּאָה II, 197 A.
 כָּבֵד II, 157.
 כָּבֹד I, 113. 378.
 כָּבֵס I, 388.
 כָּהֵן II, 204.
 כּוֹכֵב I, 112.
 כּוֹשְׁרוֹת I, 466.
 כָּחַד II, 198 N.
 כָּחַשׁ II, 198 N.
 כֵּל I, 382.
 כֵּלִם I, 292.
 כָּס I, 443 A.
 כָּנֹר I, 337.
 כָּנָן II, 57.
 כָּנַס II, 349 N.
 כָּסָה, כָּסָא II, 61 E.
 כָּסִיל I, 373 E.
 כָּסָה I, 172 E. II, 74 E.
 כָּסָה II, 75 N.
 כָּפִיר II, 117.
 כָּפַח I, 417.
 כָּפַר I, 275 A. 451.
 כָּר I, 224.
 כָּרִיב I, 183 E.
 כָּרִסִּים II, 57 A.

כָּרַח II, 87 N.
 כָּחַב I, 157 A. II, 87 N.
 כָּחַם I, 157 A. II, 87 N.
 כָּתַר II, 329 E.

ל

לָאֵם II, 225 N.
 לָב I, 172 A.
 לָבוֹשׁ I, 225 E.
 לָבַשׁ II, 197.
 לָחַט I, 416 E.
 לָחַם I, 291 A.
 לָרֵן I, 242.
 לָצוּ II, 215.
 לָצַח II, 393.
 לָשׁוּד I, 275.
 לָשָׁן II, 148.

מ

מָאֵד I, 269 E.
 מָגוֹר *deversorium* I, 227.
 מָגַר II, 103 N.
 מְהוּרִים II, 10.
 מְהַמְרוֹת II, 321.
 מְהַר I, 160 E.
 מוּג I, 361.
 מוּסַר I, 69 A.
 מוּעֵד II, 18.
 מוּעָקָה I, 457.
 מוּפַת I, 497.
 מוּקַד II, 151 A.
 מוּר I, 360. II, 112.
 מוּרָה I, 445.
 מוּרָה II, 337.
 מוּזְמָה I, 129 A.
 מוּזְמֹר I, 75 A.
 מוּזְרָה II, 311.
 מוּחוּז II, 189.
 מַחְלָה I, 398 A.
 מַחְלָה II, 7 N.
 מַחְמָאוֹת I, 408.
 מָשַׁר I, 503 A.
 מִין Nomen I, 175 A.
 מִכְלָל I, 382.
 מִכְמוֹר II, 327.
 מִכְתָּם I, 157.
 מִלְּכָה II, 110 A.

מִלְחָמָה I, 291 A.
 מְלִיכָה II, 110.
 מִלָּךְ I, 364 E. II, 124 A.
 מֵן I, 478.
 מִנְחָה I, 207 N.
 מִנְעָמִים II, 324.
 מִנָּה I, 138.
 מִסָּב II, 320.
 מַעֲרֻנוֹת I, 408.
 מַעֲוֹ (עֵוֹ) Bergungsort I, 195. 266 E. 396 E.
 מַעֲוֹ (עֵוֹ) Veste I, 195. 249. 266 E.
 מַעֲוֹן I, 247 A. II, 107 A.
 מַעֲמֵד I, 488 A.
 מַעֲלָה II, 255. 256.
 מַעֲנָה II, 279 A.
 מַצָּח, מַצָּה, מֵץ II, 8.
 מֵץ I, 65.
 מַצֵּד I, 270 A.
 מַצִּיחָה I, 181 A. 267 A.
 מַצִּיחָה I, 203 E.
 מַצִּוּלָה I, 477.
 מַצִּוֵּר munimentum I, 272.
 מַצֵּר II, 221 E.
 מֵר I, 447.
 מֵרָה *stringere* I, 94.
 מֵרְפָּכָה I, 184.
 מֵרֵצ I, 246.
 מִשְׁפִּיל I, 274.
 מִשְׁפִּית II, 7.
 מִשְׁוֹאוֹת II, 10.
 מִשְׁוֹט II, 10.
 מִשְׁחָה II, 259 N.
 מִשְׁלֵל II, 40.
 מִשְׁלֵל I, 229 A.
 מִחֵר I, 98 A. 328 E.
 מִחֵם I, 173.
 מִחְנִים I, 457 N.

כ

נָאָה Nomen I, 231 E.
 נָאָם I, 299 A.
 נֹאֵר II, 102.
 נִבָּה I, 425.
 נִבְיָא II, 172.
 נִבְלֵל I, 64.
 נִבְלֵל I, 147.

נִבְלֵל I, 279 E.
 נִבְעֵ I, 200 A.
 נִבְדֵּ I, 90.
 נִבְרָה I, 83 A.
 נִבְנֵן I, 75.
 נִבְרֵ II, 32.
 נִדֵּ I, 280.
 נִדְהָ I, 185.
 נִדְהָר, נִדְהָרָה I, 284.
 נִדָּ II, 325.
 נִיב I, 440. II, 122.
 נִיט II, 141.
 נִיךְ I, 506.
 נִוָּה I, 366.
 נִחִילָה I, 88 E.
 נִחְלָה II, 268.
 נִחַח I, 311.
 נִחַח I, 311.
 נִשָּׁף II, 313.
 נִיר *lucerna* I, 187 E.
 נִכָּא II, 197 A.
 נִכָּה I, 295.
 נִמְלָה II, 46.
 נִסֵּ I, 431 A.
 נִסַּח I, 245 E.
 נִסָּה gießen I, 70 A.
 נִסָּס I, 86. 431 A.
 נִשֵּׁר schütteln II, 198 A.
 נִפְשֵׁ I, 83.
 נִפְתָּ I, 204.
 נִצָּח glänzen I, 82 A. 390 A.
 נִר I, 187.
 נִנְשָּׁה I, 155.
 נִנְשָּׁה II, 313.

ס

סִגָּר I, 291.
 סִוֵּר I, 242.
 סִוָּה II, 178 E.
 סִוְרִים I, 466 E.
 סִוְרִיָּה II, 116.
 סִבָּה, סִבֵּ I, 131.
 סִבֵּן II, 311 E.
 סִלָּה I, 75 E.
 סִלָּה II, 83 A.
 סִלָּע I, 180.
 סִפָּה I, 404.

סָפֶר I, 163 A. II, 87 N.

סִפֵּר I, 413.

סִפְּרָה I, 413.

סִחָר I, 151 A.

ע

עֲבָרָה I, 104.

עֲרָה *conventus* I, 65.

עֲרָה Gesetz II, 48 A.

עָרִי I, 277 E. II, 156.

עֵר I, 209.

עוֹז I, 267 N.

עוֹל I, 111 N.

עוֹלָל I, 111.

עוֹלָם II, 111 N.

עוֹן I, 186 E.

עוֹן II, 314.

עוֹז I, 125.

עֲשָׂה I, 434.

עֲכָשׁוּב II, 319.

עֵל II, 111 N.

עֵל II, 92.

עֵל I, 142.

עֲלִיָּה II, 161.

עֲלִיל I, 142.

עֲלִילָה I, 121 E. 456.

עֲלָמָה I, 360 A.

עֲלָמִים II, 111 A.

עָם II, 225 N.

עָמַל II, 274.

עָנָה entgegenen I, 78. sich vorsetzen, anstreben II, 390.

עָנָה singen II, 349 E.

עָנָה niedergebeugt sein II, 223.

laborare II, 390.

עָנִי I, 122 A. 284 A.

עֲנִיָּה I, 227.

עָנִי I, 122.

עָנָן II, 174.

עָנַק II, 6.

עָפֵר II, 163.

עָצַב II, 45 E.

עָצַב II, 218.

עָצַב II, 5 E.

עָצָה *consilium* I, 63.

עָקַב Ferse I, 204 N. 326.

עָקַב *supplantator* I, 372.

עֵקֶב I, 204 N. 326.

עֵקֶה I, 404 A.

עֵר Feind II, 317.

עָרֵב Pappel II, 302.

עָרֵג I, 334.

עָרֵה II, 290 E. vgl. I, 89.

עָרֵעַר II, 152 E.

עָרֵה I, 135 A.

עָרֵשׁ I, 99 A.

עָשֵׁן II, 55.

עָשָׂשׁ I, 99 A.

עִשְׁתָּר Istar, Astarte I, 453 N.

עֵת I, 64. 271 A.

עָתָק I, 271.

פ

פָּגַר I, 63 N.

פּוֹג I, 312.

פּוֹשׁ (فاس) stolz sein I, 505 N.

פּוֹז I, 204. 471 A.

פּוֹז I, 505 N.

פָּלַג I, 64 A.

פָּלָה I, 84. 169. II, 313 E.

פָּלַט I, 173.

פָּלַנִי I, 84 N.

פֶּן II, 92.

פָּנָה II, 56. 92.

פָּסָה I, 505.

פָּצַם I, 429 E.

פָּקַח II, 320.

פָּקַד I, 112.

פֶּר I, 221 E.

פָּרָא II, 163.

פָּרַד I, 222.

פָּרַד I, 277.

פָּרִסָה I, 492 E.

פָּרַק I, 102.

פָּרַשׁ ausbreiten I, 472 N.

פָּרַשׁ פָּרַשׁ trennen I, 345. 472 N.

פָּשַׁע I, 205 E.

פָּתַח II, 252.

פָּתָן II, 117.

צ

צָבָא aufgehn I, 238.

צָבָא *exercitus* I, 469 N. II, 353 E.

צדק I, 63 N.
 צהל I, 477 N.
 צור Verbum II, 102.
 צור Nomen II, 102.
 צוואר I, 92 N.
 צורה I, 375 E.
 צהירה I, 466 E.
 ציון I, 70.
 ציר I, 503 E.
 צל I, 151 A.
 צלה I, 64. 351.
 צלם I, 317 vgl. II, 339 E.
 צלמוץ I, 471.
 צלמוץ I, 232 E.
 צלע I, 295 A.
 צמד II, 180.
 צנה I, 94 E.
 צנה I, 114 A.
 צנור I, 337.
 צעירה II, 313.
 צפר II, 180.
 צפור I, 114. II, 75. 385.
 צפן I, 130 E.
 צפצפה II, 302.
 צפרהש II, 46.
 צר I, 99.
 צר I, 77.

ק

קאת II, 151.
 קרוש I, 219.
 קרם I, 173 A. 182.
 קהל I, 227.
 קנה I, 282 A. II, 249.
 קטב II, 116 E.
 קון Schmied II, 350 N.
 קנאה I, 489.
 קנה II, 313. 350 N.
 קצח I, 138 E.
 קרא II, 350.
 קרב II, 155 E.
 קרבה II, 13 E.
 קרן II, 25 N.
 קרע I, 295.
 קרץ I, 296.
 קש II, 72.
 קשב I, 134.

קשה hart sein (قسا) I, 134.
 קשה I, 134.
 קשט I, 430.
 קשת I, 430.

ר

רביבים I, 503.
 רבץ I, 232 A.
 רגם I, 480 A.
 רגם I, 480.
 רגז I, 296 E.
 רגע II, 11 A.
 רד I, 403.
 רהב II, 307.
 רהב II, 112.
 רומם I, 459 A.
 רוג I, 432.
 רוש I, 286 A.
 רון I, 68 E.
 רח I, 180.
 רחב I, 83.
 רחם II, 164 N.
 רחץ I, 388.
 רחש I, 349.
 רחת I, 164 A.
 רכ I, 272 A.
 רכב I, 480.
 רכף I, 408 E.
 רכס I, 271 E.
 רמה Verbum II, 42. 48 A.
 רע Denken II, 310.
 רע Freund I, 304 E.
 רען I, 308 E.
 רץ I, 481 E.
 רצד I, 473 A.
 רצה I, 438 A.
 רעק recken, dünn machen I, 190.
 197 A.
 רק II, 117 A.
 רקם II, 314 A.
 רקמה I, 357.
 רכע I, 199 E.
 רשע I, 63 N.
 רשת I, 123 E.
 רתם II, 259.

ש

שָׁכַר II, 166 N.
 שָׁדָה, שָׁדִיר I, 114.
 שָׂא II, 98.
 שָׂשׁ, שָׂשׁ I, 202.
 שִׁיחַ Sinnen I, 403.
 שִׁיחַ Gesträuch I, 403.
 שִׁפְיָן II, 7 N.
 שִׁפְפִים II, 130 A.
 שִׁפָּה Lippe I, 163 A.
 שִׁרְיוֹן I, 258 E.

ש

שָׂאֹל I, 98.
 שָׂבוּחַ I, 151.
 שָׂבִית II, 272.
 שָׂבָלֹל I, 421.
 שָׂבָלָה I, 488 A.
 שָׂדִיר I, 101 E.
 שָׂגָל I, 355.
 שָׂעָרֹן I, 101 E.
 שָׂוָא I, 141. 236 A. 246. 293 A. 445.
 שָׂוָאָה I, 293 A.
 שָׂנָה II, 283 E.
 שָׂנַע I, 89.
 שָׂנָעֶל I, 446 N.
 שָׂוָפָר I, 364.
 שָׂוָק I, 453. II, 187.
 שָׂוָק II, 350.
 שָׂוָר *circuire* I, 92. 261 E.
 שָׂוָר (שִׁיר) I, 261 E.
 שָׂוָר Mauer I, 188 A.
 שָׂוָשֶׁן I, 487.
 שָׂחַט II, 91.
 שָׂחִית II, 188.
 שָׂחַל II, 117.
 שָׂחַק Nomen II, 35 N.
 שָׂחַר frühe suchen I, 442.
 שָׂחַר I, 217 N. 442.
 שָׂחַח I, 163 E. II, 156. 188.
 שָׂטַח II, 91.
 שָׂטִיחַ II, 271 E.
 שָׂוָר I, 75. 261 E.
 שָׂוָשׁ I, 487 N.
 שָׂכַח I, 124 N.

שָׂלַח II, 83 A. 384.
 שָׂלֹם I, 502.
 שָׂלָחַן I, 491.
 שָׂלָה II, 279.
 שָׂם I, 109. 400 E.
 שָׂמַשׁ I, 201 E.
 שָׂנָאָן I, 473 N.
 שָׂעַר I, 442.
 שָׂפָן II, 165 A.
 שָׂפָר I, 163 A.
 שָׂפַח I, 222 E.
 שָׂקָר II, 275.
 שָׂקָה I, 148.
 שָׂרָר II, 65 A.
 שָׂשׁ Byssus I, 487 N.
 שָׂחַל II, 122.

ת

תָּאָב *begehren* I, 90. II, 243. 252.
 תָּאָבָה II, 243.
 תָּבוּר II, 98.
 תָּבַל I, 120 E.
 תָּבַל I, 421.
 תָּבִץ I, 120 E.
 תָּגָרָה I, 318.
 תָּהָה I, 293.
 תָּחוּם I, 280.
 תָּחַלָה I, 5.
 תָּחָה *dolere* II, 46 A.
 תָּחָה, תָּחָה I, 130. 504 E.
 תָּחַל II, 303 A.
 תָּחַלָה I, 220.
 תָּחִמָּךְ I, 161.
 תָּחַפּוּת II, 132.
 תָּחַר I, 261 E.
 תָּחַרָה I, 202 E.
 תָּחַלָוּא II, 156.
 תָּחַ Unterdrückung I, 130. 504 E.
 תָּחָה I, 132 N.
 תָּחַלָם I, 453.
 תָּחִמָּה I, 175 A.
 תָּחִמִּיר I, 98 A.
 תָּחִמָּךְ I, 445.
 תָּחַמָם II, 6 N.
 תָּחַמָם I, 421.
 תָּחִינָן II, 117.

תַּעֲב I, 90.
תַּפְּלָה I, 437 A.

תַּפֶּק I, 479 A.
תַּקִּיפָה I, 202.

II. Erklärte Synonyma.

א

אֶדְמָה ~ אֶרֶץ ~ אֶדְמָה I, 120 E. II, 72.
107.

אֶחָל ~ אֶחָל I, 91.
אֶחָל ~ אֶחָל ~ אֶחָל ~ אֶחָל
I, 147.

אֶזר ~ אֶזר II, 111.
אֶזר ~ אֶזר I, 321,
אֶזר ~ אֶזר I, 317.
אֶל ~ אֶל ~ אֶל ~ אֶל I, 382 A.
אֶל ~ אֶל I, 325 A.
אֶל ~ אֶל s. אֶל.
אֶל ~ אֶל I, 114.
אֶמָה ~ אֶמָה ~ אֶמָה II, 225 N.
אֶמָה ~ אֶמָה I, 268.
אֶנוֹש ~ אֶנוֹש ~ אֶנוֹש II, 108 A.
אֶרְבָּה ~ אֶרְבָּה II, 46.
אֶרֶץ s. אֶדְמָה.

ב

בִּהְמָה ~ בִּהְמָה I, 468.
בִּזְר ~ בִּזְר I, 292.
בִּזְר ~ אֶחָל I, 91.
בִּזְר ~ אֶנוֹש II, 108 A.
בִּזְר ~ אֶנוֹש ~ אֶנוֹש I, 83. 371. 439.
בִּזְר ~ אֶנוֹש I, 373 E. II, 120 A.
בִּזְר ~ אֶנוֹש I, 182.
בִּזְר ~ אֶנוֹש I, 114.
בִּזְר ~ אֶנוֹש I, 121. 133. 284.
בִּזְר ~ אֶנוֹש II, 132 E.

ג

גִּלָּה ~ גִּלָּה II, 17.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש I, 321.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש I, 453.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש II, 171 N.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש I, 152 E.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש I, 138.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש II, 136.
גִּלָּה ~ אֶנוֹש I, 318.

ד

דָּבָר ~ דָּבָר II, 116 E.
דָּבָר ~ דָּבָר I, 305.
דָּבָר ~ דָּבָר I, 121. 133. 284.

ה

הָדָר ~ הָדָר I, 113 E.
הָדָר ~ דָּבָר ~ דָּבָר ~ דָּבָר
I, 147.
הָדָר ~ הָדָר I, 440.
הָדָר ~ הָדָר I, 155.
הָדָר ~ הָדָר II, 132 E.
הָדָר ~ הָדָר I, 305.

ו

וָדָה ~ וָדָה I, 322.
וָדָה ~ וָדָה Verbum I, 75.
וָדָה ~ וָדָה I, 311.
וָדָה ~ וָדָה I, 503.

ז

זָכָר ~ זָכָר I, 274 E.
זָכָר ~ זָכָר I, 468.
זָכָר ~ זָכָר II, 136.
זָכָר ~ זָכָר I, 440.
זָכָר ~ זָכָר I, 311.
זָכָר ~ זָכָר II, 46.
זָכָר ~ זָכָר I, 292.
זָכָר ~ זָכָר II, 61.
זָכָר ~ זָכָר II, 62.
זָכָר ~ זָכָר II, 189.
זָכָר ~ זָכָר II, 71 A.
זָכָר ~ זָכָר II, 189.
זָכָר ~ זָכָר II, 204 A.

ח

חָרַב ~ חָרַב II, 189.
חָרַב ~ אֶנוֹש I, 382 A.
חָרַב ~ חָרַב I, 111.
חָרַב ~ חָרַב I, 343.

ב

- כבוד ~ חוד ~ I, 113 E.
 כבוד ~ לב I, 163.
 כבס ~ רחץ I, 388.
 כלב ~ נבח I, 425.
 כסה ~ לא חשב ~ נשא ~ (Sünde ver-
 geben) I, 274 E.
 כסיל ~ חילל ~ איוול ~ פתח
 I, 147.
 כסר ~ I, 373 E. II, 120 A.
 כסל ~ כסלה II, 80 E.
 כרע ~ השתחויה II, 132 E.
 כתב ~ ספר II, 87 N.

ל

- לא ~ אל I, 325 A.
 לא חשב ~ כסה ~ נשא ~ I, 274.
 לאם ~ אמה II, 225 N.
 לב ~ כבוד I, 163.
 למח ~ על-מח ~ מהויע ~ I, 133 A.

מ

- מאור ~ אור II, 111.
 מגן ~ צנה I, 95 A. 291.
 מהויע ~ על-מח ~ I, 133 A.
 מזמור ~ שיר Nomen I, 75.
 מחשבה ~ חשבה II, 204 A.
 מרר ~ רבירים ~ I, 503.
 מעים ~ קרבים II, 155 E.
 מפעל ~ גלילה I, 456.
 משחר ~ שחר II, 204 A.
 משפט ~ חק — עדות II, 62.
 משפט ~ צדק od. אמת II, 129.
 ~ צדקה I. 280. 502.

נ

- נבח ~ כלב I, 425.
 נבל ~ איוול ~ כסיל ~ פתח ~
 I, 147.
 נטע ~ שתל I, 64 A.
 נשא ~ לא חשב ~ כסה ~ I, 274 E.

ס

- סלע ~ צור I, 180 N.
 ספר ~ כתב II, 87 N.
 ספר ~ ספרה I, 413.

ע

- עבר ~ שרת II, 149 A.
 עשפט ~ חק ~ עדות II, 62.
 עולה ~ זבח I, 322.
 עולל ~ יונק I, 111.
 עון ~ חטאה ~ פשע ~ I, 274.
 עור ~ צפור I, 114.
 עקל ~ מפעל I, 456.
 על-מח ~ למח ~ I, 133 A.
 עמ ~ לאם II, 225 N. ~ גור
 II, 171 N.
 עני ~ עני I, 122.

פ

- פחה ~ גחלה I 138.
 פשע ~ חטאה ~ עון ~ I, 274 E.
 פתח ~ איוול ~ כסיל ~ פתח
 I, 147.

צ

- צדקה ~ צדקה I, 324 E. II, 253.
 ~ משפט II, 139.
 צדקה ~ משפט I, 280. 502.
 צלע ~ צור I, 180 N.
 צנה ~ מגן I, 95 A. 291.
 צור ~ עור I, 114.

ק

- קנח ~ בעת I, 182.
 קרב ~ רביר II, 116 E.
 קנה ~ גאל II, 17.
 קנן ~ שיר I, 454.
 קנח ~ חמה I, 311.
 קנח ~ מעים II, 155 E.

ר

- מרר ~ רבירים ~ רבירים I, 503.
 רבס ~ רחץ I, 388.
 רק ~ אף I, 317.

ש

- שרת ~ קרא II, 350.
 שחר ~ חצצרה ~ שופר II, 61.
 שחר ~ משחר II, 204 A.
 שיר ~ Verbum ~ I, 75.

שִׁיר Nomen ~ מְזִמֹּר I, 75.

שִׁיר ~ קָנָן I, 454.

שָׁכֵן ~ גִּיּוֹר I, 152 E.

שָׁמַשׁ ~ חֶרֶשׁ II, 71 A.

שִׁירָה ~ עֲבֹד II, 149 A.

שָׁחַל ~ נָטַע I, 64 A.

שָׁחַק ~ חָשָׂה II, 189.

ת

אֶרֶץ ~ אֶרֶץ ~ חֶבֶל I, 120 E. II, 72.
107.

הוֹשֵׁב ~ יָר I, 318.

חָלָם ~ גִּדּוּר ~ מַעֲנֶה I, 453. II, 390.

Vorläufiges über יהוה.

Die Aussprache *Jahve* ist 1) die überlieferte und 2) die bildungs- und lautgesetzlich vorauszusetzende. Sie ist die überlieferte, denn Theodoret und Epiphanius umschreiben *Ἰαβέ*; die Sprechweise *Ἰά* (nicht *Ἰαβά*) dagegen gibt die Namensform יה, die Sprechweise *Ἰαὼ* die Namensform יהי wieder, welche, obwol im A. T. nur in Zusammensetzung erscheinend, sichern Spuren nach ein selbständiges Dasein gehabt hat. Auch talmudische und nachtalmudische Zeugnisse fordern den Auslaut הֶ, und die entsprechende Selbstbenennung Gottes mit אֶהְיֶה steht authentisch für denselben ein. Nimmt man hinzu, daß בְּהִי, woraus יהי, analogen Verkürzungen nach nicht aus בְּהִי, sondern בְּהִי entstanden ist und daß die hebräische Sprache keinen Uebergang aus הֶ in ה nachweist, der nicht zugleich Uebergang aus dem Masculinum ins Femininum wäre, so wird man einräumen müssen, daß die Aussprache *Jahve* als die ursprüngliche anzusehen ist. Die Sprechweise *Jehova* ist erst vor 300 Jahren aufgekommen; unser „*Jahavā*“ (in Ausg. 1) war eine Neuerung — wir bekennen uns jetzt zu dem patristischen *Ἰαβέ* und hoffen was in dieser Vorbemerkung behauptet ist anderwärts ausführlich zu begründen.

Berichtigungen.

[Druckfehler, die der Leser sofort unwillkürlich selbst verbessert, sind weggelassen.]

Hälfte I. S. 95, Ps. VI, 3b l. meine — S. 114 Z. 18 v. o. l. שָׁרָה — S. 150 Z. 12 v. o. l. unbestimmte — S. 153 Z. 4 v. u. l. dessen — S. 163 Z. 3 v. o. l. Das — S. 166 Z. 8 v. u. 16, l. 17 — S. 208 Z. 10. 11 l. Fett-asche — S. 234 Ps. XXIV, 7a l. ihr — S. 247 Z. 21 v. o. l. אֶנְשֵׁי — S. 249 Z. 5 v. u. l. daß — S. 287 Z. 11 v. o. l. הָבָה — S. 336 Columnentitel, l. XLII — Z. 341 Z. 2 v. u. 40, l. 44 — S. 355 Z. 9 v. o. l. בִּרְקוֹתֶיהָ — S. 405 Z. 14 v. o. l. Absalomiten — S. 426 Z. 16 v. o. l. הַסִּדֵּר — S. 431 Z. 13 v. o.: z., l. s. (siehe) — S. 446 Z. 1 l. נִשְׁעַל — S. 471 Z. 10 v. o. l. Brand — S. 503 Z. 8 v. o. l. ihn.

Hälfte II. S. 6 Z. 3 v. o. l. diese — S. 30 Z. 19 v. o. l. Assur — S. 77 Z. 20 v. o. l. fällt — S. 106 Z. 9 v. o. fünfte, l. vorletzte — S. 109 Z. 23 v. o. da l. du — S. 135 Z. 7 v. u. l. bürgschaftleistender — S. 149 Z. 8 l. ist nicht s. v. a. — S. 213 Note „hierüber sagt“ einmal zu streichen — S. 265 Ps. CXXIII ist die Versziffer 2 um eine Zeile hinaufzurücken — S. 283 Ps. CXXXI Z. 7 ist die Versziffer 3 hinzuzufügen — S. 327 Ps. CXLII, 4b l. So.

Im Verlage von **Dörffling & Franke** sind außer den in der I. Hälfte S. 508 angezeigten alttestamentlichen Commentaren folgende Schriften des Prof. D. Franz Delitzsch erschienen:

Commentar über die Genesis. Vierte durchaus umgearbeitete Ausgabe 1872. 3 Thlr. 10 Gr.

Commentar über den Hebräerbrief. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung 1857. 4 Thlr. 10 Gr. (Vergriffen).

Paulus des Apostels Brief an die Römer, in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. 1870. 20 Gr.

Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. Erster Theil: Das Matthäus-Evangelium. 1853. 16 Gr.

Handschriftliche Funde. Erstes Heft: Die Erasmischen Entstellungen der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. 1861. 1 Thlr. Zweites Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Beiträgen von S. P. Tregelles. 1862. 20 Gr.

System der biblischen Psychologie. Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1861. 2 Thlr. 20 Gr.

System der christlichen Apologetik. 1869. 2 Thlr. 20 Gr.

Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für die Grammatik, besonders die hebräische. Mit physikalischen Abbildungen und einer musikalischen Beilage. 1868. 10 Gr.

Das grosse Gebet der drei schweizerischen Urkantone (aus einer alten Handschrift vom Vierwaldstätter-See). 1864. 6 Gr.

Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit. Ein Specimen aus Fleischers Schule als Beitrag zur Feier seines Jubileums. 1874. 16 Gr.

ספר תהלים Liber Psalmorum Hebraicus. Textum masoreticum accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit, notas criticas adjecit S. BAER. Praefatus est Fr. Delitzsch. kl. 8. 1861. 6 Gr.

885 (13)
Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

41873

School of Theology,
at Claremont

A11561

BS

1154

K4

1866

v. 4

pt. 1

THEOLOGY LIBRARY

**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA**

A11561
4.1

